

AS FONTES NEOPLATÔNICAS DE SANTO AGOSTINHO. ALGUMAS PISTAS NOVAS.

*Prof. Dr. Pe. Francisco Evaristo Marcos**
*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen***

Resumo

Na obra *As Confissões*, Agostinho descreve que, antes de sua conversão, foi influenciado positivamente no caminho da busca da verdade por alguns livros platônicos. Que essa influência foi duradoura se constata em muitas de suas obras. Neste estudo, se faz uma tentativa de identificar esses livros platônicos, a possibilidade de haver outras coisas com as novas contribuições de François Hudry. Em seguida, é uma procura que objetiva a descoberta sobre quais livros platônicos Agostinho de fato conheceu e quais os autores cujos textos leu, total ou parcialmente.

Palavras-chave

Agostinho. Neoplatônicos. Exitus-Reditus. Confissões. De Civitate Dei.

Abstract

In his well-known work *The Confessions* Augustine reveals that before his conversion he has been influenced by some neoplatonic books. It is notorious that this influence was durable and can be seen in much of his works. This paper is an attempt to identify these books, with the help of new contributions of François Hudry. Continuing an attempt to discover which are the platonic books Augustin really read e who the authors whose texts he read entirely or in part.

Keywords

Augustine. Neoplatonians. Exitus-Reditus. Confessions. The City of God.

Introdução

Todos conhecem e reconhecem a importância do encontro de Santo Agostinho com a doutrina platônica, na sua forma elaborada e renovada por Plotino. Essa importância não deve ser considerada só no nível de vida pessoal, como se constata com clareza na história de sua conversão e do seu batismo, e no baseamento do seu pensamento teológico-filosófico, ao longo de sua vida de monge, presbítero e bispo; ela vai além do nível pessoal e torna-se quase universal, na medida em que Agostinho – na opinião de Peter King,

[...] foi incontestavelmente o principal canal pela qual a metafísica da Helenística tardia, na versão que chamamos “neoplatônica”, passou para o Ocidente Latino e coloriu o todo da filosofia medieval. É difícil superestimar a sua influência ou exagerar o papel de Agostinho na sua transmissão¹.

Conforme Agostinho conta, a leitura de alguns livros platônicos – traduzidos do grego para o latim – o fez encontrar muitas verdades próximas às verdades da fé, embora faltassem elementos essenciais à fé em Jesus Cristo. Além disso, esta leitura, assim ele narra, o levou

[...] a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima da minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima da minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade².

Este trecho, escrito ao redor do ano 386, chamado por Scott MacDonald de “a visão intelectual de Deus”³, faz sem dúvida lembrar a esplêndida experiência mística de Plotino, contada nas *Enéadas*:

¹ KING, Peter. Augustine's encounter with Neoplatonism. In: *The Modern Schoolman*, 82(3)213-286-226 (2006). [...] was surely the main conduit whereby late Hellenistic metaphysics, in the version we call “neoplatonism” passed into the Latin West and colored the whole of mediaeval philosophy.

² AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, VII, 10, 16., São Paulo, Paulus, 2002.

³ SCOTT, MacDonald. The Divine Nature. In: *The Cambridge Company to Augustine*. Cambridge: University Press, 2001, 71.

Muitas vezes acordei fora do meu corpo vi uma luz imutável, para mim mesmo e adentrei em mim mesmo, saindo de todas as outras coisas; vi uma beleza admiravelmente grande e senti a segurança que então acima de tudo eu pertencia à parte melhor; no momento vivi a vida melhor a chega à identificação com o divino; e firme nele, cheguei àquela realidade, colocando a mim mesmo acima de qualquer outra coisa no reino do Intelecto supremo⁴.

No texto citado de *Confissões* seguem o que Agostinho encontrou de bom e positivo nos escritos platônicos, como também as verdades de que sentiu falta.

Em *Confissões*, ainda, é narrada a história do encontro com Simpliciano, e nela são referidos os livros platônicos traduzidos por Mário Victorino e onde o Hipponense elogia o conteúdo dos platônicos, comparando-os com outros filósofos. Além disso, exclama Agostinho que gostaria de agir como eles⁵.

Do mesmo modo, em outros dos seus escritos, Santo Agostinho faz referências ao seu contato com obras de platônicos. Na *De Civitate Dei - Sobre a Cidade de Deus*, encontra-se um trecho que se expressa como uma avaliação dos platônicos, de modo especial, de Platão e de Porfírio.

Por último, podem ainda ser citadas as palavras do diálogo *Contra os Acadêmicos*: “entre platônicos confio encontrar por ora elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina”⁶.

As palavras de Palayo Moreno Palacios neste contexto são importantes: “[...] estes livros teriam o grande mérito de ter lhe mostrado que era possível chegar à verdade⁷”. Fica, entretanto, subentendida a ideia de que, para Agostinho, isto somente é possível com a ajuda da luz da inteligência, mas, sobretudo com a ajuda da graça.

I Quais são os livros platônicos

Segue-se, agora, uma investigação arrimada em pesquisas de alguns autores hodiernos. Pelo fato de constituir assunto estudado por muitos comentadores, parece que não existe mais nada de substancial a acrescentar.

⁴ PLOTINO. *Enéadas* IV, 8.1-10. A edição de Plotino usada neste estudo, é a tradução italiana, elaborada por GIUSEPPE FAGGIN, Milano: Rusconi Libri, 1996. A versão portuguesa é nossa.

⁵ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, VIII,2,3.

⁶ AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*, III, 43 São Paulo: Paulus, 2008. ([...] apud platônicos me iterim quod sacris mestrís nostrís nos repugnet reperturum esse confido).

⁷ PALACIOS, Pelayo Moreno, *O estamento da Verdade no Contra os Acadêmicos de Agostino*. São Paulo: 2006 www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/...Tese_Pelayo_Moreno_Palacios, p. 63. Acesso 09-06-2016.

Françoise Hudry, entretanto, nos seus fundamentais estudos sobre *Liber XXIV philosophorum*⁸ denota, entre outros, um aprofundamento da questão: *o que são os livros dos platônicos*, que merece ser estudado e analisado.

Para essa estudiosa, a expressão “*quidem libri platoniorum*”/alguns livros de platônicos – usada por Agostinho em *Confissões VII,10* – refere-se, em razão do uso da palavra *liber*, a várias obras, senão a expressão utilizada seria: *livros escritos por platônicos*, subentendendo-se, no mínimo, dois autores. Quanto a esta interpretação, porém, surge uma interrogação, talvez melhor dizendo, uma dúvida: como é possível conciliar esta interpretação com a bela comparação

[...] com as pouquíssimas gotas, o mui pequeno número de gotas, análogas às gotas de um perfume precioso – o que sugere que o conjunto deste texto e bastante curto e denso - de que Agostinho fala a respeito do denso e completo livro lhe mandado por seu amigo Celsino em 386⁹. Porque os escritos platônicos geralmente não se distinguem por sua brevidade de exposição nem por uma concisão dos pensamentos, de forma que a respeito delas pudesse ser evocada a imagem de gotas¹⁰.

Isto é, ainda, reforçado pelo fato de que as obras dos platônicos, geralmente, não são exatamente curtas ou muito concisas, isto é “gotas...”. Seria, então, razoável ou possível pensar que, com esta expressão, se pretende indicar que são extratos de obras de vários autores, reunidos num texto independente, uma espécie de coletânea?

Hudry chama a atenção para o uso da palavra “*libri*”- livros, seguido de um genitivo no plural - *libri*/livros *platoniorum*/dos platônicos, que reforçaria a ideia de uma coletânea. Ela cita a expressão usada por Cícero “*in litterarum allatarum libri*”, significando uma coletânea de cartas recebidas. Daí ela chega a manifestar a opinião de que, no caso da expressão usada por Agostinho, “*quidam libri platoniorum*”, seriam de fato, de textos de mestres platônicos¹¹.

⁸ HUDRY, Françoise. *Le Livre des XXIV Philosophes*. Grenoble: Éditions Jerome Millon, 1989. Idem: *LE LIVRE DES VINGT QUATRE PHILOSOPHES*. Resurgence d'un texte du IVième siècle. Introduction,, texte latin, traduction e annotations par Françoise Hudry. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2009. Cfr., também, REEGEN, Jan.G.J.Ter. *O livro dos vinte e quatro filósofos*.

⁹ AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos II, II,5* : [...] *que certos livros bem cheios, como diz Celsino, espal litterarum allatharam sobre nós os bons perfumes das Arábias e destilando sobre a pequena chama algumas poucas gotas de preciosíssimo unguento, provocaram um incêndio incrível [...]*.

¹⁰ HUDRY, Françoise. *Le Livre des vingt-quatre Philosophes. Résurgence d'un texte du IVième siècle*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2009, p. 130.

¹¹ HUDRY, Françoise. O.c.p.130-131.

Uma referência semelhante está na *Sobre a Vida Feliz*:

Tendo lido poucos livros de Plotino, de quem ouvi dizer que você é um grande admirador, e comparada com estes, por quanto pude, também a autoridade daqueles que transmitiram os divinos mistérios, de tal modo me inflamei, que desejaria ter quebrado todas aquelas ancoras, se não movesse a opinião pública de alguns¹².

Outra interrogação, entretanto se exprime: quem é aquele homem intermediário de quem, assim Agostinho em *Confissões VIII, 12*, Deus se serviu:

Mas Tu, Senhor [...] Querendo primeiro me mostrar [...] quão grande misericórdia Tu provaste aos homens por meio da humildade, der fato “teu Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo I, 14), Tu me procuraste *pele intermediário de certo individuo inflado do mais monstruoso orgulho*, determinada coletânea de platônicos, traduzida do grego para o latim¹³.

Esta expressão volta na DCD¹⁴. Este fato parece indicar ter sido, para os padrões da época agostiniana, alguém cuja atitude moral impossibilita o reconhecimento de alguém que possa ser considerado um verdadeiro filósofo.

Neste contexto, duas hipóteses podem ser levantadas:

- a) o homem seria o famoso sacerdote-teólogo Arius, que, no século IV, causou grande discussão, seguida por cisão profunda que se espalhou sobre o Oriente e Ocidente cristãos, a respeito da unicidade de Deus, focalizando a autoridade e precedência do Pai sobre o Filho, trazendo como consequência a submissão da vontade do Filho ao Pai. A hipótese não é de todo impossível, quando se considerar o contato de Agostinho com o bispo Simpliciano, sucessor de Ambrósio, que lhe apresentou ao pensamento de Mário Vitorino, neoplatônico famoso que – já idoso – se converteu ao cristianismo e se celebrou, desde

CARVALHO, Mario Santiago de. No seu estudo *Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (Nos 1600 anos das “Confissões”)*, publicado na Revista Filosófica de Coimbra – 18 (2000)p. 289-307, diz o seguinte: [...] *Quem ler a minha versão de De beata vita [...] verificara, a páginas 94, que a lição mais comum lectis autem Platoni paucissimis libris, três manuscritos restituem Plotini (cinco manuscritos segundo Boyer). Os textos paralelos das Confissões (VII,9,13, e VIII,2,3) não são mais elucidativos, mas a perplexidade da erudição concorda em que os libri platoniorum podem ser ao menos as versões de Mário Victorino Afer [...].*

¹² AGOSTINHO, *Sobre a Vida Feliz*, I,4.

¹³ Itálico do texto, como citado em HUDRY, François, o.c. p. 131.

¹⁴ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*.

então, por seus escritos¹⁵ contra Arius: os quatro livros *Adversus Arrium* em que chegou a defender a igualdade do Pai e do Filho, aprofundando deste modo o mistério e a doutrina da Santíssima Trindade¹⁶; e

- b) outros estudiosos supõem a probabilidade de que o homem “cheio de um monstruoso orgulho”¹⁷ deve ser identificado como Porfírio de Tiro, o famoso discípulo e biógrafo de Plotino, organizador dos escritos do mestre e pensador vigoroso admirado por Agostinho¹⁸. Na *De Civitate Dei-Sobre a Cidade de Deus*, porém o hiponense fala da inconstância porfiriana, da sua oposição ao Cristianismo por causa de seu compromisso com o paganismo, por Agostinho caracterizado como uma indecisão de confessar o verdadeiro Deus e se inclinar aos demônios, e esses convencimentos o cegaram ao ponto de não reconhecer a verdadeira sabedoria¹⁹.

Embora interessante, e até certo ponto desafiante, a questão “*quem é esse homem*” perde importância ante o fato incontestável e notório de que Agostinho tomou decisivo contato com o pensamento neoplatônico. Vale ainda mencionar, entretanto, neste contexto de identificação – sem, todavia, analisá-lo em profundidade – o uso que Porfírio faz da expressão “*dos platônicos*” na sua obra *De Abstinencia (Sobre a Abstinência)* e as ideias nela utilizadas como a de um deus incorporeal, imóvel e invisível, não contido em coisa alguma, nem fechado em si mesmo, sem necessidade de nada que lhe adviesse do exterior.

Estas ideias também são parte de uma obra do jovem Aristóteles, o diálogo *Sobre a Filosofia*, ainda profundamente marcada pelo pensamento de Platão, o que, entre outras coisas, se revela pelo fato de estes escritos do

¹⁵ Cf. e.o., BRUCE, F.F. Marius Victorinus and His Works. In: *The Evangelical Quarterly* 18(1946): 132-153. <http://biblicalstudies.org.uk/> Consultado em 03-05-2016.

¹⁶ Conf. 8.2.3; 8.5.10. Hinos sobre S.Trindade.

¹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*.

¹⁸ BUZZAED, Ant.. “O editor de Plotino, o brilhante Porfírio, [...] era altamente estimado por Agostinho. Para este, a obra porfiriana *A Volta da alma ao Céu* foi considerado um motto da vida religiosa em Milão[...]. (*Plotinus' editor, the brilliant Porphyros [...] was highly thought of by Augustin. For the latter, Porphyros'work The return to heaven of the soul [...] as a motto of religious'life in Milan.*)

Porém, nem todos tinham Porfírio na mesma consideração que Santo Agostinho. [...] Jerônimo chamava-o de meliante, moleque sem vergonha, difamador, mexeriqueiro, doído e cão raivoso (epítetos reunidos por J. Bidez, *Cambridge Ancient History*, 12/1939/634, citados em PETER BROWN, *Augustinus van Hippo*, AGON, 1992, p. 268).

¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *DCD XXVI e XXVIII*.

jovem Aristóteles serem classificados como “platônicos”²⁰. Será que essa obra, perdida na sua maior parte e sobrevivendo somente em fragmentos, foi do conhecimento de Agostinho? Nesse diálogo, constando de três livros, na opinião de W.K.C. Guthrie, Aristóteles manteve durante toda a sua vida um legado de Platão:

É a teoria que a raça humana periodicamente é esmagada por catástrofes – pragas, fome, terremotos, inundações, guerras intensas, e assim adiante – que apagam qualquer civilização com suas artes, ciência e filosofia, de modo que miseravelmente poucos sobreviventes terão que recomeçar do mais baixo nível²¹.

Sem dúvida, aqui se radicam pontos de referência entre a obra aristotélica *Sobre a Filosofia* e a de Agostinho *Sobre a Cidade de Deus*²². Esta suposição ainda se reforça pelo fato de que a última fase da história é constituída como o da verdadeira filosofia²³. Além disso, grande conhecedor e admirador de Cícero, pode-se supor que Agostinho devesse conhecer alguns fragmentos de *Sobre a Filosofia*, citados por este retor, como, entre outros, o fragmento 12²⁴,

De uma forma esplêndida, então, disse Aristóteles: “Se existissem pessoas que desde sempre tivessem habitado debaixo da terra em mansões boas e magníficas, embelezadas com estátuas e pinturas e equipadas com tudo aquilo que aqueles que são tidos como felizes possuem em abundância; se, além do mais, nunca tivessem saído para a superfície da terra, mas tivessem sabido por um rumor ou por terem ouvido falar que há certa divindade e o poder dos deuses; e depois de algum tempo, abertas as fauces da terra, tivessem podido evadir-se e escapar das suas moradas escondidas para o lugar que habitamos; no preciso instante em que vissem a terra e os mares e o céu, a dimensão das nuvens e a força dos ventos, e tivessem olhado para o sol e tivessem reconhecido não só toda a sua grandeza e beleza com também o poder da sua influência que faz o dia,

²⁰ Obras completas de Aristóteles. Coordenação de Antônio Pedro Mesquita. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*, vol. X. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1214.

²¹ GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek Philosophy*. VI. Aristotle: an encounter. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1981, p. 85. Cf. também as referências a textos de Platão: Tim. 22c; Critias 109, Leis III.

²² AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus. Contra os pagãos*. V. 1 e 2. Petrópolis: Vozes, 1990.

²³ Para esta parte, é revelador o que FESTUGIÈRE escreve na sua obra-prima *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, p.228. Afirma o autor que os fragmentos podem ser divididos em quatro capítulos: - as fontes da crença em Deus; - o sentimento de reverência solene que o homem deve experimentar no santuário que é o cosmos; = a natureza dos deuses celestes aos quais incide a nossa adoração; - o parentesco da essência entre a nossa alma e os deuses-astros.

²⁴ Obras completas de Aristóteles, o.c. p.60-61.

quando se difunde a luz por todo o céu; se, quando a noite esconde as terras e a variedade do brilho da lua ora em quarto crescente ora em quarto minguante e todo o nascimento e ocaso destes astros, bem como os seus percursos imutáveis e fixados desde toda a eternidade – se vissem tudo isto, ajuizariam com toda a certeza que existem deuses e que tamanhas coisas são obras dos deuses”. Assim ele disse.

Este trecho, além de possuir caráter platônico, referindo-se ao conhecido “mito da caverna”, faz lembrar o famoso texto de *Confissões X*:

[...] interroguei o mar, os abismos e os seres vivos, e todos responderam: “Não somos o teu Deus, busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram e toda a atmosfera com seus habitantes me responderam: “Anaxímenes está enganado, não somos o teu Deus”. Interroguei o céu, o sol, a lua e as estrelas: “Nos também não somos o Deus que procuras”. Pedi a todos os seres que rodeiam o corpo: “Falai-me do meu Deus, já que não sois o meu Deus” [...] E exclamaram em alta voz: “Foi ele que nos criou”. [...] Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: “E tu quem és?” E respondi: “Um homem”. Tenho á minha disposição um corpo e uma alma, o primeiro é exterior e a outra é interior [...] Através do corpo já procurei, desde a terra até o céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios do meu olhar. Mas, a parte interior é superior ao corpo. A ela [...] é que todos os mensageiros do corpo dirigiam as respostas do céu, da terra e de tudo o que neles existe: “Não somos Deus”. E ainda: “Foi ele que nos criou”. [...] Perguntei pelo meu Deus a toda a imensidão do universo, e este me respondeu: “Eu não sou Deus, mas foi ele quem me fez”²⁵.

Parece, entretanto que aquilo que foi apresentado até este ponto não pode ser considerado completo no que diz respeito ao assunto que está em estudo. Há uma linha de pesquisa que estabelece um profundo contato com Plotino, comentador de Platão tão bom, que - conforme Agostinho - se pensa ouvir o próprio. Além disso, também a figura de Porfírio merece atenção especial.

II Quais os livros platônicos que Agostinho de fato conheceu

O contato, por parte de Agostino, com a doutrina de Plotino ocorreu de dois modos: um *indireto*, por intermédio de autores que o influenciaram, e outro *direto* mediante leitura pessoal de determinados escritos. Como modo indireto, podem ser indicadas, por exemplo, as homilias do bispo Ambrósio - consoante, entre outros autores, é argumentado por Courcelle²⁶, que chama a

²⁵ AGOSTINHO. *Confissões*.

²⁶ COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Editions E. DE BOCCARD, 1968, p. 106ss.

atenção para os sermões *Sobre Isaac* ou *Sobre a Alma*, como também para a prédica *Sobre o Bem da Morte*.

Courcelle, na página 107 de sua obra, situa lado ao lado o texto da *Enéada* 1,8, 1.14 e o do sermão ambrosiano *Sobre Isaac* – VII, 61. Como Plotino, Ambrosio define o mal por meio do seu contrário, o Bem, que é considerado a única realidade. Os dois definem o Bem nos mesmos termos:

Enéadas, I,8, 1.14

Distinguir a natureza do bem é então, necessário àquele que deseja aprender conhecer o que é o mal [...] Agora diremos qual é a natureza do mal, ao menos até que ponto possa ser útil para nossa discussão atual. É a realidade à qual todos os seres são suspensos, á qual todos tendem, que é o se princípio e de que todos sentem necessidade.

Sobre Isaac, VII, 6

O que é a maldade, senão a falta do bem, [...] Dos bens, então, saíram os males porque eles não existem senão como privação dos bens [...] A falta do bem é a raiz da maldade e é por meio da definição que se descobre o mal. O Bem escapa de toda necessidade, ele é suficiente por si mesmo, da a todas s coisas a medida e perfeição, como também o fim. Nele todos os seres existem, a ele são pendurados todos os seres. Esta é a natureza do Bem, que preenche a inteligência.

Continuando a leitura de Courcelle²⁷, descansa a afirmação de que as últimas paginas do sermão *Sobre Isaac* são uma paráfrase, em alguns casos, até uma tradução literal do tratado 1 da *1ª Enéada* (6.5.49) sobre o Belo:

[...] E esta fealdade na alma não é pura nem separada; como, por exemplo, no ouro; naquele, porém, cheio de terra: se alguém separar do ouro esta terra, permanece ouro, e é belo, isolado decerto das outras coisas²⁸.

[...] Vejamos, então, os capazes, como as chamas, de subir às regiões superiores. Que todo mundo depunha a sua alma das vestimentas sujas, e, como se purifica o ouro pelo fogo, que limpe da lama a sua alma²⁹.

Em Ambrósio, podem ser identificados vários sermões que iniciaram Agostinho em determinados aspectos essenciais da doutrina plotiniana, como, por exemplo, o tema da fuga para a pátria divina, que não se realiza com os pés, nem com uma junta de bois, tampouco com um navio. Sem dúvida, existe relação com a ideia de Ambrósio e Agostinho sobre o voo da alma nas asas da caridade.

²⁷ COURCELLE, o.c. p.107.

²⁸ PLOTINO, *Enéadas, I,6,5*.

²⁹ AMBROSIO, *Sobre Isaac*, VIII, 78. Citado em CORCELLE, o. c. p. 78.

Como Plotino influenciou Ambrósio, entre outros, também pela leitura, por parte deste, das obras de Orígenes, decerto também existem nele traços de Porfírio, revelados na doutrina que acentua ser necessário para o homem se separar do seu corpo a fim de acessar o mundo superior ou inteligente.³⁰.

Há, então, sem dúvida, um envolvimento de Ambrósio com um neoplatonismo cristão bem constituído, fato sentido e captado por Agostinho e por ele amplamente explorado.

Entre elas está com certeza a ideia da incompreensibilidade e da inefabilidade de Deus, tão marcadamente expressas no pensamento de Platão e Plotino. Esta ideia deita profundas raízes helênicas, como se revela, entre outros, na reflexão pitagórica em que o primeiro princípio era inexpressável. Todos reconhecem a influência de Pitágoras sobre Platão, evidenciada, entre outros, no diálogo *Parmênides* 141a.142c., onde é acentuado que deve existir “algo” “imutável” e “eterno”:

[...] Logo, não poderia ser o *um* mais jovem, nem mais velho, nem poderia ter a mesma idade, seja que si mesmo, seja outra coisa. - Parece que não. - Não é o caso então que o *um*, se for tal, não poderia estar no tempo, absolutamente! Ou, não é necessário se algo estiver no tempo, que se torne continuamente mais velho ele mesmo que si mesmo! [...] Entretanto, como vimos, ao *um* não cabe em partilha nenhuma dessas afecções. Logo, nem cabe a ele o tempo, nem sequer ele está em algum tempo³¹.

No seu interessante e profundo estudo sobre a incompreensibilidade de Deus em Agostinho, Paul van Geest se exprime a respeito:

Aquele “algo” é o mais absoluto e completo ente e é chamado o Uno, ou, algumas vezes o Bem. Era impossível ao ser humano conhecer este Uno. O homem, limitado a tempo e espaço, somente podia observar e experimentar as realidades mutáveis e transitórias que estavam em contraste com o Ser Absoluto³².

Diferente de Platão, Aristóteles utilizava um método lógico, a *aphairesis* – a abstração. Este deixa

³⁰ Sobre este assunto, ver mais adiante.

³¹ PLATÃO, *Parmênides*, Texto estabelecido e anotado por JOHN BURNETT. Tradução e apresentação e notas de Mauro Iglesias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003, pg. 63.

³² GEEST, Paul Van, *The incomprehensibility of God. Augustine as a negative Theologian*. PEETERS: Leuven-Paris-Walpole, MA, 2011, pg.25.

que qualidades concretas que podem ser discernidas em objetos materiais, são vistas como independentes destes objetos, e, conseqüentemente, capazes de serem consideradas em sua própria natureza. As qualidades analisadas neste processo de “ver-independente-de” não eram, entretanto, isoladas por Aristóteles das qualidades discerníveis nos objetos em análise³³.

No decorrer dos primeiros séculos da Era Comum, o estudo e a experiência da Sagrada Escritura e o conhecimento da Filosofia, aliados ao reconhecimento da imperceptibilidade de Deus, inconceituável e incompreensível - como é atestado não somente nos primeiros escritos cristãos, como também em Filon de Alexandria³⁴ - ao afirmar “que o Ser (Supremo) era inconhecível e não poderia ser chamado por nenhum nome”³⁵.

No médio platonismo, chegou-se à afirmação da inefabilidade da divindade, fonte transcendente de tudo. Esta opinião pode ser encontrada, por exemplo, em Maximo de Tiro, no qual embora não haja nos seus escritos alusões ao cristianismo, existem, entretanto, semelhanças doutrinárias: como o voo da alma pelos céus, o relacionamento entre Deus e os homens, o uso de imagens no culto religioso, elaboradas não muito depois da suposta entrega dos *Dialexis*³⁶, que foram pontos de contentamento para os sofistas cristãos, como também na tradição oriental. A profundidade e a beleza do falar de Maximo a respeito de Deus se ressaltam no texto seguinte, em que se chega perto da maneira de pensar de Agostinho, como expresso em *Confissões* I,4,4:

Porque, de fato, a divindade é bonita, e a coisa mais esplendida de todas as coisas bonitas. Porém, Ela não é um corpo bonito, mas aquilo de onde a beleza flui para o corpo: nem um campo bonito, mas aquilo de onde o campo recebe a sua beleza. A beleza de um rio ou do mar, do céu e dos deuses que moram nele, toda esta beleza flui dela, como de uma fonte eterna e incorruptível. Na medida em que cada coisa participa disto, ela é bonita, estável e segura; e na medida em que se afasta, é falsa, esparsa e corrupta. No caso de estas coisas serem suficientes, você viu Deus. Senão, qual forma

³³ GEEST, Paul Van, o. c. p. 27.

³⁴ GEEST, Paul Van, o. c. p. 27.

³⁵ CALABI, Francisca. *Filon de Alexandria*. São Paulo, Paulus, 2014, p. 11. [...] *conjugua a filosofia grega com a tradição judaica. Exegeta da Bíblia, lia o texto da Escritura utilizando as categorias filosóficas platônicas, aristotélicas estoicas, céticas. No trabalho da interpretação, perfila-se ad lado daqueles autores que, em período contemporâneo ou um pouco posterior reelaboram o pensamento de filósofos precedentes e utilizam o comentário textual como instrumento de pesquisa e leitura da realidade.*

³⁶ Não se sabe muito a respeito de Maximo de Tiro. Pode-se mencionar uma referência na *Crônica* de Eusébio de Cesárea, no século IV, e breve anotação na *Suda* (Sec. X). Começou a ser conhecido sob o imperador Cômodo, tempo em que publicou os seus *Dialexis*, ou *Dissertações*, um total de 41 artigos, totalizando 145 páginas, em que são expressos assuntos variados.

poderia ser descrita de modo enigmático. Não atribui nele nem grandeza ou cor ou figura, ou qualquer outra propriedade material, mas age como o amante, que desnudaria o corpo bonito, que está escondido por muitos e vários vestidos e o faz o claramente visível. Que isto seja feito por você agora: e pela energia da razão, afasta o palco que está ao seu redor, e este intenso uso dos olhos, e fica com aquilo que permanece, porque aquilo é de fato a verdadeira coisa que deseja³⁷.

É em Plotino que está – no contexto de sua doutrina sobre o Uno, “aquele” que está acima de tudo, “a única coisa fora do “sendo” – a firme afirmação que o verdadeiro *sendo* não pode ser encontrado na listagem das coisas tangíveis”³⁸. O Uno é a causa de tudo, fora de todo ser, conhecido ou não. Em linguajar forte, o Uno deve ser compreendido como um transcendente não sendo. Toda e qualquer possibilidade de colar uma dualidade ao Uno deve ser categoricamente eliminada para não destruir a sua absoluta transcendência³⁹.

A necessidade de falar de Deus leva, também, ao assim chamado caminho afirmativo e superlativo. Destaca-se, porém, o falar negativo⁴⁰, *apophysis*, que se faz dominante:

Isto era especialmente evidente nas três formas de falar negativamente que ele [Plotino] usou nas Enéadas. Primeiro, usou uma espécie de negação matemática, em que o Uno foi apresentado como a medida de todas as coisas, sem ele mesmo poder ser medido, em razão de transcender qualquer medida. O próprio Plotino criticou este método, porque acreditou que esta forma estrita de *aphairesis* era incapaz de aproximação ao Uno. Atribuiu maior importância a segunda forma do discurso apofático. Nesta forma acentuava a infinidade, do Uno negando qualquer limitação. Enfim, Plotino reconhecia

³⁷ MAXIMUS OF TYRE. *What God is according to Plato*. Translated by Thomas Taylor the “platonist” in *The dissertation of Maximus Tyrius (1805)* (Tradução do inglês por JGJtR.) [...] *For divinity is indeed beautiful and the most splendid of all beautiful things. Yes, he is not a beautiful body, but that whence beauty flows into body; nor a beautiful meadow, but that whence the meadow is beautiful. The beauty of a river and the sea, of heaven and the gods it contains, all this beauty flows from hence, as from a perpetual incorruptible fountain. So far as everything participates of this, it is beautiful, stable and safe; and so far as it falls off from this, it is base, dissipated and corrupted. If these things are sufficient, you have seen God. If not, after what manner may he be enigmatically described? Do not attribute to him either magnitude, or color, or figure, or any other property of matter, but act like the lover, who should denude a beautiful body, which is concealed from the view by many and various garments, that it may be clearly seen. Let this also be done now by you: and by the reasoning energy, take away this surrounding scene, and this busy employment of the eyes, and then behold that which remains, for it is that very thing which you desire.*

³⁸ GEEST, Paul Van, o.c. p. 29.

³⁹ GEEST, Paul Van, o.c. p. 29-30.

⁴⁰ GEEST, Paulo Van, o.c.p. 62ss. A questão vem à tona na *De diversis questionibus ad Simplicianum*.

que o Uno transcendia qualquer qualidade positiva ou negativa, que dele se predicava⁴¹.

III Que autores neoplatônicos cujos textos Agostinho, provavelmente, leu total ou parcialmente

Uma observação preliminar deve considerar a possibilidade de que Agostinho tenha tido, também, acesso a certos escritos de Platão, visto que o Hiponense escreve tanto na *De Civitate Dei – Sobre a Cidade de Deus* como na *De Vera Religione – Sobre a Verdadeira Religião*, exaltando a doutrina platônica ao ponto de exclamar: “Os platônicos facilmente poderiam ter sido cristãos, mudando tão somente umas palavras e opiniões”⁴². Um dos assuntos tão importantes para Platão, para não dizer essencial, é a ideia do Sumo Bem na sua Metafísica, conceito também caro ao Hiponense.

Agostinho tinha, sem dúvida, conhecimento direto das Enéadas, se não na sua totalidade, mas certamente, de um bom número de tratados. Pode ser indicada com certeza meia dúzia de tratados:

- o tratado sobre o Belo, 1.6
- os três princípios e hipóstases, 5.1
- sobre a Providência, 3.2,3
- sobre a alma, 4. 3-4
- que as inteligíveis não estão fora da Inteligência e 5.5
- como aquilo que é UM pode estar em todo canto 6.4-5

A referência à “citação” dos dois primeiros tratados mencionados denota o grandioso e envolvente assunto da ascensão do mundo material, sensível, e o seu retorno ao mundo inteligível, espiritual, fenômeno que em Agostinho é conhecido com o “exitus-redditus” esquema, e que é um dos temas basilares de sua espiritualidade/teologia.

Além deste grande tema da volta à Pátria Celeste, no modo de entender de Agostinho, e a unificação com a Inteligência e o Uno para Plotino - em que consiste para os dois autores místicos a verdadeira felicidade, fruto desta unificação, construída pela purificação⁴³ - também

⁴¹ GEEST, PAUL VAN, o.c. p. 31.

⁴² AGOSTINHO, *De Vera Religione*, 4.7.

⁴³ BUZZARD, Anthony. *Augustin and Neoplatonism*. “The theory that Augustine developed centered on the notion that man is a “fallen soul” who turned away from the Divine Beauty and plunged from a state of contemplative bliss onto the world of body, time and action. In Plorinus’Enneads, Augustine discovered the most comprehensive framework for such a concept. Father O’Connell approaches Augustine through Plotinus in order to demonstrate that the Plotinian frame furnished the matrix for the elements of Christianity which the young Augustine was attempting to

existe nos dois uma forte referência à Luz, atuante como um impulso, fazendo o homem ver a verdadeira dimensão das coisas:

[...] entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei, e com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima da minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim, porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira e querida eternidade⁴⁴.

Uma comparação com as palavras do Plotino, encontradas do *VI Tratado das Enéadas*, faz saltar aos olhos a ideia de que Agostinho conhecia profundamente não só a noção expressa por Plotino, mas também as palavras por ele utilizadas:

Qual então o modo? Qual expediente? Como alguém contemplará uma beleza imensa, qual a que permanece no interior dos sagrados templos e não e deixa ir adiante para o exterior para que alguém profano também a veja. Que aquele que pode vê então e que siga até o interior; e que, tendo abandonado a visão dos olhos, não se volte em direção aos anteriores brilho dos corpos. Pois é necessário aquele que vê as belezas nos corpos certamente não correr para elas, mas, conhecendo que são imagens e sombras e vestígios, fugir para aquela beleza de que são imagens⁴⁵.

Essa nova maneira de ver - seguida por um renovado ser -, essa união como o princípio "imprinciado" de todas as coisas, mística no mais profundo sentido da palavra, é a felicidade fruto do retorno da alma à casa paterna. Para isto, é necessária uma purificação não efetuada "de vez", mas consiste em um gradual subir, um afastamento persistente do mundo material, que no pensamento agostiniano é preciso a graça e, para Plotino, os "daimones" e a teurgia⁴⁶.

understand. He presents convincing evidence to show that Augustine's tendency to undervalue such human concerns as sex and love, culture, art, and scientific research arises not directly from the Christian message but from that message as passed through a plotiniana filter". O'CONNELL, Body and Soul: A Study of the Christian View of Man. Philadelphia: Westminster Press, 1956, 57. Citado em BUZZARD, p. 38.

⁴⁴ AGOSTINHO, *As Confissões*, 7.10.16.

⁴⁵ PLOTINO, *Enéadas*, I,6.8.

⁴⁶ Quanto à "teurgia"; como exigência de uma teologia madura e estruturada, a teurgia no neoplatonismo constitui-se como um conjunto complexo e misterioso de práticas rituais que

Poder-se-ia elaborar uma longa e incisiva abordagem dos seis tratados das *Enéadas* de Plotino citados há pouco. Isto excederia, entretanto, em longe o formato de um artigo que pretende denotar “algumas” perspectivas novas. Parece razoável, todavia, dedicar algumas considerações às três hipóstases plotinianas, como explicitado em *Enéadas V.1*. Isto leva à – intrincada – questão do que Agostinho entendeu com a palavra *hipóstase*. Resumindo, faz-se razoável aceitar a sugestão de King: “[...] podemos ver que Agostinho entendeu Plotino nas *Enéadas V.1* falando sobre (divinas como deve ser admitido) realidades individuais”⁴⁷. Agostinho, continuando o argumento do King, explica em escritos posteriores como *De Trinitate* que os gregos preferiam o termo *hipóstase* a *prosopon*:

Mas para não parecer que favorecemos a nossa própria ideia investiguemos mais a fundo essa questão. Os gregos se quisessem poderiam dizer três pessoas, três “*prósopa*”, assim como falam em três substâncias ou hipóstases. Preferiram, no entanto, a segunda designação por responder melhor à índole de seu idioma⁴⁸.

Aceitando, sem reserva, a ideia de que Agostinho leu o *Tratado V*, fica em aberto a questão sobre se ele pensou as três hipóstases como identificáveis com o Pai, o Filho e o Espírito em algum momento da sua caminhada.

Revela-se a evidente coincidência, ou concordância, a respeito das palavras plotinianas e agostinianas discorrendo a respeito da verdadeira Pátria dos homens, aquela de onde o ser humano procede e onde está o Pai. A jornada da viagem de volta, embora não no sentido sensível, é árdua e o homem precisa, no caminho de sua purificação, se afastar de tudo o que é material e se virar para o mundo superior, deve fechar os olhos e tentar

objetivam a possibilidade da união mística da pessoa humana com a divindade. Enquanto a teologia fala dos deuses, a teurgia age sobre eles e aciona o seu poder sobre a natureza. O seu uso é largamente encontrado, especialmente em Jámblico, para quem a estrada da salvação se encontra no ritual, que executa atos somente compreendidos pelos deuses e que, através desses atos, realizam o seu trabalho. Para Proclo a teurgia seria uma magia religiosa aplicada a um objetivo religioso, assentado numa suposta revelação. Do complexo de procedimentos fazem parte não somente um arsenal de símbolos que abrangem grande quantidade de coisas, como animais, pedras e perfumes, e de maneira especial estátuas, mas também o uso de médiuns em transe. Através destes símbolos é que se revela o passado e o futuro, como também a presença divina. (Cfr., entre outras fontes: *THEURGIE*, Dictionnaire 2, Philosophie Universelle, Les Notions Philosophiques, 2598, EPU, 1990. DODDS: *Os Gregos e o irracional*, Apêndice II, 300 ss, Lisboa: Gradiva, 1988. REALE, G: *História da Filosofia Antiga*, IV, 563ss, São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

⁴⁷ KING, Peter, Augustine's encounter with Neoplatonism. *The Modern Schoolman* (forthcoming).

⁴⁸ AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, VII, 6.11.

ver só com os olhos da razão, consoante expressou Plotino, ao que Agostino completou: os olhos da razão, sim, mas iluminados pela graça⁴⁹.

Cabe agora uma apresentação das obras de Porfírio, não somente aquelas conhecidas por Agostinho, mas, sobretudo, as por ele lidas e “sob suas mãos”, mesmo antes de sua conversão. A remissão ora precedida é a obra *Philosophia ex oraculis – A filosofia dos oráculos* e/ou *De Regressu Animae – Sobre a volta da alma*, que, para alguns, é uma mesma obra⁵⁰, enquanto para outros a *Philosophia* é anterior a *De Regressu Animae*, e com o comparecimento mais acentuado da teurgia⁵¹. Porfírio, segundo Agostinho, sabia muito bem

⁴⁹ Cfr., entre outros, CARRIE L. BATES, SUNNY POTSDAM. *Augustine and Plato via the Neoplatonist: was Plato a Pre-Christian Christian*. “Augustine quotes from the Fourth Ennead in which Plotinus develops his notion of the soul. The full quotation reads: “But Zeus, the father, takes pity on their [soul’s] toils and makes the bonds in which they labor soluble by death and gives respite in due time, freeing them from the body, that they too may come to dwell there were the Universal Soul, unconcerned with earthly needs, has ever dwelt” (Enneads, 4.3.12). The context of the quotation addresses the motion of souls from above, where they are unembodied to below, where they become embodied and must labor “in care of the care-needing thing into which they have entered” (4.3.12). [...] Augustine sees the passions of the soul as that from which humanity must be freed and considers that liberation as occurring with the purification of the soul upon the departure from the body. Plotinus phrases it differently, but the idea is similar the incessant needs of the body are the primary problem from which soul needs deliverance. (p.4).

⁵⁰ A discussão a respeito desenvolve a hipótese se dois textos são uma única obra com dois títulos, ou se são de fato duas obras diferentes. Num profundo e bem fundamentado estudo a respeito cita a tese de O’Meara, que entre outras afirma [...] *In entreambi, onfatto se parla della strada o via che porta ai beati; in entreambi si dice che difficoltoso travarla; nei due passi si legge he i Caldei vengono ritenuti santi e timorati di Dio, esattamente como gli Ebrei. Da cio me consegue se è cosa certa che il titolo dell’opera oracolare é Περι της εκ λογίων φιλοσοφιας, il titolo De Regressu Animarum non solo potrebbe riferirse alla Philosophia ex oraculis per i numerosi argomenti simili contenuti in entreambi, ma la presunta intestazione De regressu animae che fornisce Agostinho, potrebbe essere um mero titolo descrittivo.* (O’MEARA, *Porphyry’s philosophy from Oracles in Augustin*, Paris, 1959, p. 132. Citado em: p. 156. Cf. também, o profundo estudo HADOT, PIERRE: *Citations de Porphyre chez Augustin* (a propos d’un ouvrage recent) RÉAug, 6, 1960, pp. 205-244.

⁵¹ Cfr. Nota 46.

COUTINHO, Michele a respeito completa. *Porfírio, (assim fica claro nesta citação), segundo Agostino, sapeva bene que la teurgia non ha nulla a che vedere com Il sapere scientifico, ma per difenderlaaveva cercato do dimostrare come uma parte consistente permetesse de essere partecipi anche nella vita terrena dell’essenza soprannaturale della divinitá suprema. (o.c. p. 44)*

Completando, ainda, a nota referida é interessante, ainda, observar como Jámblico “impelido pelos argumentos de Porfírio, descreve o perfil de um homem capacitado para executar a teurgia, a mistagogia sagrada. [...] entendemos que ele se reconhece como o homem sábio e bom mistagogo, capaz de compreender o mundo suprassensível e também de instruir outros homens nos assuntos que se relacionam com a existência superior, contrapondo perfeitamente ao anti-exemplo do seu mestre Porfírio, que mostra-se ignorante nos assuntos que referentes à teurgia e “impiedoso” em seu entendimento sobre as divindades” (NETO, IVAN VIEIRA. Jámblico de Cálcis, entre os deuses e os homens. www.google.com.br):

que a teurgia não tem nada a ver com o saber científico, mas para defendê-la tinha procurado demonstrar como uma parte consistente dela permitiria de ser partícipes também na vida terrena da essência sobrenatural da divindade suprema⁵².

De fato, embora haja esta diferença de opiniões, as grandes ideias circulam à órbita do mesmo tema e não se diferenciam substancialmente, em muitos lugares se referindo à mesma fonte, os *Oráculos Caldeus*. Porfirio quer fornecer aos seus leitores, de um lado, princípios revelados pelos deuses e, de outro, ajudar com práticos conselhos a pessoa que considera a contemplação e a purificação da vida. Além disso, pretende explicar e justificar a validade de práticas religiosas - como, por exemplo, a tradição de sacrifícios sangrentos, os rituais mágicos, os caminhos pelos quais o deus passa sua inspiração ao seu "médium", e a falta de clareza das divinas predições - contra certas tendências rejeitadoras destas por parte de alguns intelectuais pagãos - e cristãos⁵³. A respeito, pode-se mencionar o seguinte texto do Porfirio:

Não somente eles (= os deuses) próprios nos informaram a respeito de seu modo de vida, e as outras que mencionei, mas eles também sugeriram que tipo de coisas lhes agrada e que preferem, e, além disso, por que coisas são instigadas, e o que alguém terá que oferecer em sacrifício, e em que tipo de lugares eles moram, e que tipo de figura terá que ser dada a suas imagens, e em que formas eles próprios aparecem; e em todas as coisas pelas quais os homens têm que honrá-los, não há nenhuma que não foi ensinada por eles. Uma vez que há muitas provas que comprovam isso, apresentaremos tão somente algumas poucas para não deixar as nossas afirmações sem comprovação⁵⁴.

A verdade é que Agostinho dá muito mais valor e usa com maior intensidade, conforme se pode constatar na sua obra *De Civitate Dei*⁵⁵, a *De Regressu Animae*⁵⁶, na qual de fato a purificação se realiza pela ciência ou conhecimento filosófico, que se efetua por meio do distanciamento do material, para ser conduzido, assim, pela força autoritária de Deus à

⁵² COUTINO, Michele. *I "Dialogi" di Agostino e II "De Regressu Animae"*. Palermo.

⁵³ Cf. BUZINE, Audi. Chapter I. Porphyry and the debate over traditional religious practices.

⁵⁴ Porphyry F#!" (Smith) = Eusebius, *Prep. Ev.* V 11, 1 (citado em BUSINE, AUDE, p. 3).

⁵⁵ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, capítulos.

⁵⁶ De tal modo, "*De Regressu Animae*" na DcD, L. X que COUTINHO, Michelle em *I Dialogi di Agostinho dinanzi al De Regressu animae de Porfirio*, p.41, afirma: "*Le nostre conoscenze del De regressu animae di Porfirio, com'è noto, dipendono esclusivamente da Agostinho. Anche se dell'opera se possono cogliere echi in Ambrogio, Macrobio, e forse anche nei Padri Greci, soltanto Agostinho nel libro decimo del De civitate Dei oltre fornire il titolo, ne riporta ampli estratti.*"

verdade da filosofia que “aos poucos é concedido”⁵⁷. Para Agostinho, este caminho só é possível seguir com a ajuda da graça divina. Este valor que Agostinho concede à RA é comprovado porque seu texto, talvez, melhor dizendo, o conteúdo dele, depende exclusivamente dele, porque só ele no livro décimo da *De Civitate Dei*, além de fornecer o título, cita dela amplos extratos.

Num profundo estudo – em realidade, uma resenha do livro de John J. O’Meara⁵⁸ – Pierre Hadot escreveu o seguinte:

[...] Tentarei demonstrar que podem ser distinguidos três momentos na utilização de Porfírio por Agostinho. Os capítulos 9-10 utilizam a *De Regressu*. Os capítulos 11 a 22 são todos da influência da carta a Arnebo. Os capítulos 23 a 32 retornam à *De Regressu*, sem que a lembrança da carta a Arnebo seja totalmente apagada⁵⁹.

Assim, no Livro X da DcD, Agostinho argumenta que a verdade procede de Deus, tanto para os anjos como para os homens. Continua a discussão do Livro VIII, em que, entre outras coisas, polemiza com os filósofos platônicos, embora – de acordo com o Tagostesense – eles estejam mais perto da verdadeira fé, isto é, a fé cristã. O grande problema, entretanto, é a crucial interrogação se, para eleger a Deus, temos que passar, necessariamente por deuses vários, e de que maneira. A *Carta a Anebo*⁶⁰ é analisada em seus vários aspectos, entre outros, respondendo à pergunta se os deuses existem, mas também quais são as peculiaridades de cada gênero dos deuses e o motivo de sua distinção, como, por exemplo, sua relação distinta com os corpos, lugares, entre outros. Como é que os teurgos se dirigem aos deuses terrestres e subterrâneos quando os deuses moram nos céus. Como são representados como passivos, mas qual o valor das invocações se eles forem impassíveis. A respeito disto, Agostinho discute enfaticamente, rejeitando a doutrina neoplatônica e professando como único e exclusivo mediador o Cristo (C.XX).

⁵⁷ Cfr. COUTINO, Michele., o.c. p. 48.

⁵⁸ Livro *La Philosophie des Oracles de Porphyre, chez Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1959, 11-184pp.

⁵⁹ HADOT, Pierre, o.c. p. 224. [...] *J’essaierai de montrer que l’on peut distinguer trois moments dans l’utilisation de Porphyre par Augustin. Les chapitres 9-10 utilisent le De Regressu. Les chapitres 11 a 22 sont sous l’influence de La lettre à Anébon. Les chapitres 23 a 32 reviennent au De Regressu sans que le souvenir de la lettre à Anébon soit complètement effacé.*

⁶⁰ A assim chamada carta a Anebo data, supostamente do segundo período da permanência de Porfírio em Roma, isto é de 263-268. Sodano (...) pensa que o documento seja relativo à difusão da teurgia nos círculos neoplatônicos de Roma. Seria um documento dirigido a um personagem fictício em que Porfírio expressa seu pensamento e suas dividas. A famosa obra “De mysteriis” de Jámblico é considerado uma resposta ao documento.

Embora não mencionado explicitamente, não se pode negar o fato de que a obra *Sobre a Abstinência* seja marcante na mentalidade agostiniana, manifesta em distintas obras. Porfírio faz nesse seu trabalho um convite ao ascetismo, como se revela no tema central do 1º livro:

[...] a prática da retração dos sentidos como ponte de inflexão para começar a liberar a alma de suas ataduras, permitindo sua purificação, ascensão e retorno à fonte divina, e este aspecto não é, para nada, estranho a Porfírio, que se referirá à necessidade de superar a pressão exercida pelo sensível⁶¹.

Na linha do seu pensamento filosófico, “Porfírio considera que a verdadeira tarefa do filósofo, é desligar a alma da matéria”⁶². Em outras palavras, o que ele revive é o grande tema do diálogo do Fédon, que exorta o homem a morrer por meio da filosofia, isto é, fazer com que o corpo fique longe de seus apetites para não se negar à emancipação de sua alma e sua salvação⁶³.

Considerações finais

Agostinho foi, sem qualquer dúvida, um paradigma do seu tempo, coincidente com a penúltima etapa da filosofia grega⁶⁴, conhecida como o neoplatonismo tardio. A sua vida mostra-se imbuída pela verdade a nos revelada por Jesus Cristo, mediador único entre Deus e os homens e pela filosofia (neo)platônica que, para o Tagostesense, é o pensamento e a procura da verdade mais próximos ao pensamento cristão, embora exista um grande abismo que separa os dois.

É por causa disso que Agostinho não sente vergonha de escrever, confessando que o neoplatonismo exerceu papel muito importante na sua procura e no seu encontro com a Verdade. Não apenas proclamou esta realidade, mas também sua obra transborda cheia de vestígios de um conhecimento e de uma leitura (continua...) dos assim chamados livros platônicos. Com a ajuda de Françoise Hurdy, sobretudo, descobriu-se a extensibilidade desta expressão.

⁶¹ CATTEDRA, Olívia. Porfírio y La tradición indas de lós Renunciantes. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, vol.23(2006): 33-58.

⁶² CATTEDRA, Olívia, o.c. p. 34.

⁶³ Cf. BIDEZ, J. *Vie de Porphyre*, reed. Daramstadt, 1964, PP.98-99. Citado em CATTEDRA, Olívia, o.c.p.37.

⁶⁴ O adjetivo “penúltima” é usado consciente e propositalmente, visto que, no Oriente lhe sucede a época bizantina, inda relativamente desconhecida no Brasil.

Uma leitura atenta de partes da obra – extensa – do bispo Agostinho consegue penetrar um pouco mais aquilo que se poderia chamar de “a bagagem neoplatônica do Hiponense”, que parece ser de uma extensão e de um peso muito maiores do que uma aproximação em modalidade de artigo pode fazer supor, muito menos avaliar em profundidade.

**Prof. Dr. Pe. Francisco Evaristo Marcos*

Doutor em Teologia pela PUC - Gregoriana

Diretor Acadêmico da FCF

Prof. Titular da FCF

***Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Doutor em Filosofia Medieval pela PUC-RS

Docência Livre em Filosofia Antiga e Professor Emérito da UECE