

Quem foram os “filósofos platônicos”? Agostinho de Hipona e a sua relação com a Filosofia

Rogério Miranda de Almeida
r.mirandaalmeida@gmail.com
Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

Resumo: Do ponto de vista ontológico, epistemológico e ético, Santo Agostinho foi influenciado, além das Escrituras, pela filosofia estoica, pelo neoplatonismo ou, mais exatamente, por aqueles pensadores que ele denomina os “filósofos platônicos”. Com relação à influência recebida dos estoicos, a ênfase recaía não somente sobre o conceito de virtude, mas também sobre outras noções essencialmente relacionadas com o agir moral. Quanto ao plano ontológico e epistemológico, foi mormente a visão platônica ou neoplatônica dos dois mundos que encontrou no Bispo de Hipona a sua mais decisiva adesão. De um lado, portanto, existe o mundo sensível e, conseqüentemente, mutável, caduco, não consistente e não autossuficiente; de outro, porém, existe o mundo espiritual e, por conseguinte, imarcescível, imutável e eterno. Mas a questão principal à qual urge responder é esta: quem, finalmente, foram os “filósofos platônicos” aos quais se refere o autor das *Confissões*? É desta problemática, e das ambigüidades que ela comporta, que eu me ocuparei ao longo destas reflexões.

Palavras-chave Agostinho de Hipona; Platão; “Filósofos platônicos”; Plotino; Porfírio.

Who were the “platonic philosophers”? Augustine of Hippo and his relation to Philosophy

Abstract: From the ontological, epistemological and ethical point of view, Saint Augustine was influenced, besides the Scriptures, by the stoic philosophy, by Neoplatonism or, more exactly, by those thinkers that he designates under the expression: “Platonic philosophers”. Regarding the influence he received from the Stoics, the emphasis is placed not only on the concept of virtue, but also on other notions essentially related to the moral acting. As to the ontological and epistemological plane, it was mainly the Platonic or Neoplatonic vision of the two worlds that met in the Bishop of Hippo its most decisive adhesion. Thus, from one hand, there is the sensitive and, therefore, changeable, becoming, non-consistent and not self-sufficient world and, from the other hand, there is the spiritual and, consequently, unwithered, unchangeable, and eternal world. But the principal question requiring an explanation is this: who finally were the “Platonic philosophers” to whom the author of *Confessions* refers? It is this problematic, together with the ambiguities it raises, that I will explore throughout these reflections.

Keywords: Augustine of Hippo; Plato; “Platonic philosophers”; Plotinus; Porphyry.

Recebido em 13 de março de 2024. Aceito em 08 de abril de 2024.

No que concerne às três principais posições que marcaram a tradição filosófico-teológica ocidental *vis-à-vis* das relações fé e razão, Agostinho de Hipona (354–430), como, de resto, Atenágoras, Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio Magno, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, devem ser situados, apesar das diferenças de perspectiva que os distinguem, naquela via que representa um meio termo, um *entre-deux*, ou uma mediação ligando as outras duas tendências. Com efeito, se, por um lado, Justino Mártir (c. 100–165) vê uma quase equivalência entre a “sabedoria pagã” e a “sabedoria cristã”, na medida em que ambas buscam encontrar o Logos e, portanto, a Verdade, por outro lado, Tertuliano (c. 155–c. 222) estabelece uma irreconciliável oposição e, conseqüentemente, um fosso intransponível entre fé e razão. “O que, pois, têm em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja? Os heréticos e os cristãos?”, interroga-se o apologeta no sétimo capítulo do *Tratado da prescrição contra os heréticos*. “Se possuímos a fé – conclui o teólogo – nada mais desejamos crer, pois começamos por crer que, para além da fé, nada mais existe que nos possa forçar a crer” (Cf. TERTULIANO, 2002, VII, 9-10).

Quanto a Justino, a filosofia ou, para usar a sua expressão característica, a “verdadeira filosofia” é o único caminho capaz de conduzir e unir a Deus, de sorte que não teriam existido nem platônicos, nem estoicos, nem peripatéticos, nem pitagóricos, caso não houvesse a Verdade, “porque esta sabedoria é uma só”.¹ Ora, se todas as religiões que dizem “sim” ao Logos, ou à Verdade, se equivalem, chega-se inevitavelmente à conclusão de que nenhuma religião positiva é imprescindível. Convém, no entanto, notar que aquilo que faz Justino distinguir a “sabedoria cristã” da “sabedoria grega” – assinalando à primeira um papel de superioridade – é o paradoxo da encarnação tal como ele se acha expresso no Prólogo do Evangelho segundo João: “E o Verbo se fez carne” (Jo 1,14).² Com efeito, afirmar que o Logos universal, imutável e eterno se fez carne significa, *mutatis mutandis*, introduzir uma ruptura ou uma descontinuidade no seio mesmo da racionalidade, que não admite nenhuma ingerência ou miscibilidade entre o finito e o infinito, entre o particular e o universal, entre o temporal e o atemporal, entre o histórico e o a-histórico.

A partir dessas considerações, é lícito, pois, perguntar-se: em que consiste a visão de Agostinho de Hipona *vis-à-vis* das relações fé e razão? Deve-se primeiramente observar que, não obstante as diferenças de perspectiva, de horizonte e de acento, há mais de um ponto em comum entre a concepção filosófico-teológica do autor da *Cidade de Deus* e a daqueles outros pensadores, cuja tendência reivindica uma mediação ou uma complementariedade entre essas duas esferas do saber. Trata-se das concepções de Atenágoras, Clemente de Alexandria, Orígenes e, nos tempos medievais, Anselmo de Aosta, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e outros. Todavia, o meu intuito ao longo destas

¹ JUSTINO MÁRTIR. *Dialogo con Trifone ebreo*. Milano: Rusconi, 1995, p. 217. Convém, todavia, notar que Justino, ao empregar o termo “filosofia”, ao invés de “teologia”, estava muito provavelmente querendo evitar confundir a “sabedoria cristã” com a mitologia grega. Sabe-se, com efeito, que no período clássico grego, a palavra “teologia”, à diferença da “filosofia”, era empregada para designar a descrição dos deuses ou dos mitos. Assim o pensa Platão, para quem a teologia remete ao canto e às narrativas dos poetas que, pela mitologia, fazem relevar os modelos divinos (Cf. Platão, *República*, II, 379a). Para Aristóteles, ao invés, a “teologia” é uma das três disciplinas da filosofia teórica considerada como a ciência mais elevada, porquanto ela se ocupa do divino, presente na natureza imóvel e separada das realidades sublunares (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, E, 1026 a,15-20). Quanto aos estoicos, eles distinguiam três tipos de teologia: a “teologia física” ou “natural”, que pertence aos filósofos e se ocupa da natureza da divindade; a “teologia mítica”, que é fabulada pelos poetas; e a “teologia política”, que se move na esfera do poder civil e diz respeito aos sacerdotes e aos cultos prestados ao Estado ou pelo Estado. Embora, no início da era cristã, Clemente de Alexandria e Orígenes se tenham servido deste termo para se referirem, respectivamente, à “doutrina da fé” e à “verdadeira doutrina sobre Deus e Jesus Cristo como salvador”, a teologia receberá um status científico somente a partir do séc. XII, quando Pedro Abelardo a definirá como sendo a exposição racional e sistemática do conjunto das doutrinas da fé cristã.

² Todas as citações que extraio das Escrituras se encontram em: BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). São Paulo: Paulus, 1985.



reflexões consiste principalmente em examinar e explorar as reinterpretações e, conseqüentemente, as ambigüidades e os paradoxos que permeiam os escritos do Bispo de Hipona a partir de duas questões fundamentais: a) a relação entre a filosofia e a religião cristã e b) a influência do platonismo e/ou do neoplatonismo sobre o desenvolvimento de seu pensamento.

As vicissitudes do pensamento e da escrita agostiniana

Deve-se antes de tudo levar em consideração que o papel da filosofia no que diz respeito à teologia ou, mais exatamente, à religião cristã se apresenta, na obra de Agostinho, mais paradoxal e ambígua do que uma primeira leitura poderia levar a imaginar. Ademais, as vicissitudes nela recorrentes se verificam não somente ao longo dos últimos escritos, aqueles em que o Bispo de Hipona – cada vez mais envolvido nas controvérsias donatista e, sobretudo, pelagiana – privilegiará a questão das relações entre a natureza e a graça, a graça e o livre-arbítrio, a correção e a graça, a predestinação e a liberdade. As ambigüidades e os paradoxos se acham também presentes nos primeiros escritos, isto é, nos “diálogos de Cassiciaco” que se desenrolaram entre 386 e 387, quando Agostinho atravessava o chamado “período de conversão”. Cassiciaco era uma localidade nos arredores de Milão onde o jovem retor, juntamente com a sua mãe Mônica, o amigo Alípio, os discípulos Licêncio e Trigésio, o irmão Navígio, o filho Adeodato e mais dois primos alternavam trabalho e discussões em torno de temas diversos.³ Ajunte-se ainda que os paradoxos verificáveis nesses primeiros escritos se farão também notar nas obras elaboradas depois de seu retorno à pátria, isto é, antes de sua ordenação presbiteral, ocorrida em 391. Ora, durante a sua estadia na Itália (383–388), o jovem retor, sob a influência de Ambrósio, arcebispo de Milão, se dedicou à leitura das Escrituras e se familiarizou com o pensamento neoplatônico, que lhe propiciou maturar e reelaborar aquelas questões cuja solução ele julgava poder encontrar durante a sua passagem pelo maniqueísmo. Tratava-se do problema do mal e da liberdade. Mas ocupavam também a sua mente e os seus escritos os temas relacionados com a linguagem, a música, a gramática, a dialética e a retórica. De resto, deve-se ter presente que a sua formação fora essencialmente marcada pela retórica, a filologia e a literatura. Outra questão que Agostinho também tentou compreender, ao longo dos “diálogos de Cassiciaco”, foi a das relações entre a religião cristã e a filosofia.

Neste sentido, em um de seus primeiríssimos escritos, *A vida feliz*, composto em 386, é sublinhado o fato de que o pensamento, quando se dirige para Deus, adquire, mesmo em se tratando de pessoas incultas, o peso e o significado de um verdadeiro oráculo (Cf. *De beata v.*, IV, 31). No diálogo que ele redigiu em seguida, *A ordem*, Agostinho será mais explícito ainda ao falar do papel que desempenha a filosofia no domínio da fé. A filosofia, enfatiza ele, não somente promove e fortalece a razão, mas também induz a não desprezar os mistérios da fé e, melhor ainda, ela ajuda a compreendê-los como devem ser compreendidos. Conseqüentemente, a verdadeira e genuína filosofia tem a função não somente de ensinar em que consiste o *princípio não principiado* de todas as coisas, mas também a de mostrar a grandeza do intelecto que nele permanece e os benefícios que dele redundam para a salvação do gênero humano (Cf. *De ord.*, 2006e, II, 5,16).

Ora, este auxílio que busca a fé na razão, nela tentando ampliar-se, iluminar-se e aprofundar-se, é um *leitmotiv* que, explícita ou implicitamente, recorre em quase todos os escritos agostinianos, mormente naqueles do primeiro período. Ademais, esta temática influenciará mais de um pensador medieval, em particular Anselmo de Aosta, ou Anselmo de Cantuária (1033–1109). Com efeito, o autor do posteriormente denominado “argumento ontológico” é enfático ao afirmar, já no final do primeiro capítulo do *Proslogion*: “Não busco compreender para crer, mas creio para compreender” (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*) (ANSELMO, 2002, p. 314). Trata-se da indagação da fé, que busca ampliar-se e, conseqüentemente, intensificar-se no e através do entendimento, ou da intelecção (*fides quaerens intellectum*).

³ Não se sabe exatamente se o antigo topônimo *Cassiciacum*, na Itália setentrional, região de Milão, se refere à localidade de Casciago, na atual província de Varese, ou àquela de Cassago, na província de Brianza.

Assim, tanto Anselmo quanto, antes dele, Agostinho se baseiam na famosa passagem de Isaías, segundo a qual: “A cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias. Se não o crerdes, não vos mantereis firmes” (Is 7,9).

Convém notar que, no *Livre-arbítrio* – obra que Agostinho começara a redigir no ano em que se preparava para deixar Roma (388) e que a terminará somente depois do retorno à África (394–395) –, ele acentua a distinção entre o *crer* e o *compreender*. Neste sentido, ele também admoesta sobre a necessidade de primeiramente crer nas “grandes e divinas verdades” que se desejam entende. Deste modo, o retor recorre não somente ao versículo de Isaías, acima citado, mas também aos Evangelhos segundo João e Mateus. Efetivamente, ao comentar a passagem: “Buscai e achareis” (Mt 7,7), Agostinho pondera que não se deve considerar “achado” aquilo que é crido sem ser conhecido; não se deve tampouco afirmar que alguém se torna apto a encontrar a Deus sem antes ter crido naquele que depois irá conhecer (Cf. *De lib. arb.*, II, 2,6). No entanto, já nos *Solilóquios*, composto em 387, o autor avançara a seguinte explicação: “Por isso, procuro compreender aquilo que sei, e não aquilo que creio. Entretanto, é talvez correto afirmar que tudo aquilo que sabemos, também o cremos; mas não é correto afirmar que tudo aquilo que cremos, também o sabemos” (*Solil.*, I, 3,8).⁴

Urge, porém, ressaltar que, no último livro que Agostinho escreveu como leigo, *A verdadeira religião* (389-391), vemos surgir, já no início da obra, um flagrante paradoxo com relação à filosofia, na medida em que o autor assinala à religião uma função e uma ordem superiores àquelas que atribui à investigação filosófica. De resto, a expressão “verdadeira religião” (*vera religio*) já se encontrava no *Apologeticum* de Tertuliano e no *Divinae Institutiones* de Lactâncio. De um lado, portanto, Agostinho define a *verdadeira religião* como sendo o caminho que conduz à vida feliz e pelo qual se reconhece a Deus como sendo o Princípio de todas as coisas. De outro lado, porém, ele vê na *verdadeira religião* o modo mais evidente de se descobrir o erro daqueles povos idólatras, “cujos sábios, que chamamos filósofos, possuíam escolas contrastantes umas com as outras e templos comuns entre si” (*De vera rel.*, I, 1). Mais categórico ainda se mostrará o autor quando, depois de mencionar explicitamente os nomes de Sócrates e Platão – cuja filosofia ele deve ter conhecido através da tradução de uns dois diálogos e, indiretamente, através de Cícero e do que havia sido traduzido de Plotino e de Porfírio – ele concluirá dizendo que aqueles filósofos não nasceram para demover os seus povos do prazer de venerarem os ídolos, nem tampouco para conduzi-los “ao verdadeiro culto do verdadeiro Deus” (*De vera rel.*, II, 2). Curioso também é vê-lo admoestar na mesma obra que, ao entrar num debate, o cristão deve preferir ter o coração pleno da verdade que ter a boca repleta do nome de Platão (Cf. *De vera rel.*, III, 5). Surpreendentemente, porém, e logo em seguida, isto é, ao concluir este longo discurso sobre as relações entre a religião cristã e a filosofia dos antigos gregos, o retor fará a seguinte ponderação: se aqueles homens do período clássico pudessem reviver e agir entre os cristãos, certamente descobririam a quem pertence a autoridade com a qual se pode vir em socorro dos homens e, “mudadas poucas palavras e expressões, tornar-se-iam cristãos, como o fez a maior parte dos platônicos da nossa época e daquela que acabou de transcorrer” (*De vera rel.*, IV, 7).

Já como bispo de Hipona, Agostinho compôs uma obra – *A doutrina cristã* – cuja redação se escalonara entre 396 e 426 e onde ele volta a abordar uma “grande questão” que Ambrósio de Milão já teria, em princípio, resolvido. Trata-se de uma acusação que haviam levantado os leitores de Platão, segundo a qual todas as máximas de Cristo teriam sido hauridas nos diálogos do filósofo grego. Para Agostinho, contudo, foi o inverso que se verificou, porquanto Ambrósio, após haver estudado a história das nações e descoberto que Platão, contemporâneo de Jeremias, fora ao Egito na mesma época em que lá também estivera o

⁴Esta passagem será reproduzida quase *ipsis litteris* em outro diálogo, *Do mestre* (*De magistro*), composto em 389, onde Agostinho declara: “Portanto, aquilo que compreendo, também o creio; mas não compreendo tudo aquilo que creio. Sei tudo aquilo que compreendo, mas não sei tudo aquilo que creio”. AGOSTINHO DE HIPONA. *Il Maestro*, XI,37. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani, 2006c.



profeta, sustentou que é mais provável terem sido as Escrituras a haverem influenciado Platão que, antes, ter sido o filósofo a havê-las inspirado. O próprio Agostinho reforça esse argumento ao lembrar que nem mesmo Pitágoras, cujos discípulos teriam ensinado a teologia a Platão, existia antes que existissem as Escrituras. Consequentemente, deduz o Bispo de Hipona, é mais condizente com a verdade afirmar que esses filósofos extraíram tudo aquilo que há de bom e de verdadeiro dos “nossos escritos”, de sorte que não se deve atribuir a Platão as máximas que Cristo teria pronunciado. “Crê-lo possível seria o cúmulo da insensatez” (*De doctr. chr.*, II, III, 28,43). É bem verdade que, na *Cidade de Deus* – escrito elaborado entre 413 e 426, Agostinho corrigirá o erro segundo o qual Platão teria sido contemporâneo do profeta Jeremias, pois, segundo ele, o autor da *República* nasceu cerca de cem anos depois que Jeremias escrevera suas profecias (Cf. *De civ. Dei*, VIII, 11). Contudo, este novo cálculo, que Agostinho tomara de empréstimo a Eusébio de Cesareia, se revela ele também inexato, pois, atendo-se ao testemunho do próprio Jeremias (*Jr* 25,3), sua vocação teria ocorrido por volta do ano 627 a. C., enquanto que Platão viveu entre 427 e 348/347 a. C. De resto, o próprio Platão não faz nenhuma referência a uma possível estada no Egito ou na África, embora algumas observações desenvolvidas nas *Leis* sobre a arte, a música, a aritmética e os brinquedos das crianças egípcias levam a concluir que se trata de um conhecimento obtido de maneira direta. Ajunte-se ainda que a ideia segundo a qual a filosofia, e as ciências profanas em geral, se originaram das Escrituras era uma ideia comum não somente a Agostinho, mas também a outros Padres da Igreja, tais como Clemente de Alexandria, Orígenes e Tertuliano.

Paradoxalmente, mais ou menos no início do Livro VIII da *Cidade de Deus*, Agostinho dirá que nenhum filósofo se aproximou mais dos cristãos do que Platão e seus discípulos. Melhor ainda, no parágrafo 11 do mesmo Livro VIII, o teólogo declara que a doutrina sobre Deus que sustentara Platão “é muito semelhante à verdade da nossa religião” (*De civ. Dei*, VIII, 11). Para Platão, enfatiza o autor: “O sábio é um imitador, um conhecedor e amante de Deus, e a participação em Deus lhe acarreta felicidade” (*De civ. Dei*, VIII, 5). Mais surpreendente ainda é constatar que, depois do encômio dirigido a Platão e aos platônicos, e após haver tecido toda uma crítica à teologia civil, ou política, assim como à teologia mítica, o Bispo de Hipona radicaliza de tal modo a semelhança entre a filosofia platônica e a religião cristã, a ponto de asseverar que não somente as teologias mítica e civil, mas também aquelas filosofias de caráter materialista devem ceder o lugar aos filósofos platônicos, porquanto foram eles “que ensinaram que o verdadeiro Deus é o autor das coisas, o iluminador da verdade e o dispensador da felicidade” (*Ibidem*). Devem ainda ceder-lhes o lugar aqueles outros filósofos que, com a mente voltada para o corpo e para as coisas sensíveis, passageiras, perecíveis, assinalaram à natureza princípios sensíveis, corpóreos, e não transcendentais. Quanto a Platão, a sua filosofia divisa em Deus o verdadeiro e Sumo Bem, de sorte que o filósofo é também um amante de Deus. A conclusão, portanto, não poderia ser outra, senão esta: “Já que a filosofia tende para a felicidade, quem ama a Deus é feliz, porquanto nele coloca sua fruição” (*De civ. Dei*, VIII, 8).

Numa série de homilias pronunciadas, provavelmente, a partir de 405 e intitulada *Comentário ao Evangelho segundo João*, Agostinho volta, mais uma vez, a cotejar a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”. Aqui também, ele afirma que nos livros dos filósofos se acham coisas análogas àquelas que serão expressas pelo próprio evangelista João. Assim, esses filósofos teriam vislumbrado, por exemplo, que Deus tem um único Filho, por meio do qual todas as coisas foram criadas (Cf. *Giov.*, Omelia 2,4). Imediatamente, porém, e de maneira paradoxal, o teólogo emite a ressalva, segundo a qual aqueles filósofos não quiseram, na sua “soberba sapiência”, agarrar-se à humildade de Cristo, isto é, àquela nave que os teria conduzido, pronta e seguramente, ao porto entrevisto (Cf. *Giov.*, 2005).

Um paradoxo semelhante, iremos encontrá-lo nas suas reflexões sobre a influência que exerceram os estoicos sobre o plano ético-epistemológico da tradição filosófica cristã. Assim, no Livro V da *Cidade de Deus*, ao comparar estes filósofos aos epicureus, o teólogo chama a atenção para o fato de que os estoicos consideravam a virtude enquanto virtude, isto é, tendo nela mesma a sua finalidade e a sua razão, que é

a felicidade e o bem supremo do homem. Inversamente, os epicureus se utilizavam da virtude como um meio para melhor usufruírem dos prazeres do corpo (*voluptatis corporalis*) (Cf. *De civ. Dei*, V, 20). Contudo, no Livro VIII da mesma obra, o autor irá atacar não somente os epicureus, mas também os estoicos, porquanto, na sua perspectiva, os pensadores da *Stoá* sustentavam que o fogo, isto é, um dos quatro elementos que compõem o universo visível, é dotado de vida, de sabedoria e da capacidade de construir o mundo e tudo aquilo que ele contém. É que, deduz o teólogo, julgavam os estoicos que o elemento ígneo era verdadeiramente um deus e, melhor ainda: “Os estoicos, e aqueles que se lhes assemelhavam, podiam representar somente aquilo que seus corações, ligados aos sentidos da carne, lhes permitiam fabular” (*De civ. Dei*, VIII, 5). Portanto, na perspectiva agostiniana, eles tinham dentro de si mesmos aquilo que não viam ou, para dizê-lo de outro modo, dentro de si mesmos imaginavam o que exteriormente haviam visto, mesmo se não o tivessem realmente visto. Mas, objeta o autor, aquilo que está diante de tal imaginação já não é corpo, mas um fantasma, uma semelhança (*similitudo*) de corpo. Quanto à faculdade pela qual o espírito vê esta semelhança, ela não é nem corpo nem imagem de corpo, de sorte que aquilo por onde se percebe e se julga o que é belo ou disforme é mais perfeito que o próprio fantasma que é julgado. Ora, sendo a própria mente que se revela como a faculdade essencial do homem e da alma racional em particular, ela não pode ser um corpo, pois nem mesmo a imagem (*similitudo*) do corpo, que é percebida e julgada pelo espírito como sendo um corpo, não é, propriamente falando, um corpo. Assim, conclui Agostinho: “A mente não é nem terra, nem água, nem ar, nem fogo, que são os quatro corpos considerados como os quatro elementos pelos quais vemos estruturado o mundo corpóreo” (Ibidem). Se o nosso espírito não é corpo – assim pondera o teólogo –, também Deus, enquanto criador do espírito, não é, absolutamente falando, um corpo. Para formulá-lo de maneira resumida, poderíamos, pois ajuntar: as coisas externas, percebidas pelos sentidos, são dotadas de configuração, de extensão e materialidade; as coisas fabuladas pela imaginação são dotadas de extensão e configuração visíveis, mas não de materialidade; já o espírito, ou a mente, se apresenta como uma função ou uma faculdade que percebe, que raciocina, que distingue e julga. Ela é, portanto, uma *coisa pensante*.

Conforme, pois, eu avancei logo no início destas reflexões e, mais precisamente, no resumo, as reações de Agostinho devem ser consideradas, do ponto de vista filosófico, a partir de dois planos principais: o plano ético e o plano ontológico-epistemológico. Com relação ao primeiro, ele se volta contra os epicureus e, nomeadamente, contra os estoicos, sobretudo no que diz respeito à concepção estoica da virtude: a virtude enquanto virtude, a virtude considerada por ela mesma e tendo nela mesma a sua própria finalidade. No que tange ao segundo plano, as suas dúvidas e as suas críticas têm como alvos específicos Platão e os chamados “filósofos platônicos”. Trata-se, pois, da visão platônica ou neoplatônica dos dois mundos, segundo a qual existe, de um lado, o mundo sensível e, conseqüentemente, mutável, caduco, não consistente e não autossuficiente; de outro lado, porém, existe o mundo espiritual e, por conseguinte, inascível, imarcescível, imutável e eterno. Como se sabe, esta doutrina dos dois mundos é caracteristicamente platônica e/ou neoplatônica, cujos pensadores Agostinho inclui sob a qualificação abrangente de “filósofos platônicos”. Mas quem, afinal de contas, são esses “filósofos platônicos” aos quais ele se refere nas *Confissões*, mas de maneira demasiadamente genérica? Tratar-se-ia dos pensadores do medioplatonismo ou, mais provavelmente, daqueles pertencentes à corrente, ou às correntes, neoplatônicas? Estaria, talvez, Agostinho se referindo aos diversos pensadores que presidiram à Academia de Platão?

Os “filósofos platônicos”

Certo é que deparamos nas *Confissões*, que ele redigira entre 397 e 401, uma afirmação que tem suscitado mais interrogações do que propriamente esclarecimentos: “Por intermédio de um homem cheio de orgulho desmesurado, tu (Deus) me proveste de alguns livros dos filósofos platônicos traduzidos do grego para o latim” (*Conf.*, VII, 9,13). É bem verdade que, nas mesmas *Confissões*, o autor menciona o nome do tradutor dos livros platônicos: Mário Vitorino (Cf. *Conf.*, VIII, 2,3). Todavia, as traduções dos

autores neoplatônicos que fizera este mestre de retórica, originário da África, convertido ao cristianismo e fundador de uma escola em Roma no tempo do imperador Constantino (337–361), não chegaram até nós. Supõe-se, contudo, que ele vertera para o latim alguns tratados essenciais das *Enéadas* e alguns escritos de Porfírio (234–c. 305), discípulo de Plotino.

O que, pois, teria Agostinho querido significar com o termo “platônicos” (*platoniorum*)? Teria sido – repita-se – toda a tradição platônica que o precedera? Convém notar que, além de Plotino e Porfírio, ele também menciona os nomes de Jâmblico, Apuleio, Hermes Trismegisto e, no *Contra os acadêmicos* – primeiro dos diálogos de Cassiciaco – já se encontra uma análise das temáticas fundamentais da Academia de Platão e uma crítica às tendências céticas que nela se introduziram através de pensadores que Agostinho nomeia explicitamente. Trata-se de Arcesilau de Pitane, Carnéades de Cirene, Filão de Larissa e Antíoco de Ascalão. Todavia, se a questão de saber quem são propriamente esses “filósofos platônicos” permaneceu, até hoje, uma incógnita e um desafio para os estudiosos de Agostinho, o outro problema sobre o qual eles se têm debruçado é o de decidir a quem finalmente tocara a prioridade dada pelo teólogo a esses pensadores: se ao próprio Plotino ou ao seu discípulo, Porfírio. Certo, já no diálogo intitulado *A vida feliz*, ele confessa haver lido “pouquíssimos livros de Plotino”, os quais, no entanto, parecem tê-lo inflamado de tal modo que ele não hesita em afirmar que eles manifestam uma verdadeira concordância com o que já haviam dito os autores sacros, em particular o apóstolo Paulo e o evangelista João (*De beata v.*, I, 4). Mas já no *Contra os acadêmicos*, este entusiasmo se fizera igualmente presente, porquanto, após haver destacado “a ilustre palavra de Platão que, em filosofia, é a mais pura e a mais límpida”, Agostinho assevera que esta palavra retornou em Plotino. De resto, aqui ele ajunta a seguinte elucidação: “Este filósofo, verdadeiramente platônico, foi de tal modo julgado semelhante ao mestre que se chegou a pensar que fossem contemporâneos. No entanto, entre os dois intercorre um grande lapso de tempo, de sorte que é lícito ver no segundo uma revivescência do primeiro” (*C. Acad.*, III, 18,41).

Não se deve, porém, esquecer que todo o entusiasmo do teólogo recai, em último instância, sobre Platão, e não sobre Plotino que, segundo o próprio Agostinho, se apresenta, por assim dizer, como o receptor e transmissor daquela luz que emanou do próprio mestre. De resto, ao se referir ao platonismo agostiniano, mais apropriado seria especificar que se trata do neoplatonismo, porquanto o platonismo que o autor da *Cidade de Deus* conheceu foi, muito provavelmente, aquele veiculado pelas *Enéadas* e, em particular, por alguns tratados que Mário Vitorino teria traduzido desta obra. Assim, os escritos neoplatônicos com os quais Agostinho se familiarizou devem ter sido aqueles que circulavam a partir da versão de Mário Vitorino e de outros pensadores neoplatônicos do chamado “Círculo de Milão”. Tratava-se de um grupo de pensadores que se tinham associado a Ambrósio e a Simpliciano, que o sucederia na sede episcopal de Milão em 397. Elucidativo a este respeito é o testemunho do próprio Agostinho nas *Confissões*:

Dirigi-me, pois, a Simpliciano, que, na concessão da graça, era pai do bispo Ambrósio e por ele amado como verdadeiramente um pai. Quando lhe descrevi as peripécias dos meus extravios, mencionei a leitura de alguns livros dos filósofos platônicos, traduzidos para o latim por Vitorino, que fora retor em Roma e depois, conforme eu ouvi falar, morrera como cristão. Ele então se congratulou comigo por não me ter deparado com os escritos de outros filósofos, onde pululam falácias e enganos “segundo os elementos deste mundo”. Nos platônicos, ao invés, se insinua de muitas maneiras a ideia de Deus e de seu Verbo. Em seguida, para exortar-me à humildade de Cristo, escondida aos sábios e revelada aos pequeninos, evocou a memória do mesmo Vitorino, com quem mantivera estreita familiaridade enquanto se encontrava em Roma. (*Conf.*, VIII, 2,3)

Como se pode constatar a partir dessa passagem, os pensadores que lera Agostinho na tradução de Mário Vitorino eram simplesmente designados pela expressão: “filósofos platônicos”. Deve-se, contudo, relevar o fato de que, além de Platão, Agostinho também nutria uma grande admiração *vis-à-vis* de Porfírio, de modo que é igualmente lícito perguntar-se: quem, afinal de contas, mais o influenciou? Teria sido o próprio Platão, apesar dos poucos e fragmentários diálogos que, naquela época, se achavam traduzidos

para o latim? Teria sido Plotino ou, o que é mais provável, o autor da *Vida de Plotino*, isto é, Porfírio? Neste sentido, não se deve negligenciar o fato de que, na *Cidade de Deus*, e após haver enaltecido Marcos Terêncio Varrão (116–27 a. C.) como “o mais douto dentre os romanos” (*doctissimus Romanorum*), Agostinho ajunta, sob a forma de ressalva, que Porfírio é “o mais douto dentre os filósofos” (*doctissimus philosophorum*) (*De civ. Dei*, XIX, 22).

Este e outros elogios que tece Agostinho em torno de Porfírio levaram recentemente alguns estudiosos, tais como Pierre Hadot, Goulven Madec e Heinrich Dörrie, a deduzirem que o primado recai, em última instância, sobre o discípulo de Plotino. Seria nele que, finalmente, Agostinho teria haurido a influência neoplatônica que caracteriza seus escritos em geral e seus primeiros diálogos em particular. Uma das razões evocadas por esses autores consiste em que, tendo sido as *Enéadas* redigidas num estilo denso, cerrado, repleto de pressupostos e desdobramentos conceituais, as suas teses e seus enunciados básicos teriam sido apropriados principalmente por um círculo restrito de iniciados naquelas doutrinas. Quanto a Porfírio – argumentam esses mesmos autores – o seu estilo é amplo, direto, discursivo e claramente ordenado, o que não acarretaria problemas para uma tradução em latim e, conseqüentemente, para uma maior difusão das suas doutrinas. O próprio Agostinho confessa que não era apto a ler textos em língua grega – pelo menos no primeiro período de sua formação –, de modo que as obras neoplatônicas que lhe eram familiares deviam limitar-se àquelas traduzidas pelos pensadores neoplatônicos do “Círculo de Milão”. Em contrapartida, levando-se em consideração a genialidade do autor das *Confissões*, não se deve negar que algumas questões mais específicas reenviam imediatamente a fontes plotinianas, o que nos induz a supor que Agostinho deva realmente ter conhecido de maneira mais direta certos tratados essenciais, tais como aqueles referentes ao belo, às três hipóstases originárias, à unidade do mundo inteligível e à providência.⁵ Continua, porém, insolúvel o problema de saber quais foram precisamente as traduções dos tratados das *Enéadas* que se achavam então disponíveis, inclusive aquelas que teria realizado o mestre de retórica, Mário Vitorino. Não é também impossível o fato de que teriam sido somente estas as traduções de que Agostinho dispunha. Mas não se deve tampouco excluir a suposição de que aquelas doutrinas poderiam ter sido inspiradas por alguns escritos de Porfírio, nos quais se encontram vestígios de formulações típicas deste pensador quanto a uma teologia negativa, ou apofática. Sabe-se, com efeito, que a teologia apofática se encontra não somente em Dionísio Areopagita, mas também em Agostinho, pois ambos são tributários da tradição neoplatônica, que acentua as realidades inteligíveis, transcendentais, indeterminadas e, portanto, inapreensíveis. Com relação ao Uno, por exemplo, nele ainda não existe nenhuma divisão, porquanto ele é indeterminado e, melhor ainda, é a potência de todas as coisas, de sorte que dele se pode tudo afirmar e tudo *negar* (Cf. ALMEIDA, 2012, p. 86). Sem embargo, a teologia agostiniana é também marcada por uma maneira positiva, ou catafática, de se referir a Deus, na medida em que Deus se apresenta, na sua perspectiva, como a unidade de todas as formas e o princípio de toda beleza.

Conclusão

Isto nos permite deduzir que a dialética do negativo e do positivo se revela, nos escritos agostinianos, através das metáforas do amor e, por excelência, através do mistério da encarnação. É o que se verifica, por exemplo, no Livro Sétimo das *Confissões*, onde o teólogo equipara as intuições desenvolvidas pelos “livros platônicos” àquelas que se encontram nas Escrituras e, mais precisamente, no Prólogo do Evangelho segundo João e na epístola aos Filipenses, do apóstolo Paulo. É, pois, nestes termos que o Bispo de Hipona inicia o parágrafo 14, capítulo 9, Livro Sétimo, das *Confissões*: “Assim encontrei escrito naqueles livros (os “livros platônicos”) que o Verbo Deus nasceu não da carne, não do sangue, não da

⁵ Nas *Enéadas*, essas doutrinas se acham respectivamente nos tratados I 6 (1); V 1 (10); VI 4-5 (22-23); III 2-3 (47-48). Cf. PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004. Para um resumo das questões relativas às fontes do platonismo, ou neoplatonismo, de Agostinho, veja HORN, Christoph. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, p. 25-27.



vontade do homem nem da vontade da carne, mas de Deus. Todavia, não encontrei escrito naqueles livros que *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*” (Conf., VII, 9,14).

Note-se que Agostinho é peremptório ao afirmar, com relação à revelação joanina: “Todavia, não encontrei escrito naqueles livros que *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*” No entanto, ele havia previamente estabelecido uma equivalência entre os “livros platônicos” e os livros das Escrituras. Melhor ainda: no parágrafo anterior, ele fizera expressamente corresponder o Prólogo do Evangelho segundo João aos livros dos “filósofos platônicos”:

Ali (nos livros dos “filósofos platônicos”) eu achei escrito, se não com as mesmas palavras, mas com um sentido absolutamente igual e com o apoio de muitas e variadas razões, que *no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam.* (Conf., VII, 9,13).

Sabe-se, contudo, que, tanto em Plotino quanto em Platão, não se encontra o conceito de criação nos termos em que ela foi concebida e elaborada pela doutrina cristã, isto é, uma *criação do nada*. Certo, na passagem acima citada, Agostinho não acrescenta aos versículos do Evangelho a noção de uma *creatio ex nihilo*. Não se pode tampouco negar que, no *Timeu*, já se acha presente a ideia de uma criação do mundo, embora não se trate propriamente de uma *criação*, mas de uma dinâmica pela qual o Demiurgo plasma, modela e exorna este mundo a partir dos paradigmas que ele próprio contempla.

Causa-nos, todavia, surpresa ler na última obra de Agostinho, as *Retratações*, redigida entre 426 e 427, a seguinte autocrítica: “Não me agradam tampouco os elogios que eu dirigi a Platão, aos Platônicos e aos Acadêmicos, elogios que não se deviam fazer a ímpios, mormente àqueles de cujos grandes erros é preciso defender a doutrina cristã” (AGOSTINHO, 1950, XII, p. 283). A partir destas últimas considerações – e do que se pôde constatar ao longo destas reflexões –, não nos resta senão deduzir e afirmar que, mais do que em Platão e nos “filósofos platônicos”, Agostinho baseia a sua perspectiva teológica fundamental em toda a tradição cristã que o precedera, tanto na tradição que procede do Antigo Testamento, quanto, e principalmente, naquela que deriva do Novo Testamento e dos outros Padres da Igreja.



Referências bibliográficas

- AGOSTINHO DE HIPONA. 2005. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006a. *Contro gli Accademici*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006b. *Il libero arbitrio*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006c. *Il Maestro*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006d. *La vita felice*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006e. *L'Ordine*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006f. *Soliloqui*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 1997. *La vera religione*. Milano: Rusconi.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 1989. *La dottrina cristiana*. Milano: Paoline.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2000. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2002. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 1950. Œuvres de Saint Augustin, 12 v. *Les révisions*. Paris: Desclée de Brouwer, XII.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. 2012. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola.
- ANSELMO DE AOSTA. 2002. *Proslogio*. Milano: Bompiani.
- ARISTÓTELES. 1986. *La métaphysique*. 2 v. Paris: Vrin
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). 1985. São Paulo: Paulus.
- HORN, Christoph. 2005. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino.
- JUSTINO MÁRTIR. 1995. *Dialogo con Trifone ebreo*. Milano: Rusconi
- PLATÃO. *La République*. 2004. Paris: GF Flammarion
- PLOTINO. *Enneadi*. 2004. Milano: Bompiani
- TERTULIANO. 2002. *Contro gli eretici*. Roma: Città Nuova