

**FACULDADE DE SÃO BENTO**  
**LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**ALDA MARIA S. DE SOUZA**

**AGOSTINHO PARA ALÉM DO REFERENCIAL NEOPLATÔNICO:**  
**A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO**

**SÃO PAULO/SP**

**2016**

**FACULDADE DE SÃO BENTO**  
**LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**AGOSTINHO PARA ALÉM DO REFERENCIAL NEOPLATÔNICO:**  
**A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO**

**ALDA MARIA S. DE SOUZA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura da Faculdade de São Bento como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciatura Plena em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Gracioso.

SÃO PAULO/SP

2016

ALDA MARIA S. DE SOUZA

**AGOSTINHO PARA ALÉM DO REFERENCIAL NEOPLATÔNICO:  
A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura da Faculdade de São Bento como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciatura Plena em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Gracioso.

Monografia defendida e aprovada pela

Comissão julgadora em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

Membros da Comissão Julgadora:

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Ao Instituto: Filhas da Pobreza do Ssmo. Sacramento, ao Mosteiro de São Bento na pessoa de D. Abade Mathias Tolentino e aos meus pais, com profunda gratidão.

## Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a Deus, autor e consumidor da minha fé, pela sua divina providência que sempre me acompanha, e todos que nomearei fazem parte desta cadeia do amor divino em minha vida. Aos meus pais que também são frutos desta mesma providência, por terem me educado na fé e transmitido valores não somente naturais, mas valores autotranscendentes, que nortearam e continuam norteando o solo de minha vida.

Ao Instituto religioso ao qual pertenço: Filhas da Pobreza do Santíssimo Sacramento, na pessoa da Ir. Maria dos Anjos, nossa ministra geral, que desde o início me apoiou nesta caminhada dos estudos, frente a tantos desafios que enfrentamos institucionalmente para solidificar nossa formação.

Aos professores da Faculdade São Bento, verdadeiros mestres aqui quero citar especialmente o prof. Joel Gracioso (orientador) que me inspirou a estudar Santo Agostinho, bem como todos os professores de filosofia; homens comprometidos com a verdade, que ao longo deste percurso, foram como raios desta luz divina, a reacender a lâmpada não somente no intelecto, mas também do meu coração para contemplação da verdade, tão buscada, desejada e amada. A faculdade de São Bento, na pessoa de Dom Matias Tolentino que desde o início favoreceu-me com a oportunidade de ingressar na referida faculdade, local não somente de desenvolvimento intelectual, mas, sobretudo espiritual.

Aos queridos amigos aos quais convive neste período e que também foram sinais de referência nas discussões em sala de aula, nos grupos de estudos e no tempo de convivência no decorrer do curso: as irmãs passionistas (a quem devo muita gratidão), as irmãs pequenas missionárias, aos monges, aos dominicanos, seminaristas, ao Serginho, Ir. Ana Paula, co-irmã fraterna e ao Sr. Ismael Pontes pela correção do trabalho.

*“E procurava o caminho para adquirir força que fosse conveniente para eu fruir de ti, e não encontrava, enquanto não abraçasse o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, que é, acima de todas as coisas, Deus bendito por todos os séculos, o qual me chamava e dizia: Eu sou o caminho, a verdade e a vida, e o alimento que eu era incapaz de tomar, misturado à carne, porque o Verbo se fez carne, para que a tua sabedoria, por meio da qual fizeste todas as coisas, amamentasse a nossa infância. Eu não seguia humilde o humilde Jesus como meu Deus, nem sabia de que coisa podia ser mestra a sua fraqueza.”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup>AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 307

## RESUMO

Compõe esta monografia um paralelo entre o pensamento agostiniano e neoplatônico, suas convergências e dissensões; especificamente no que diz respeito à visão do filósofo Hiponense sobre a necessidade de um mediador, frente ao paradoxo vivenciado pelo homem na busca e posse da Verdade. Trata-se de um estudo introdutório, que envolve a metafísica e antropologia neoplatônica *versus* agostiniana. Suas implicações que perpassam a vida do santo nos darão luzes para compreender as bases que se solidificam no percurso de sua conversão intelectual e religiosa, que culminará no Cristo Mediador, solucionando o hiato existente entre divino e o humano. O tema será cerceado a partir do contraponto entre os dois pensadores, que apresenta como discussão as vertentes até então irremediáveis, tais como: fé e razão, humano e divino, exterior e interior, mutável e imutável, sensível e inteligível, corpo e alma, pecado e graça, orgulho e humildade. Que segundo Agostinho, tais aporias encontrarão sua fruição e ordem no *Logos* eterno do Pai, ou seja, em Cristo encarnado Mediador entre Deus e os homens.

**Palavras-Chave:** Agostinho. Mediador. Neoplatonismo. Verbo encarnado. Inteligível. Verdade.

## ABSTRACT

This monograph is composed of a parallel comparison of Augustinian and Neoplatonic thought, their convergences and dissensions; specifically in relation to the vision of the Philosopher of Hippo on the need for a mediator before the paradox that man lives in the search and possession of Truth. The study at hand is introductory, involving Neoplatonic *versus* Augustinian metaphysics and anthropology. Its implications, which pervade the life of the saint, will illuminate us to be able to comprehend the foundations that are solidified during the itinerary of his intellectual and religious conversion, which will culminate in the Christ Mediator, solving the abyss existent between the human and the divine. The theme is closed with a counter position of the two philosophers, presenting as a discussion the two directions that seem until this point irreconcilable, such as faith and reason, human and divine, exterior and interior, mutable and immutable, sensible and intelligible, body and soul, sin and grace, pride and humility. According to Augustine, these contradictions will find their fruition and order in the eternal *Logos* of the Father, that is, in Christ incarnate, Mediator between God and men.

**Keywords:** Augustine. Mediator. Neoplatonism. Incarnate Word. Intelligible. Truth.

---



## RESUMEN

Esta monografía contiene una comparación entre el pensamiento agustiniano e el neoplatonismo, sus coincidencias y oposiciones, particularmente en la visión del filósofo Hiponense cuando trata sobre la necesidad de un mediador, ante la paradoja vivida por el hombre que está en la búsqueda y posee la verdad. Se trata de un estudio introductorio, que envuelve metafísica y antropología neo-platónica *versus* agustiniana. Sus implicaciones que sobrepasan la vida del santo nos dan luces para comprender las bases que se solidifican en el camino de su conversión intelectual y religiosa, que culminara en Cristo Mediador, reparando la abertura (hiato) existente entre lo divino y lo humano. El tema será abordado a partir de dos pensadores, que presentan como discusión las vertientes hasta entonces irremediabiles, tales como: fe y razón, humano y divino, externo e interno, mutable e inmutable, sensible e inteligible, cuerpo y alma, pecado y gracia, orgullo y humildad. Que según San Agustín, en tales dificultades se encuentra su función y orden en el *Logos* eterno del Padre, quiere decir en Cristo encarnado Mediador entre Dios y los hombres.

**Palabras Claves:** Agustín. Mediador. Neoplatonismo. Verbo Encarnado. Inteligible. Verdad.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2</b>	<b>IMPORTANCIA DO ESQUEMA NEOPLATÔNICO PARA O PENSAMENTO AGOSTINIANO</b> .....	14
2.1.1	ELEMENTOS CONVERGENTES ENTRE O PENSAMENTO AGOSTINIANO E NEOPLATÔNICO.....	15
<b>2.1.1</b>	<b>Três essencialidades ou hipóstases divinas</b> .....	20
2.1.1.1.	Panorâmica da antropologia neoplatônica <i>versus</i> antropologia agostiniana....	23
2.1.1.2	Antropologia neoplatônica.....	24
2.1.1.3	Antropologia agostiniana.....	31
<b>3</b>	<b>A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO NA RELAÇÃO DO HUMANO COM O DIVINO</b> .....	39
3.1	A TOTAL TRANSCENDÊNCIA DE DEUS O FAZ INATINGÍVEL AO HOMEM.....	39
3.1.1	<b>A humildade do Verbo feito homem</b> .....	41
3.2	O MEDIADOR NO PROCESSO DESCENCIONAL DE DEUS AO HOMEM.....	44
<b>3.2.1</b>	<b>Vestígios da Trindade nas criaturas</b> .....	44
3.2.1.1	Processo de adequação do homem na Trindade Criadora por meio do Verbo Encarnado.....	46
3.3	O MEDIADOR COMO PONTO DE ENCONTRO DO DIVINO COM O HUMANO.....	49
<b>3.3.1</b>	<b>O contraste do divino com o humano e as conseqüências da queda do <i>Primitus homo</i></b> .....	49
3.3.1.1	O orgulho dos platônicos e a humildade de Cristo.....	51
3.3.1.1.1	<i>O Verbo como eficaz Mediação (ponto médio - mediatas)</i> .....	53
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	57
	<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	60

## 1 INTRODUÇÃO

A experiência humana fundamental, normalmente associada com a experiência religiosa, foi precisamente o enfoque principal, ou ainda a raiz em que o pensamento agostiniano se apoiou por tratar-se de um filósofo que testemunhou um dos sentimentos mais profundos que experimenta um homem em sua existência. Graças a sua genialidade temos acesso ao seu pensamento através da infinidade de obras por ele escritas. Dentre outras grandes obras que citaremos a fim de cercar o tema do nosso trabalho, tais como *De Trinitate*, *Civitate Dei*, *De Vera Religione*, a nossa pesquisa terá como eixo central as suas *Confissões*, obra composta por 13 livros no ano de 399, conhecido como um livro autobiográfico, porém, de um teor filosófico elevadíssimo; é considerado como uma das obras mais lidas e estudadas até o século XX. Nela Agostinho escreve sobre sua vida, fazendo referência as suas fraquezas e ao percurso por ele experienciado para chegar à Verdade tão buscada, ou seja, a Verdade acerca dele mesmo que desembocará na Verdade em si, que é Deus mesmo.

O problema que versaremos tem como ponto de partida duas grandes posições que se entrecruzam no tocante ao dilema vivenciado pelo ser humano em todos os tempos, que é o paradoxo do *homem* em sua composição corpo e alma e a grandeza de *Deus* em sua dimensão divina e humana; frente à inquietude vivenciada pelo ser humano de retornar ao Criador, saindo das contingências da vida para o universal e Absoluto. Para tanto, examinaremos a tensão vivenciada por nosso filósofo Agostinho no seu caminho de conversão; perpassando pela conversão intelectual quando se dá conta da inteligibilidade e imutabilidade de Deus, e da descoberta do homem interior, através do contato com o neoplatonismo. Entretanto, depara-se também com a condição de sua alma que, ferida pelo pecado, necessita voltar à beleza perdida trilhando um caminho primeiro de humildade, a fim de abraçar a Verdade e a felicidade ardentemente desejadas; pois reconhece que somente o conhecimento da alma e de Deus são insuficientes para fazer a alma chegar ao seu fim último.

Para refletir sobre os conteúdos presentes nessa problemática, fiaremos nossa pesquisa precisamente no *Livro Sétimo das Confissões*, que narra o encontro de Agostinho com os neoplatônicos, como momento culminante de sua conversão intelectual. No referido capítulo analisaremos as influências que esse pensamento teve sobre a vida do hiponense, suas convergências e contradições, pois se, por um lado, Agostinho se coloca em uma

comunhão de princípios, quando reconhece que o contato com os platônicos o possibilitou passar das coisas sensíveis às inteligíveis, do mutável ao imutável, do contingente ao necessário e do particular ao universal; por outro, a relação entre o homem e Deus não encontra solução viável, somente usando o critério da razão; tais inferências nos levam a contemplar a Pátria, mas não possibilita o acesso a mesma, pois tal acesso somente se manifesta na encarnação do Verbo, que, sendo igual ao Pai, aniquilou-se tomando a forma de escravo, fazendo-se obediente até a morte.<sup>2</sup>E com isso possibilitando ao homem o influxo de sua graça, ou seja, recuperando o movimento que ordena e vincula novamente o homem a Deus no exercício de uma vontade livre.

O pensamento de Agostinho vai além do neoplatonismo, pois no seu percurso filosófico-cristão enxerga não somente pelos olhos da razão, mas, sobretudo, com os olhos da fé e o auxílio da graça a possibilidade de uma mediação entre o homem e Deus, que lhe favoreça um espaço de relação. Nessa perspectiva, a fé desempenha um papel propedêutico na vida do hiponense, que tem como finalidade preparar a inteligência e dispor o espírito como um ato de humildade para conhecer a Verdade. Verdade esta que nos aponta para uma mediação pessoal de um mediador que pertença ao “aqui” e ao “lá” da realidade. Contudo, tal relação restaurada pelo Cristo mediador não é apenas uma relação epistemológica acerca da sua existência, mas uma relação de amor, que une novamente o que estava separado.

Todavia, a realidade de conflitos e inquietudes presentes no coração humano provém de um laço ontológico entre Deus e o homem, que o chama na consciência, por isso é intrínseco à alma, e da mesma qualidade da alma a atração pelo imaterial; há no ser humano uma capacidade de contemplar e reconhecer o belo da virtude, por exemplo, da justiça, da coragem, isto é, há uma nostalgia que inquieta e impulsiona o homem ao transcendente – a Verdade, a Eternidade: “..., porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.<sup>3</sup>”. Contudo, em contraposição o ser humano encontra-se disperso na exterioridade das coisas sensíveis, preso à temporalidade e às paixões; esse estado médio da alma, de encontrar-se entre o transcendente e o corpóreo, deveria submetê-la Àquele que lhe comunica vida, porém tal desordem a lança nas coisas inferiores, no conhecimento do sensível, afastando-a cada vez mais de sua identidade, lançando fora a sua essência mais íntima, ou seja, a imagem de Deus. Esse meio que nos separa e desfigura a beleza da alma é o

---

<sup>2</sup>Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, VII, IX, 14.

<sup>3</sup>*Ibid.*, I, I, 1.

pecado, e essa enfermidade somente será sanada pelo mediador que nos reconcilia: Jesus Cristo.

A razão natural do homem pode lançar asserções sobre a moral, a ética e sobre a perfeição, como fizeram os filósofos ao longo da história. E alguns podem até chegar mais longe em suas inferências acerca da Verdade inteligível, como fizeram os platônicos. Entretanto, a questão paradoxal apresentada por Agostinho somente encontrará um caminho efetivo no Verbo encarnado, que é modelo perfeito do Pai, Princípio ordenador de todas as coisas criadas; e ao mesmo tempo, como afirma o hiponense: o homem Cristo Jesus.<sup>4</sup>

Dentro dessa perspectiva, a questão central do nosso trabalho se debruçará sobre a travessia e/ou passagem de Agostinho, que, embora não tenha se detido, a um único momento, o ponto mais alto, sem dúvida, se expressa na passagem do neoplatonismo ao cristianismo; dos livros dos “platônicos” aos escritos de Paulo, e especificamente do exercício puro da razão à humildade do Verbo em sua encarnação.

É nesse movimento de superação de si que está ligada a conversão do filósofo descrita em suas *Confissões*, e que buscaremos trabalhar nos capítulos que se seguem. Para tanto, faz-se necessário versarmos antes sobre a metodologia filosófica agostiniana, que, segundo Brachtendorf, se difere de outros pensadores, pois seu modo de pensar se esquia de esquematizações simples, justamente porque ele segura na mão todos os fios de seu pensamento ao mesmo tempo, de modo que pode, a partir de um tema, lançar pontes para muitos outros. Mas o estilo de composição de Agostinho não demonstra fraquezas lógicas, mas sim forças sistemáticas, especialmente pela peculiaridade de vincular temas aparentemente desvinculados.<sup>5</sup> Não é a toa que Agostinho conseguiu, a partir de sua própria experiência, trabalhar as supostas oposições: alma e corpo, matéria e espírito, contingente e necessário, imanência e transcendência, divino e humano, soberba e humildade, pecado e graça, e encontrar um ponto médio que traria a unidade e a ordem para tais polaridades.

São precisamente essas questões intrigantes à existência humana que trataremos como reflexão em nosso trabalho, que se segue da seguinte forma:

Trabalharemos basicamente em dois capítulos, na busca de fazermos um contraponto entre os dois pensadores: Plotino e Agostinho. Porém, fazendo menção à

---

<sup>4</sup>*Ibid.*, VII, XVIII, 24.

<sup>5</sup>BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. 1. Ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 13.

resposta que o agostinianismo traz para além do esquema neoplatônico, ou seja, a necessidade do mediador, que sana o hiato existente entre o homem e Deus.

O primeiro capítulo é composto de três seções, no qual será acentuada uma reflexão mais aprofundada no pensamento neoplatônico, a fim de evidenciarmos o caminho percorrido por Agostinho e ao mesmo tempo sabermos por que motivo essa tradição filosófica foi impactante em sua trajetória. Para tanto, faremos uso do *Tratado das Enéadas* de Plotino, mais precisamente do *Tratado Sobre o Belo*, a fim de clarificar a ideia sobre a metafísica dos degraus, bem como os processos: de degradação dos seres e graduação no caminho ascensional da alma na visão de Plotino, tomando como base a dinâmica interna das hipóstases divinas. A seguir faremos uma panorâmica sobre a antropologia neoplatônica e agostiniana, que nos servirá como chave de leitura para todo o trabalho.

No capítulo seguinte prosseguiremos com o eixo temático do nosso trabalho com o papel do Cristo Mediador, que também se divide em três seções. Na primeira seção procuramos analisar as duas vertentes contrapostas em nosso estudo, refletindo sobre a transcendência de Deus que o faz inatingível ao homem, e ao mesmo tempo a humildade do Verbo que se faz carne; para em seguida evidenciar o processo descensional de Deus, a fim de compreendermos que somente a relação descendente do uno em direção ao múltiplo é justificável, é o Criador que se dá as criaturas no tempo, através do Filho que congrega, integra e adapta todas as realidades criadas. A terceira seção versa sobre o mediador como ponto de encontro do divino com o humano; para tal o texto dará luzes à polaridade, que tem como cerne a separação de todo o gênero humano para com Deus em Adão, e o papel de Cristo que, recriando-o, vincula-o novamente a Deus. Em seguida, caminhando sempre à luz do itinerário seguido por Agostinho, veremos, a partir do orgulho dos platônicos e da humildade de Cristo, como o hiponense afasta-se dos platônicos, a fim de aderir à humildade de Cristo como ponte segura. Por fim, versaremos sobre a conclusão, que mostrará porque o Verbo encarnado é uma eficaz mediação, e porque somente em Cristo a ordem primeira é restaurada.

## 2 IMPORTÂNCIA DO ESQUEMA NEOPLATÔNICO PARA O PENSAMENTO AGOSTINIANO

Há uma fase na vida de Agostinho em que ele se encontra com o expoente pagão do pensamento platônico: isso se dá em Milão, sociedade brilhante onde, segundo Peter Brown, as obras dos filósofos gregos eram lidas pelo clero da Igreja milanesa e pelos grandes senhores de terras, em vivendas com vistas para os Alpes. Tais homens costumavam estudar a filosofia ressurgida de Platão, que era um dos grandes clássicos estudados na filosofia da época.<sup>6</sup>

Neste capítulo, discorreremos sobre alguns aspectos que, de uma forma ou de outra, despertaram em Agostinho o desejo pelo transcendente, a partir de uma conversão intelectual, ou seja, através do encontro com o neoplatonismo. Na primeira seção, contemplaremos alguns pontos do pensamento plotiniano que confluem com o pensamento de Agostinho, especificamente ao que se refere à transcendência, como o lugar da verdade, que se contrapõe ao sensível, denominado pelos neoplatônicos como lugar do erro e do engano. Na segunda seção, abordaremos a centralidade desse referencial filosófico-pagão, bem como as contribuições e contradições refletidas e analisadas por Agostinho, que o auxiliaram na compreensão do mistério trinitário, a saber: as três hipóstases divinas. Na sequência, procuraremos mostrar uma panorâmica mais aprofundada e pontual sobre a condição do homem frente aos desafios do autoconhecimento, ou ainda, do retorno da alma para Deus, perpassando as graduações do caminho, tendo como substrato o contato com o neoplatonismo e analisando o dinamismo interno das hipóstases, suas vias de intersecção e de cisão. Para analisar a relação encontrada nas duas linhas de pensamento no que diz respeito ao percurso realizado por Plotino e, no primeiro momento, por Agostinho, tomaremos como pano de fundo o *Tratado Sobre o Belo*, que nos ajudará a refletir sobre o desejo/atração que o homem tem pelo belo, que o impulsiona na busca do *Logos* ordenador. A referida seção buscará descrever a gênese que configura todo o quadro de obstáculos encontrados por Agostinho durante esse percurso, que se tornará posteriormente numa metafísica da experiência interior.

---

<sup>6</sup>Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 85.

## 2.1 ELEMENTOS CONVERGENTES ENTRE O PENSAMENTO AGOSTINIANO E O NEOPLATÔNICO

Platão nos oferece o itinerário da primeira grande ascensão metafísica que nos legou a filosofia ocidental.<sup>7</sup> Sua filosofia é, pois, voltada para o mundo inteligível, assim denominado como o lugar da Verdade (a transcendência do mundo das Ideias – horizonte natural da alma), ao qual o mundo sensível se contrapõe como o lugar do erro, do engano. Em seus diálogos se percebe uma *paideia* que culmina na dialética, na qual a expressão do *logos* é tida como uma ciência rigorosa (*episteme*).<sup>8</sup> O próprio Agostinho reconhece essa herança, quando pontua a diferença dos platônicos com relação aos outros filósofos, numa espécie de elogio:

Compreenderam os platônicos, a quem vemos, não imerecidamente, antepostos aos demais, em glória e fama, que nenhum corpo é Deus. Por isso transcenderam todos os corpos em busca de Deus. Compreenderam, além disso, que o mutável não é supremo Deus. Entenderam também que toda espécie, de qualquer modo mutável, graças à qual todo ser é o que é, seja qual for o modo, e seja qual for a natureza, não pode proceder senão de quem verdadeiramente é porque é inmutavelmente. De tal modo deduziram que o corpo do universo inteiro, suas formas, qualidades [...] não pode proceder senão de quem simplesmente é. [...] Por causa da imutabilidade e simplicidade, entenderam que ele fez todas as coisas e não pôde ser feito por ninguém. Consideraram que tudo quanto existe é corpo ou é vida, inteligível. Por isso antepuseram a espécie inteligível à sensível. Chamamos sensíveis as coisas que podem ser sentidas pela vista e pelo corpo; inteligíveis as que podem ser entendidas pela vista da inteligência.<sup>9</sup>

O texto supracitado explica a construção filosófica estabelecida com um dos mais importantes interlocutores de Agostinho que, sob este campo de leitura (neoplatônica), detecta uma divisão que se molda não somente em seus escritos, mas, sobretudo, em sua vida. Tal influência culminará em uma nova compreensão de mundo, visto a supremacia dos platônicos em reconhecerem que o princípio da natureza está no incorpóreo e não nos elementos da própria natureza, como acreditavam os filósofos pré-socráticos. Os platônicos souberam separar muito bem o sensível do inteligível, reconhecendo que este julga aquele, quer na sua beleza corporal, quer na forma de sua figura; além disso, reconheceram que o mutável pode aumentar ou diminuir em grau, carecendo de mais ou menos forma, e que essa variação de formas testemunha a necessidade de algo que seja a espécie primeira e incomparável. Assim,

<sup>7</sup>VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia Platônica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 72.

<sup>8</sup>*Ibid*, p. 19.

<sup>9</sup>AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012, VIII, VI.



os platônicos, conclui Agostinho, puderam conhecer a Deus, por meio dos olhos da inteligência, elevando-se dos seres corpóreos ao princípio do qual dependem, como aprofundaremos mais tarde.

Mesmo tendo Platão vivido (427-347 a.C) antes de Agostinho, toda questão a ser discutida ou refletida sempre encontrava o seu expoente nas considerações de suas obras; que fundamentalmente falava da imutabilidade da alma, de uma realidade suprassensível e imaterial. Tendo Agostinho contato com suas obras, com ele isso também não foi diferente, embora o desfecho desse desdobramento tenha causado no pensamento agostiniano um distanciamento que progressivamente desencadeou uma cisão. O hiponense considera haver um gérmen da verdade na filosofia platônica, mas reconhece que sua racionalidade, ou melhor, sua soberba o tenha desviado do princípio de todas as coisas, como veremos mais tarde. Porém, sua trajetória filosófica evidencia o percurso trilhado por Agostinho, que não se fechou em um fixismo estéril ou em um culto cego do passado, mas tratou de analisar esses escritos de forma progressiva e criadora, como deve ser todo pensamento autenticamente filosófico.

Aqueles que se denominavam seguidores de Platão recebiam o nome de “neoplatônicos”, e entre eles chamavam-se de *platonici* (platônicos). É certo que para Agostinho o grande acento recai mais precisamente em Plotino e Porfírio, considerados as grandes figuras do neoplatonismo, ao lado também de Proclo. Segundo Brown:

Plotino era um grego egípcio, havia lecionado em Roma e falecido em 270. Seus discursos difíceis e alusivos, hoje conhecidos como *Enéadas*, foram organizados por seu discípulo Porfírio, também grego, proveniente de Tiro. Diferente de Plotino, que era um homem mais intuitivo, Porfírio era acadêmico de formação rigorosa. O mais notável dos filósofos pagãos. Transformou a descoberta plotiniana de Platão em manuais didáticos, e construiu a partir deles um sistema coerente, intensamente religioso e extramundano.<sup>10</sup>

Agostinho teve contato com as obras de Plotino, mais precisamente as “*Enéadas*” (nove tratados). Leu também o seu tratado “Sobre a Beleza”, e acredita-se que tenha lido pelo menos um de Porfírio. No itinerário percorrido por Agostinho fica explícita a relação das referidas obras com o cristianismo, e o peso que o pensamento neoplatônico causou em seu próprio caminho de conversão.

---

<sup>10</sup> BROWN. *Santo Agostinho. Uma Biografia*, p. 110.

Plotino influenciou muitos autores, tanto no Mundo Antigo quanto na Modernidade, desde a Idade Média até o Renascimento. Foi uma referência para o nosso filósofo Agostinho, que conheceu seus escritos através de Simpliciano, com o neoplatonismo cristão. Segundo Brown, “um professor africano de retórica, Mário Vitorino, ligara-se subitamente à Igreja cristã; havia traduzido Plotino e outros escritos neoplatônicos para o latim”<sup>11</sup>, e foi dessa forma que Agostinho teve acesso aos escritos dos platônicos. Vitorino, por sua vez, estava ligado a Simpliciano, que fora orientador dos estudos teológicos de Ambrósio, tanto que mais tarde tornou-se uma referência nos escritos de Plotino, sobretudo nas *Enéadas*. A própria Igreja de Milão era um reduto para o pensamento de Plotino, com o bispo católico que tinha conhecimento desse movimento e considerava os seguidores de Platão como os “aristocratas do pensamento”<sup>12</sup>.

Agostinho assimila, ao seu pensamento, grande parte da reflexão neoplatônica, e, como acontece com muitos pensadores imensamente férteis, ele tratou de debruçar-se sobre as obras dos neoplatônicos, dedicando-se à leitura e análise dos textos, especificamente de Plotino, considerado um dos autores mais difíceis do mundo antigo. “Foi uma leitura tão intensa e minuciosa que os ideais de Plotino foram cabalmente absorvidos, digeridos e transformados por Agostinho.”<sup>13</sup> Ele mesmo chega a afirmar que colheu todas as verdades quando as encontrou nos pagãos, como aquele ouro que Deus ordenou a seu povo carregar saindo do Egito.<sup>14</sup>

Segundo Brachtendorf, Plotino é responsável pela retomada de uma vertente religiosa do platonismo, trazendo à tona um discurso acerca do suprassensível ou metafísico, através do qual é possível transcender o âmbito do sensível e adentrar o mundo inteligível que pode ser captado pelo intelecto ou pensamento puro.<sup>15</sup> Sobre o seu discurso suprassensível, levantaremos alguns pontos relevantes para nossa reflexão.

No contexto histórico da época a grande mola propulsora que norteava as grandes escolas filosóficas era a busca pela felicidade, como o mais nobre bem que o homem poderia obter. Porém, de diversas formas, tais pensamentos filosóficos já apontavam para a felicidade como existente na alma. Plotino, no entanto, discorda das escolas helenísticas, especificamente das duas posições clássicas da época, a saber: o epicurismo e o estoicismo.

---

<sup>11</sup>Cf. BROWN. *Santo Agostinho. Uma Biografia*, p. 111.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 112.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 113.

<sup>14</sup> AGOSTINHO. *Confissões* V. IX, 15.

<sup>15</sup>Cf. BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, p. 29.

Tais escolas tinham posições contrárias, pois enquanto o estoicismo encontrava-se ligado à concepção de destino, com o qual o *logos* divino penetrava toda a realidade, resultando na marcante valorização da virtude como sumo bem e ausência de paixão, pois considerava que uma vida virtuosa é uma vida segundo o *logos*; o epicurismo, por sua vez, acreditava que a felicidade estava ligada ao prazer, ou *ataraxia* (imperturbabilidade da alma), devendo eliminar as angústias e preocupações causadas pelas superstições e forças metafísicas e espirituais que interferiam na vida das pessoas.<sup>16</sup>

Enquanto tais escolas consideravam a alma material e, portanto, mortal; Plotino afirmava a espiritualidade e imortalidade da alma, dando uma resposta diferenciada à questão da felicidade, partindo para uma construção metafísica a partir das Ideias de Platão<sup>17</sup>. Com isso “a ética helenística adquire um novo impulso pelo fato de as condições de felicidade não precisarem mais ser pensadas como realizáveis na vida terrena, mas poderem ser transferidas para uma existência no além”.<sup>18</sup> Isso desempenhará um papel decisivo na ética de Agostinho, especificamente no confronto inevitável com a morte, em que a felicidade perfeita pressupõe para ele a imortalidade da alma.

A virtude, por sua vez, tratava-se do ponto central da filosofia helenística, pois era vista como caminho para chegar ao Sumo Bem em si. Para Plotino a virtude representa aquilo que liga a alma ao divino, sobretudo ao *Nous*.<sup>19</sup> As virtudes são belas porque aproximam a alma de si mesmas, têm uma função purificadora, pois, assumindo a natureza do *Nous*, torna-se inteiramente pertencente ao divino, em contraste ao vício, que tende a misturar-se com algo que lhe é estranho, ou seja, o corpo e a matéria. Enquanto as escolas helenísticas tinham a virtude como um fim, como a única coisa que poderia realizar o homem, ou mesmo, como o próprio *Summum bonum*, como afirmam os estoicos, Agostinho, por sua vez, apresenta uma síntese sobre a tese da imortalidade da alma, quando, ao fazer esta junção entre corpo e alma, não divide os papéis como Platão, pois não vê o corpo apenas como um invólucro da alma, mas como aquele que deve submeter-se à alma na realização de uma vida virtuosa e justa, na prática do bem; ou seja, é possível dizer que “o corpo, de certo modo, ganha imortalidade pela

<sup>16</sup>NOVAK, Maria da Glória, 1999 *apud* FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Disponível em:

<<http://www.revistas.fflch.usp.br/letrasclassicas/article/view/623>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

<sup>17</sup>Cf. BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, p. 29.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 30.

<sup>19</sup>Segunda *hipóstase* (pensamento, inteligência, espírito), derivada do *Uno* por emanção, e que contém em si todo o mundo platônico das ideias. É a inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis.

imortalidade da alma”.<sup>20</sup> Há, portanto, uma preparação do homem que deveria se inclinar ordenadamente para o Bem Supremo, motivo de sua beatificação, ou vida feliz.

Segundo a tradição Platônica, a beleza traz uma marca importante ao pensamento filosófico da Antiguidade, que integra algumas problemáticas acerca da ordem ou hierarquia das coisas criadas. Tal dificuldade se manifesta sobre o reconhecimento do belo na coisa, dado que a questão se apresenta da seguinte forma: o que no ser humano reconhece que a coisa é bela? Ou o que faz com que a coisa seja bela? Segundo Plotino, é a alma que identifica o belo de alguma coisa. As coisas corpóreas têm uma beleza e as coisas incorpóreas apresentam uma beleza diversa. O influxo da filosofia se encontra nesse contraste, onde as coisas reais se apresentam para além das coisas que vemos. Há realidades que são suprassensíveis, intelectuais e tocam a alma. Por que e como tocam a alma? Responde Plotino: porque existe uma Beleza de fato. A coisa bela evoca na alma a beleza como realidade ideal, mas esse “padrão” não se encontra no mundo material, pois trata-se da Beleza em si. Essa noção de beleza encontra-se na alma, ou seja, no ser humano; senão não reconheceríamos o que é o belo. O exercício filosófico se debruça em rememorar esse mundo ideal.

A Beleza, afirma Plotino, que também é o Bem, deve ser colocada como a primeira realidade<sup>21</sup>. A Beleza é uma realidade que se identifica com o Bem, portanto, a alma, de alguma maneira, participa em certa medida dessa realidade, que é divina através das coisas intelectuais, sem a qual não conseguiria identificar tal beleza nas coisas sensíveis. Há uma beleza no mundo sensível que participa do Belo, ou melhor, do Sumo Bem. Essa realidade é primeira, imóvel, una, indivisível, e o desafio do filósofo é buscá-la, ultrapassando a multiplicidade das coisas sensíveis e temporais para chegar à realidade primeira, ou seja, inteligível, transcendente e eterna. Esse exercício é também chamado de purificação (*catársis*) da alma, pois Plotino acredita que, através do exercício filosófico, a alma transborda em êxtase em direção ao divino; essa mesma tradição ele herda de Platão, que afirmava:

Ser o exercício filosófico a expressão do amor a Deus, cuja natureza é incorpórea (...). O verdadeiro e Sumo Bem é Deus mesmo, di-lo Platão. Por isso quer que o filósofo tenha amor a Deus, pois se a felicidade é o fim da filosofia, gozar de Deus, amar a Deus é ser feliz.<sup>22</sup>

<sup>20</sup>PIRES, Adilson. *A questão da alma em Platão e em Santo Agostinho*. Disponível em: <[https://www.academia.edu/4802485/A\\_quest%C3%A3o\\_da\\_alma\\_em\\_Plat%C3%A3o\\_e\\_em\\_Santo\\_Agostinho](https://www.academia.edu/4802485/A_quest%C3%A3o_da_alma_em_Plat%C3%A3o_e_em_Santo_Agostinho)>. Acesso em: 2 fev. 2016.

<sup>21</sup>*Enéadas* I, 6, 6.

<sup>22</sup>AGOSTINHO. *A cidade de Deus* VIII, VIII.

A teoria do Belo em Plotino faz parte de uma abordagem importante, como veremos à frente, pois nela está contida toda a sua metafísica. Plotino descreve a busca da alma pela beleza, a sua ascese no reconhecimento da beleza, partindo dos objetos sensíveis, passando pelas ações virtuosas e chegando à beleza dela mesma e do inteligível.

Com o neoplatonismo Agostinho passa a compreender que o ser humano lida com formas de verdade que não são criadas por ele, cujo desejo de felicidade, do Bem e do Belo é muito bem representado como formas universais; contudo, essas formas não estão contidas no corpo, que é mutável e transitório, mas na alma, que, sendo imortal, tende a retornar para o Princípio que a gerou na eternidade e que lhe é anterior.

### 2.1.1 Três essencialidades ou hipóstases divinas

Nessa breve passagem ao pensamento neoplatônico, cabe-nos agora adentrarmos um pouco a parte que é considerada o cimo do seu pensamento, um dos momentos culminantes da filosofia ocidental.

A doutrina fundamental de Plotino é a das três *hipóstases* (divinas), isto é, das três substâncias ou realidades eternas, que fazem parte da dimensão do inteligível, a saber: [1] O Uno (*hén*), princípio único e último, termo que nos faz ter em mente que o princípio é a realidade absoluta anterior a toda multiplicidade. Realidade viva, mais perfeita, Deus ou Absoluto, de onde procedem, derivam todos os seres; [2] Num movimento centrífugo, surge dessa unidade fundamental de infinito poder produtivo a primeira dualidade: o intelecto (*noûs*) derivado do *Uno* por emanção, e que contém em si todo o mundo platônico das ideias. É a inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis; [3] e da relação do *Uno* com o *Noûs* surge a alma (*psyché*) do mundo, terceira *hipóstase*, que ainda não é o mundo material, mas uma fronteira entre o divino e o sensível. A alma dá vida a todas as coisas que existem, ou seja, às coisas sensíveis, ordenando-as, dirigindo-as e governando-as. Abaixo das três *hipóstases*, o mundo material (*hýle*) representa o último estágio dessa “difusão” divina, é aí que encontramos a opacidade da carne, o peso da matéria. Os seres materiais são instáveis, mutáveis e ainda não receberam definitivamente a sua forma; contudo, encontram-se a transitar de um estado para o outro.<sup>23</sup> É no mundo material que o múltiplo, uma vez disperso,

<sup>23</sup>Cf. BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, pp. 30-32.

aspira à reconquista da unidade, à luz e ao repouso na fonte sublime. Ao movimento de procedência corresponde o impulso de conversão (*epistrophé*) pelo qual a alma, obscurecida no mal, tenta elevar-se até o Princípio Original, ou seja, o *Uno*.

Esse referencial filosófico não só ajudará Agostinho a compreender a antropologia neoplatônica e com isso entender a condição humana como veremos a seguir; mas, ao mesmo tempo, o hiponense reconhece que a metafísica dos degraus apresentada pelos platônicos sugere uma ideia trinitária, como nos esclarece Vargas:

Agostinho já teria reconhecido nas três hipóstases plotinianas as três pessoas da Santíssima Trindade: o Pai, que é princípio de todas as coisas; o Filho, intelecto que permanece com ele; e o Espírito Santo, a emanação saída dele e definida como Razão que ordena o mundo. (...) Agostinho utiliza e aproxima dois conceitos de razão, tomados de Plotino: a razão entendida como um movimento do espírito capaz de distinguir e unir as coisas que aprendemos, e como um movimento que ordena o universo, fazendo-o voltar à unidade.<sup>24</sup>

Toda essa anagogia plotiniana, segundo alguns autores, se combinará com a Trindade. Porém, eventualmente não temos a pretensão de aprofundarmos tal discussão em nossa pesquisa, visto as contradições existentes em tal afirmação: se não tomarmos como base alguns aspectos que nos facilitarão a compreensão e distinção entre os dois pensadores, acerca da metafísica em questão, tomando como referência aquilo que verdadeiramente chamou a atenção de Agostinho: a unidade. Vemos que há um grau de unidade dessa relação do mundo material com o divino, e ao mesmo tempo uma hierarquia, pois o grau de perfeição depende do grau de unidade com o Uno – com o divino, com esse inteligível. O mundo material está totalmente dependente dessa relação com o inteligível. Agostinho é influenciado por essa tríade, especificamente por encontrar nela uma dimensão de unidade profunda. Tal unidade ele bem expressa quando se refere à Trindade:

O Pai e o Filho são em conjunto uma só essência, e uma só grandeza, e uma só verdade, e uma só sabedoria. Mas o Pai e o Filho não são ambos em conjunto um só Verbo porque não são ambos em conjunto um só Filho. Com efeito, como filho é referido a pai e não é dito em relação a si mesmo, assim também o Verbo quando é dito Verbo é referido àquele de quem é Verbo.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> VARGAS, Walterson, José. *Soberba e Humildade em Agostinho*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014, p. 98.

<sup>25</sup> AGOSTINHO. *De Trinitate*, VII. 2. 3: “pater agitur et filius simul una et una magnitudo et una veritas et una sapientia. sed non pater et filius simul ambo unum verbum quia non simul ambo unus filius. sicut enim filius ad patrem refertur, non ad se ipsum dicitur, ita et verbum ad eum cuius verbum est refertur cum dicitur verbum.” (AGOSTINHO, Santo. *De Trinitate* (edição bilíngue). Coimbra: Paulinas, 2007).

Apontamos, pois, uma das diferenças fundamentais que separa Agostinho de Plotino. Na doutrina de Plotino, há somente as relações de geração e de emanação, sem que intervenha em momento algum a noção de criação, como se apresenta em Agostinho. Se o *Uno* engendra o *Nous*, e assim sucessivamente até chegar às almas, então, conclui-se que tudo é divino, afastando-se assim da noção de criação *ex nihilo*, ou seja, não por emanação, mas criado a partir do nada pelo Criador. Segundo Gilson, a diferença é bem clara:

O Uno de Plotino engendra a Inteligência; ela é engendrada, então, também divina, mas já inferior àquele que a engendra. O Pai da Trindade Cristã engendra o Filho, então o Filho é Deus e também igual àquele que o engendra. Do mesmo modo, a Alma é inferior à Inteligência, mas o Espírito Santo é igual ao Pai e ao Filho. Em Plotino, uma desigualdade incessantemente crescente, desde o começo e ao longo de toda a linha de gerações; em Santo Agostinho, uma igualdade constante, enquanto houver geração, seguida de uma ruptura brusca no momento em que o fato da desigualdade obriga a colocar a noção de criação.<sup>26</sup>

Fazendo referência ao Livro X da Cidade de Deus, Agostinho deixa claro que as duas hipóstases, eternamente engendradas e copresentes ao primeiro princípio, são profundamente diferentes. Inicialmente o Verbo não é o primeiro engendrado pelo Pai, é o único engendrado por Ele, o que não equivale ao *Nous* de Plotino, que também engendra a alma do mundo. Em seguida, esse *Nous* de Plotino não é Deus no mesmo sentido que o Uno é Deus, ele está abaixo da divindade, ao passo que “o Filho não é menor que o Pai, mas não existe a não ser pelo Pai; não é desigual ao Pai, mas não existe por si mesmo (...), é a relação de processão que diferencia o Pai e o Filho, e faz que este tudo receba daquele: verdadeiramente um é igual ao outro.”<sup>27</sup> Enfim, o *Nous* de Plotino é inferior ao Uno, ao passo que o Filho da Trindade cristã é igual ao Pai,<sup>28</sup> ou seja, como aponta a contribuição de Silva, “não há nessa perspectiva uma subsunção das criaturas, por exemplo, na Forma Eterna de Deus. (...) A ordem das coisas preserva a diferença ontológica, e exige um elemento de mediação, para que se dê a relação entre o ser e os seres.”<sup>29</sup> Com isso, Agostinho afasta-se da proposta neoplatônica que defendia a ideia de uma “consustancialidade”<sup>30</sup> entre a alma e o uno.

<sup>26</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 215.

<sup>27</sup> Cf. VARGAS. *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 241.

<sup>28</sup> GILSON, Étienne, 2010, *apud* É. BRÉHIER, p. 398.

<sup>29</sup> SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e Mediação – A ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012, p. 215.

<sup>30</sup> A palavra empregada tenta explicar o sentido, embora reconhecamos o anacronismo do termo.

Tal discussão surge da continuidade do esforço de Agostinho por penetrar nesse mundo das realidades inteligíveis, das quais fazem parte Deus e a alma, e sobre os quais ele mesmo tem consciência de que herdou essa convicção de Plotino: tudo que é verdadeiro, eterno, imutável pertence a Deus. E, do outro lado, se encontra o homem na sua condição de criatura criada por Deus, portanto, abaixo e fora da ordem divina. Porém, o hiponense necessita prosseguir na mesma linha e encontrar, para alma, a mesma propriedade. Parece interessante retomar aqui a concepção neoplatônica sobre a alma, tal como exprime Brachtendorf:

A alma do ser humano é, antes de tudo, uma parte da alma do mundo e pertence, portanto, à esfera do ser inteligível (...) contém em si mesma uma parte racional pela qual pode voltar para o inteligível, e também uma parte sensível, que se orienta para o material. A alma dos seres humanos está diante da alternativa: seguir a tendência da parte racional e se orientar pelo divino ou se entregar à sensibilidade e voltar-se, como um todo, para o material.<sup>31</sup>

Contudo, para encontrar a felicidade, ou ainda, a unidade perdida, a alma deve voltar-se para o mundo inteligível. Para Plotino a filosofia é o meio através do qual a alma alcançará o seu fim; que consiste, segundo a doutrina da emanção, em converter-se em Deus, ou seja, no próprio *Uno*. “Para Plotino a alma se encontra por direito pleno no reino divino do inteligível, pois ela é nele, ou como ele mesmo diz, é em si mesma que a alma encontra a luz que a ilumina, porque ela é essa luz.”<sup>32</sup>

#### 2.1.1.1 Panorâmica da antropologia neoplatônica *versus* antropologia agostiniana

Na continuação do processo da suposta análise/reflexão sobre as hipóstases divinas, voltaremos a abordá-la, porém, num aspecto diferenciado, pois se na seção acima discorreremos a partir da influência que esse referencial teve em relação à doutrina agostiniana cristã sobre o Absoluto, como fonte de unidade; neste faremos alusão às gradações internas das hipóstases, bem como ao percurso que a alma deverá fazer para chegar à “Fonte divina da vida”. O mesmo será analisado em dois momentos: no primeiro veremos como se constitui a gênese plotiniana para, enfim, focalizarmos como isso acontece com o nosso filósofo Agostinho em seu caminho de retorno para Deus, bem como a fusão da experiência plotiniana que se dá num primeiro momento e por fim a sua dissensão.

<sup>31</sup>BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, p. 32.

<sup>32</sup>Cf. GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 217.



### 2.1.1.2 Antropologia neoplatônica

A transformação realizada pelos platônicos consiste em retirar os sensíveis da condição de princípio e colocá-los no seu devido lugar, subordinando-os a um princípio incorpóreo, o Uno ou Bem, fundamento da essência, dado que, segundo Parente:

Todas as coisas são aquilo que são enquanto possuem uma unidade específica, enquanto são umas em si mesmas. E o Uno é o Bem também porque é aquilo a que se remonta como termo absoluto (...), portanto, como objeto de desejo. É o Bem porque, como termo último, é também absolutamente autossuficiente, causa da causa; e se é o primeiro absoluto, não é tal em virtude de uma pura colocação, mas pela sua superioridade em excelência e poder. É o Bem, por fim, e Plotino repete-o incessantemente, porque fonte de vida e de energia: é uma potência ativa, não pode permanecer fechado em si mesmo, porque de outra forma não haveria processão dos seres, nem multiplicidade, nem existências singulares.<sup>33</sup>

O Uno-Bem é a realidade perfeita, superior a todo ser, pois é anterior a toda composição, “e em sua absoluta liberdade permanece em si mesmo como uma atividade ‘autoprodutora’. Faz parte da primeira atividade processional, esse ‘deter-se’ em si mesmo.”<sup>34</sup>. Contudo, sua perfeição está ligada à sua produção ou engendramento, por isso a inteligência é o transbordamento da superabundância do Uno, portanto, uma realidade segunda, que provém desse princípio primeiro. A inteligência traz consigo determinadas notas do Bem, pois, se carregasse consigo todo o Bem, ela própria seria o Bem; isso nos remete à defasagem da segunda hipóstase frente àquele de quem procede. Na sequência da atividade de processão, segue-se a alma como fruto do derramamento da atividade perfeita do intelecto.

A ontologia de Plotino concebe que exista um ser no sentido de procedência, que gera outras realidades diferentes dele. Porém, a inteligência só se torna inteligência quando contempla o Bem; ao contemplá-lo ela se fia naquilo que é a essência do Bem da qual originalmente recebeu. Somente contemplando o Bem ela poderá ser aquilo pelo qual foi “gerada”. A inteligência está vinculada ao Bem, e somente contemplando-o tornar-se-á *noûs*, ou seja, inteligência. “O engendrado deve assimilar-se ao seu gerador, mas mantendo uma resistência que diferencia um do outro.”<sup>35</sup>

Seguimos com a afirmação de Plotino:

<sup>33</sup>PARENTE, Margherita Isnardi. Introdução a Plotino. Lisboa/Portugal: Edições 70, FDA, 2005, p. 97.

<sup>34</sup>BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006, p. 74.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 74.

A processão, então, partindo de um princípio se cumpre até chegar a um termo último; cada um dos graus da realidade permanece sempre em seu próprio posto, portanto que seu produto imediato se localiza em uma ordem inferior. Cada produto, portanto, se faz idêntico àquele que segue, no entanto o segue.<sup>36</sup>

Todas as coisas no mundo material são uma correspondência imagética, imperfeita, simulacral da ideia do mundo inteligível. Para Plotino cada ideado corresponde a uma ideia. É na perda de realidades que o mundo existe, por isso o mundo material é um não-ser. O que acontece é um processo de degradação progressiva, de perda de ser:

O produto é do mesmo gênero do produtor, porém sempre inferior, ocupando um nível metafisicamente inferior da escala hierárquica. O anterior é diferente do posterior, porque sua perfeição ontológica é maior; se sua perfeição ontológica é maior, então ele realiza a atividade que lhe concerne mais intensamente: a realidade plotiniana é hierárquica justamente porque a perfeição ontológica de um ente depende da perfeição da atividade de seu produtor. A processão, pois, é um descenso contínuo, que se inicia na perfeição, no Uno, e termina na fronteira da nulidade, a matéria. Entretanto, convém ressaltar a continuidade da processão: o produto é imediatamente inferior ao produtor, não havendo lacunas ou intermediários entre eles.<sup>37</sup>

A filosofia plotiniana está marcada por duas fases importantes: a processiva (*próodos*) e o movimento de retorno ou *peristrophê*; a primeira, como já vimos, está relacionada ao engendramento das hipóstases a partir do Uno simples e absoluto, cujo procedido é inicialmente informe, mas recebe sua forma pela remissão à sua origem. O núcleo do pensamento de Plotino reside no retorno ao inteligível e ao bem, que se dá através da contemplação, é exatamente essa atividade que possibilita a recuperação da forma e a perfeição que lhe é possível. As duas fases estão ligadas à graduação, tanto no processo de engendramento das hipóstases, onde se encontra uma degradação progressiva, e a capacidade de contemplação decresce, chegando até a matéria que não é capaz de contemplar. Quanto no processo de retorno cujo engendramento mais perfeito é da inteligência, que é intelecção imediata e perfeita, em que sujeito e objeto de intelecção são idênticos, ou seja, na formação do pensamento de Plotino há um distanciamento do *Noûs* com relação ao Uno, pois a unidade que formam é bipartida: Inteligência e Ser; princípio Intelectual e Objeto da intelecção,

---

<sup>36</sup> *Enéadas*, V, 2, 2 (11): “La procesión, entonces, partiendo de um principio, se cumple hasta llegar a um término último; cada uno de los grados de la realidad permanece siempre em su próprio puesto, mientras que su producto inmediato se ubica em um orden inferior. Cada producto, sin embargo, se vuelve idêntico a aquello a lo que segue, em tanto lo segue.” (CRUZ, Maria Isabel Santa; CRESPO, Maria Inês. Plotino Enéadas: Textos essenciais. 1ª Ed. Buenos Aires: Colihue, 2007).

<sup>37</sup> JÚNIOR, José Carlos Baracat, 2006 *apud* UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM. Disponível em: <file:///C:/Users/Ir.Giuliane/Downloads/BaracatJuniorJoseCarlos.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2015, p. 65-66.

pensante e pensado.<sup>38</sup> De modo, afirma Bezerra, que a *epistrophé*, na segunda hipóstase, abarca dois aspectos em um mesmo ato: voltar-se sobre “si mesmo” e voltar-se “em direção ao Uno”. No entanto, o que parece coisas distintas, em realidade, consiste numa só unidade: o ato de contemplar o próprio Uno. Contudo, a inteligência, por ser múltipla, passa a ser modelo para o mundo sensível, ao mesmo tempo em que faz parte da ordem do inteligível. A inteligência é, do ponto de vista da ética, o que arrasta o homem em direção à perfeição, isto é, é através dela que o homem é levado por um desejo autêntico de querer alcançar a Beleza que está acima das coisas sensíveis.<sup>39</sup> Por isso, semelhante a Platão, Plotino acredita ser o filósofo aquele que é capaz de desapegar-se do mundo sensível e das coisas corpóreas e apegar-se ao Belo em si, que se encontra no mundo inteligível; somente o filósofo tem a preocupação com o ócio que se dá através da contemplação, segue-se que somente ele tem condições de, concebendo a verdade, postular valores éticos e morais.

No sistema henológico plotiniano<sup>40</sup>, a Inteligência se constitui como unidade entre *ser e pensar*, e como realidade, segundo ela, também transborda e dela procede o terceiro grau de realidade – a Alma, como princípio de vida e de movimento, sendo próprio dessa atividade o devir. Plotino, quando fala das três hipóstases iniciais, deixa claro que a alma é uma coisa honorável e divina, e que pode aproximar-se de Deus; mas explica que, embora a alma seja tão digna, ela é uma imagem da Inteligência.

Do mesmo modo, no fogo se distingue o calor que é inerente do calor que ele emite. No inteligível, por sua parte, deve se distinguir uma atividade que não se converte mas que permanece na inteligência, de outra, que entra em existência. Por proceder da inteligência, a Alma é, pois, intelectual, e sua inteligência se exerce no raciocínio; ela recebe sua perfeição pela inteligência, como de um pai que a nutre, que não a engendrou perfeita em comparação com a perfeição que ele tem. Sua existência provém da inteligência e ela é Princípio racional em ato da inteligência, quando a contemplamos, pois quando olha a inteligência, possui dentro de si, como próprio, o que ela pensa e a atividade que exerce, deve-se dizer que as únicas atividades da Alma são as que ela exerce intelectualmente, e que lhe provém do interior. Suas

---

<sup>38</sup> Cf. *Enéadas* V, 1, 4.

<sup>39</sup> Cf. BEZERRA, *Compreender Plotino e Proclo*, pp. 77; 80.

<sup>40</sup> Cf. *Enéadas* V, 1, 8. Segundo Bezerra, Plotino emprega o conceito de henologia para indicar aquele peculiar modo transcendente de entender o *princípio* presente na tradição pitagórica e platônica. O *princípio* é entendido como o Uno absolutamente simples, *superior a todo ser e pensar* (contra Parmênides e contra Aristóteles para os quais o Absoluto é sempre *ser-e-pensar*), por fim, como *nada de tudo*; como consequência, o ser e a inteligência são colocados em uma ideal hierarquia da realidade, não em primeiro lugar, mas em segundo e terceiro postos. (BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006, p. 13)

atividades inferiores, em troca, provêm da outra parte e são, então, afecções de uma alma inferior.<sup>41</sup>

Plotino divide a alma em três níveis: sensitivo, racional e vegetativo – aos quais correspondem intelectões gradativamente menos perfeitas e mais obscuras. No entanto, esses três níveis são reduzidos a dois: o intelectivo, que constitui a alma superior, e o sensitivo-vegetativo, que constitui a alma inferior. A alma superior identifica a essência indivisa que permanece ligada à Inteligência, e a inferior, a que se divide nos corpos, ou ainda, almas particulares, que tendem a dirigir-se ao não-ser. A primeira é alma transcendente, separada do corpo; enquanto que a segunda é alma imanente, ligada ao corpo e a ele mesclada. Pela primeira, a alma mantém em contato com o mundo inteligível e, pela segunda, com o sensível. Uma, como afirma Plotino: “... é qualificada como divina por constituir nosso ‘eu’, e outra a que provém do universo”.<sup>42</sup> E ainda, explica o filósofo:

Para as almas particulares tal visão é oferecida parcial e momentaneamente, elas se encontram no inferior, e sua conversão se orienta em direção ao superior. Porém a chamada Alma universal jamais se encontra entregue a uma atividade inferior; está isenta do mal e por singela contemplação apreende intelectualmente o que está por de baixo d’Ela e permanece eternamente suspendida do que a antecede. É capaz de ambas as coisas simultaneamente: obtendo algo do superior para dar a este mundo (sendo que, pelo fato de ser alma, resulta-lhe impossível não estar em contato com o mundo inferior).<sup>43</sup>

O fundamento da conversão plotiniana é o desejo de todas as coisas pelo bem, considerando, segundo Parente, que há uma nostalgia da alma à sua verdadeira origem. Essa nostalgia está diretamente ligada à reminiscência da alma, à lembrança recuperada da realidade transcendente que a alma identifica como sua origem, ao desejo de voltar à Pátria

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, V, 1, 3 (10): “Del mismo modo, em el fuego se distingue el calor que le es inherente del calor que él emite. Em lo inteligible, por su parte, debemos em la Inteligencia, de outra, que entra em existência. Por proceder de la Inteligencia el Alma es, pues, intelectual y su inteligéncia se ejerce em los razonamientos; ella recibe superfección que él tiene. Su existéncia proviene de la Inteligencia, cuando la contempal. Pues cuando mira a la Inteligencia, posee dentro de si, como próprio, lo que ella piensa y la actividade que ajerce, debe decirce que las únicas actividades del Alma son las que ellas ejerce intelectualmente y que le vienem del interior. Sus actividades inferiores, em cambio, provienen de outra parte y son entonces afecciones de um alma inferior.” [Tradução nossa]

<sup>42</sup>Cf. BEZERRA. *Compreender Plotino e Proclo*, p. 85.

<sup>43</sup>*Enéadas* IV, 8, 7 (6): “A las almas particulares tal visión les está deparada parcialmente y solo por momentos; ellas se encuentran em lo inferior y su conversión se opera hacia lo superior. Pero la llamada Alma Universal jamás se halla entregada a unna actividad inferior; está ixenta de males y por mera contemplación aprehende intelectualmente lo que está por debajo de Ella y permanece eternamente suspendida de lo que la precede. Es capaz de ambas cosas simultáneamente: obtiene algo de lo superior para proporcionarlo a este mundo (puesto que, por el hecho de ser alma, le resulta imposible no estar em contato com El mundo inferior).” [Tradução Nossa]

querida, à casa paterna.<sup>44</sup> Dentro desse prisma Plotino se utiliza de alguns textos de Platão, sobretudo do *Banquete* (em particular 210<sup>a</sup>-c), quando traça a linha de ascensão progressiva em direção ao belo inteligível, que provém da beleza dos corpos à das almas, dos prazeres sensíveis às ciências e ocupações nobres; e ainda à alma causa da beleza dos corpos; dessa própria fonte da beleza à inteligência; e, por fim, da inteligência ao bem.<sup>45</sup> Só entendemos o que é superior – o Belo – à medida que contemplamos aquilo que é desejo de todas as almas e nos despimos das vestes da sensibilidade. O mundo sensível não pode revelar o Sumo Bem, porque nenhuma das realidades superiores é sensível. É fundamentalmente por meio da Inteligência que se pode acessar o Sumo Bem, a alma deseja a vida intelectual, mas logo percebe que o que ela mesma deseja está para além do intelecto. Esse mesmo amor que a impulsiona ao inteligível é o mesmo amor que a conduz ao segundo passo do itinerário, que a remete até a meta suprema, o Bem. Somos seres animados e intelectuais, por isso é possível chegar a essa realidade espiritual.

Contudo, se faz necessário olhar com os olhos da alma, aconselha Plotino no *Tratado Sobre o Belo*, abandonando nessa subida tudo o que é estranho ao divino, vejam sozinhos em seu isolamento, simplicidade e pureza o ser do qual tudo depende, para o qual todos os olhares se dirigem, pois ele é a causa da vida, da inteligência e do ser. E como poderemos ver essa Beleza? Que aquele que pode fazê-lo, prossegue Plotino, siga até a sua interioridade, abandonando a visão dos olhos, e não se volte para o esplendor dos corpos que admirava antes; quando vemos as belezas corporais não devemos correr atrás delas, mas saber que elas são imagens, traços e sombras; e que, portanto, devemos fugir em direção àquela Beleza da qual elas são uma imagem.<sup>46</sup> É preciso fugir dessa beleza simulada, que é apenas imagem da Beleza em si. “Fujamos, então, para nossa querida pátria. [...] Nossa pátria é o lugar de onde viemos e nosso Pai está lá.”<sup>47</sup>

A alma deve fugir desse mundo assombrado por males, e essa fuga é justamente o assemelhar-se a deus através da virtude, assim a alma vai galgando as belezas mais elevadas, aquelas que não são vistas através dos órgãos dos sentidos, mas pela Alma. O “olho interior”, segundo Plotino, habitua-se a contemplar a bela face da justiça e da temperança, “cuja beleza é maior que a da aurora e a do crepúsculo.”<sup>48</sup> É a partir da contemplação de esplendores

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, I, 6, 8.

<sup>45</sup>Cf. PARENTE, *Introdução a Plotino*, p. 161.

<sup>46</sup>Cf. *Enéadas* I, 6, 8.

<sup>47</sup>*Ibid.*, I, 6, 8.

<sup>48</sup>*Ibid.*, I, 6, 4.

menores que a alma vai se habituando a contemplar esplendores maiores. Dessa forma, se mantêm sob controle desejos e paixões para que não entrem em conflito com a razão que nos mostra o caminho certo.

O segundo passo é vencido quando efetivamente nos purificamos, isto é, quando nos submetemos a um processo de purificação que nos separa do apego ao corpo, de tal modo que não mais compactuemos com os seus prazeres e afecções que nos apetezem. Dessa forma, passo a passo, a alma vai se elevando do sensível ao inteligível, superando o afastamento ocasionado pela queda, que basicamente não está ligada à vida do corpo, mas à aproximação excessiva da matéria, que paralisa e debilita seus níveis superiores, ocasionando a morte; dado que a matéria é considerada por Plotino como privação de forma inteligível (*eîdos*). Portanto, incapaz de volver-se para a alma que a engendrou, porque, sendo indeterminada, torna-se infecunda.<sup>49</sup> Segundo Parente, a matéria é causa da inferioridade das coisas sensíveis, da sua possibilidade de se ajustar ao modelo, isto é, à forma. Há uma função negativa ativa, em que a matéria é considerada fonte de desvalor, como, por exemplo, a fealdade; deriva do não domínio da forma sobre a matéria. Sendo assim, torna-se incapaz de se tornar semelhante a Deus, à suprema medida que é o modelo. A matéria (termo mais degradado) é também vista por Plotino como “movimento desregulado” ou desordenado que se empenha em produzir aquilo que se opõe ao *lógos*.<sup>50</sup> Para Plotino a purificação autêntica da alma consiste em remontar à sua pura essência, e identificar-se com o universal:

A alma, afastando-se de todas as coisas exteriores deve voltar-se por completo em direção ao interior. Não deve inclinar-se em direção a nada externo, senão anulando o conhecimento de todo exterior (e isto em primeiro lugar através da disposição interna, também nas formas do pensar) e anulando também o conhecimento de si mesma, que na contemplação se deve pertencer ao Uno; e unido a Ele depois de tê-lo frequentado, por assim dizer, suficientemente, deve-se voltar e anunciar aos outros, se é que se pode, a união adquirida lá.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup>Cf. JÚNIOR. *Plotino Enéadas I, II, III; Porfírio, Vida de Plotino*, pp. 139-147.

<sup>50</sup>Cf. PARENTE. *Introdução a Plotino*, p. 141.

<sup>51</sup>*Enéadas VI, 9, 7 (9)*: “El alma, apartándose de todas las cosas exteriores, debe volverse por completo hacia el interior. No hay que inclinarse ya hacia nada externo, sino anulando el conocimiento de todo exterior, (y esto em primer lugar através de la disposición íntima, también em las formas del pensar), y anulando también El conocimiento de si mesmo, em la contemplación de debe pertenecer a lo Uno, y unido a El y después de haberlo frecuentado, por así decirlo, suficientemente, se debe regresar para anunciar a los otros, si es que se puede, la unión lograda allá.” [Tradução nossa]

Plotino tratou de modo constante a fuga do mundo sensível ou das coisas corpóreas, pois acredita ser a alma o verdadeiro homem, o homem superior. E a corporeidade afasta a alma do homem do verdadeiro ser, enfraquecendo a sua capacidade discursiva e racional, por isso o fugir está ligado à verdadeira liberdade, retirando-nos para aquilo que verdadeiramente somos, numa busca constante de nossa originalidade, que não está no exterior, mas no próprio interior, ou seja, na alma.

Dando sequência ao itinerário ascensional, da purificação, segue-se a conversão, que consiste a princípio na união da alma com o intelecto. A alma do homem para Plotino é divina e possuidora de uma capacidade de encontrar-se com o inteligível, pois traz em si um desejo de contemplação eterno, de pura racionalidade. Trata-se de despojar-se não somente das sensações, mas até mesmo do mundo das formas para chegar a uma ascese espiritual. Desponta o sentido profundo da “fuga do solitário para o solitário”, da visão daquele que vê, é um empenho individual, um caminho para dentro de si mesmo, que deve ser percorrido solitariamente. A experiência mística é, sobretudo, um êxtase, uma identificação com o absoluto, algo que transcende o conhecimento discursivo e toda ciência.<sup>52</sup> A solidão total do absolutamente simples, onde razão e forma são superadas. No *Tratado Sobre o Belo*, assim aconselha Plotino:

Se tens chegado a ser isso e vês isso e contigo mesmo com pureza de juntas, nada tendo como impedimento para ficares assim nem te tendo mesclado com outra coisa alheia, mas inteiramente és tu mesmo uma luz verdadeira, nem medida por grandeza, nem circungrafada por esquema que pode diminuir ou aumentar indefinidamente de grandeza, mas por luz absolutamente sem medida, porque é luz maior que toda medida e superior a toda quantidade – se nesse estado te vires a ti mesmo, então te transformaste numa visão; tem confiança em ti; mesmo permanecendo aqui, subiste; e não tens mais necessidade de guia; fixa teu olhar e vê, pois este é o grande olho que vê a grande Beleza.<sup>53</sup>

Essa experiência é proximidade e, mais que isso é união, é visão, mas essa visão não é intelectual, porque não é visão de uma forma, mas de uma luz que se dá pela luz mesma; não há dualidade entre sujeito e objeto, pois trata-se de um só e o mesmo; “visão e luz se identificam e formam uma unidade original”.<sup>54</sup> É simplicidade pura, pois, segundo Bezerra, citando F. Bousquet, define esse retorno “como uma *metamorfose de regard lui-même*, um

<sup>52</sup>Cf. JÚNIOR. *Plotino Enéadas I, II, III; Porfírio, Vida de Plotino*, p. 158.

<sup>53</sup>FILHO, Rodriguês Seabra; JÚNIOR, Juvino Alves Maia. *Plotino – Primeira Enéada*. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014 [*Enéadas I*, 6, 9], p. 211.

<sup>54</sup>Cf. BEZERRA. *Compreender Plotino e Proclo*, p. 94.

ver a luz dentro da luz”.<sup>55</sup> O fim do caminho é o seu princípio, dado que não consiste em “sair”, mas em “regressar” da multiplicidade das formas ao Uno-Bem.

### 2.1.1.3 Antropologia agostiniana

À primeira vista, observaremos de forma marcante a influência do neoplatonismo sobre a antropologia de Agostinho, porém, ao aprofundarmos a nossa reflexão, logo se constatarão suas contradições frente à filosofia cristã descrita nos escritos e tratados do filósofo hiponense. Tratando-se da antropologia versada na seção acima, cabe-nos agora analisarmos a condição ou realidade humana frente a esse desafio que inquieta e angustia a alma no itinerário da busca pela verdade, tomando necessariamente por base o caminho percorrido por Agostinho.

Uma chave de leitura para entendermos a relação do pensamento agostiniano com a antropologia neoplatônica se dá, mais precisamente, no *Livro VII das Confissões*, pois nele encontramos um dos núcleos da referida obra, em que o hiponense descreve o seu percurso ascensional ou conversão intelectual, por isso o retomaremos mais vezes ao longo deste trabalho. No referido tópico tomaremos a dimensão mais precisa onde Agostinho descreve o materialismo e o corporalismo predominante em sua alma e em sua mente, ou melhor, na *mens*<sup>56</sup>. A *mens* é a parte onde estão localizadas as três faculdades da alma – memória, inteligência e vontade –; é, portanto, o terreno em que a alma realiza sua essência.

Tal obscurecimento interior na antropologia agostiniana o afastara das realidades mais importantes: Deus e a alma. O equívoco se apresenta justamente porque a parte mais alta da alma – a *mens* – encontra-se incapaz de contemplar a luz da Verdade que reside em si mesma. Examinaremos alguns pontos de sua antropologia, que se encontram ligados ao seu processo ascensional no tocante à busca de Deus.

<sup>55</sup> CÍCERO BEZERRA *apud* F. BOUSQUET, 2006, p. 97.

<sup>56</sup> GILSON, Étienne, 2010 *apud* AGOSTINHO, p. 96: “A *mens* é a parte superior da alma racional (*animus*); é ela que adere aos inteligíveis e a Deus. O pensamento contém naturalmente a razão e a inteligência: “...*mens cui ratio et intelligencia naturaliter inest*,...” *De Civ. Dei*, XI, 2, vol. 41, col. 381. A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de uns de seus conhecimentos a outro associando-os ou os dissociando: “*Ratio este mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens*:...” *De Ordine*, II, 11, 30; col. 1009. Os dois termos *intellectus* e *intelligentia* foram impostos a Agostinho pelas Escrituras (Epist. 147, XVIII, 45; vol. 33, col. 617); ambos significam uma atividade superior à razão (*ratio*). *Intelligentia* é aquilo que há no homem, portanto, na *mens*, de mais eminente (*De lib. Arbit.*, I, 1, 3; vol. 32, co. 1223); pela mesma razão, confunde-se com *intellectus* (“... *intellectusu el intelligencia*...”. Enarr. In Os. 31, 9; vol. 36, col. 263).”



Em seu percurso filosófico, Agostinho é influenciado não somente pelo neoplatonismo, mas também pelas escolas helenísticas, que, como já havíamos mencionado anteriormente, sustentavam uma visão materialista, corporalista, tanto da alma quanto do corpo. Tal influência dificulta a compreensão do hiponense acerca de Deus enquanto substância incorpórea:

Parecia-me muito ignóbil crer que tu tinhas figura de corpo humano e que eras delimitado pelo perfil corporal dos nossos membros. E porque, querendo pensar no meu Deus, não sabia pensar senão em massas corpóreas – pois nada me parecia existir que não fosse assim –, essa era a maior e quase única causa do meu inevitável erro.<sup>57</sup>

Esse aspecto da vida de Agostinho aponta, sobretudo, para a influência maniqueísta, que evoca uma existência do mal<sup>58</sup> também como uma substância idêntica, ou compatível à divina, pois nesse contexto o mal “*seria uma substância que se imagina como uma mente maligna que rasteja através da terra*”.<sup>59</sup> Nesse período da elaboração do pensar de Agostinho, o filósofo compreende um estado de entenebrecimento dos olhos interiores da alma (*mens*), causado também pela dispersão, pela qual o ser humano se vê em meio à multiplicidade própria do mundo sensível, preferindo mais os bens inferiores ao bem superior e eterno. Nessa fase, dizia Agostinho: “*...ia ao encontro do meu ouvido tudo que rugia por causa do gemido do meu coração, e diante de ti estava o meu desejo, e a luz dos meus olhos não estava comigo. Estava dentro de mim, mas eu fora, e ela não estava em um lugar*.”<sup>60</sup>. Tratava-se de uma corrupção que o impedia de ver a luminosidade da luz, ou degustar o sabor do pão que é bom e saudável ao paladar; o que acontece, como explica Agostinho, é que o paladar está doente, corrompido, por isso não consegue perceber o bem que está no pão. O olho não vê a Luz, pois está com problema, sofre de uma alteração, danificação ou corrupção. Tal configuração é resultado do afastamento do ser humano das realidades superiores, e consequentemente a aproximação das coisas sensíveis e iníquas, *dessemelhantes* ao Bem superior, capaz de ordenar e pôr fim à dispersão causada pelo distanciamento do Uno.

<sup>57</sup>AGOSTINHO. *Confissões* V, X, 19: “unde me illi auerterant, multoque mihi turpe vedebatur credere figuram te habere humanae carnis et membrorum nostrorum liniamentis corporalibus terminari. et quoniam cum de deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveruam – neque enim videbatur mihi esse quidquam, quod tale non esset – ea máxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.”

<sup>58</sup>E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade que se desvia da suprema substância, de ti, que és Deus, para as coisas ínfimas, e que lança de si o que tem no seu íntimo e entumesce de fora. (“*et quaesiui quid esset iniquitas, et non inuenni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in ínfima voluntatis perversitatem proincientis ‘intima sua’ et tumescentis foras*”; cf. *Confessiones*, VII, xvi, 22). Sobre o maniqueísmo ver também *Confessiones* III, vii, 12.

<sup>59</sup>*Ibid.* V, X, 20.

<sup>60</sup>*Ibid.* VII, VII, 11.

Considerando esses dois aspectos, interior (da alma) e exterior (do corpo) – pois, voltado para as formas e movimentos corpóreos e afastado das razões eternas (ideias necessárias e imutáveis de Deus), Agostinho continua olhando para fora, buscando a verdade a partir da exterioridade –, há um predomínio dos critérios da sensibilidade, uma fragmentação, uma dispersão interior, que se exterioriza nas atitudes acerca da moral e da ética. Vale considerar, nessa perspectiva, que Agostinho, segundo Silva, não atribui ao corpo e à alma uma relação de oposição, embora haja *dessemelhança* (o corpo formado de *limo terrae*, e a alma insuflada por Deus, naquela massa original); há, do contrário, uma colaboração, harmonia e congruência, se considerarmos o aspecto da ordem criada por Deus; onde a alma como princípio ativo eleva o próprio corpo, fazendo-o participar, de algum modo, da qualidade da alma.<sup>61</sup> Afirma Agostinho: “*Não haver dualidade ou oposição entre corpo e alma. Há uma primeira indicação de uma verdade qualitativa, e da superioridade do espírito, mesmo considerado que o homem inteiro é corpo e alma.*”<sup>62</sup> E ainda, “se a essência do homem é definida como um animal racional, o homem não é nem seu corpo em separado nem sua alma racional em separado, mas o composto de um com o outro.”<sup>63</sup> Porém, a dificuldade enfrentada pelo ser humano parece estar vinculada a uma desordem intrínseca, que tem origem na vontade humana, a qual, uma vez enfraquecida, não tende ao transcendente, a quem deveria naturalmente tender na ordem dos seres, como afirma Agostinho em suas *Confissões*:

“...e ia o meu espírito através das formas corpóreas, definia e distinguia, e fundamentava o belo como aquilo que convém por si mesmo, e o apto como aquilo que convém, como algo que se adapta a alguma coisa. E voltei-me para a natureza do espírito, mas a ideia errada que tinha acerca das coisas espirituais não me deixava ver a verdade. Entrava-me pelos olhos dentro a força da verdade, mas eu desviava a minha mente palpitante no incorpóreo para as figuras e as cores e para as grandezas físicas e, já que não podia vê-las no espírito, julgava não poder ver o mesmo espírito.”<sup>64</sup>

O juízo em Agostinho pauta-se por certos critérios e medidas imutáveis, embora a faculdade do juízo mostre-se ainda mutável e vacilante; pelo fato de ora estar ativa, ora se deixar atrair pelo poder da atração das coisas belas, pela proporcionalidade, e não pelo belo

<sup>61</sup> Cf. SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 114.

<sup>62</sup> AGOSTINHO. *De quantitate animae*: Sobre a potencialidade da alma. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997, p. 29.

<sup>63</sup> GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 393.

<sup>64</sup> AGOSTINHO. *Confissões* IV, XV, 24: “... et ibat animus per formas corpóreas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definieam et distinguebam et exemplis corporeis austruebam, et conuerti me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio, quam de spiritalibus habebam, verum cernere. et inruebat in óculos ipsa uis veri avertentem mentem ab incoporeare ad liniamenta et colores tumentes magnitudines et, quia non poteram e a videre in animo, putabam me non posse videre animum.”

em si, por aquela Beleza que ilumina todo o entendimento que ultrapassa as impressões sensíveis e capacita o homem a aprovar ou desaprovar todas as coisas segundo essa mesma Luz, que é a Verdade. O hiponense não consegue olhar para as coisas (inferiores) e julgá-las de forma superior, ou seja, no seu estado ordenado frente à categoria dos seres.

No que diz respeito ao corpo ou, ainda, à inclinação às coisas sensíveis, Agostinho descreve como pensava o mundo, a matéria, Deus e outras questões a partir dessa ontologia corporalista, que mais tarde receberá gradativamente uma nova configuração em sua maneira de ver e entender as criaturas e o criador: “...*não me era possível conceber uma substância a não ser aquela que se costuma ver com estes olhos do corpo.*”<sup>65</sup>. Havia uma desordem interior, que impedia a alma de se colocar no seu lugar de origem, ou seja, abaixo de Deus e acima dos seres irracionais. O conhecimento da Verdade ficava assim impedido pela confusão que ainda imperava sobre o predomínio das belezas inferiores, que conseqüentemente o impediam de reconhecer que as coisas belas procedem de uma Beleza Superior.

Contudo, há uma elaboração mais acentuada sobre as verdades eternas, embora obscurecida pela presunção da soberba, entendida como a enfermidade radical da condição humana, pois tendo o homem sido criado à imagem e semelhança de Deus, gozava e nutria-se dessa presença naturalmente, pois a alma movimentava-se seguramente para o eterno, para o ser. Porém, com a queda do primeiro homem, Adão (pecado original), instalou-se uma desordem na configuração desse movimento, e a alma já não tem mais forças para se voltar para o Absoluto, pois se encontra com uma vontade enfraquecida. A queda baseia-se numa perda de ser, numa *corruptio*, que consiste em perverter, decair; fazendo-se necessária uma conversão, um reorientar-se para o Ser Supremo.

Tal desordem gera no ser humano uma precedência dos sentidos com relação à Razão, os quais buscam os bens sensíveis, temporais e contingentes, não dando espaço para a Razão determinar e orientar a alma aos bens superiores e eternos. Afirma Agostinho:

O deleite da minha carne, ao qual não convém entregar a mente, que por ele seria necessariamente enfraquecida, engana-me muitas vezes, quando o sentimento não acompanha a razão de modo a ir resignadamente após ela, mas, além disso, uma vez que mereceu ser admitido por causa dela, tenta até ir adiante e guiá-la.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup>*Ibid.* VII, I, 1.

<sup>66</sup>*Ibid.*, X, XXXIII, 49: “sed delectatione carnis meae, cui mentem enervandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur.”

Toda a condição humana após o pecado de Adão está marcada, a partir de então, por uma enfermidade (*infirmetas*), como resultado da soberba ou orgulho. Essa situação intermediária da alma (de encontrar-se entre o transcendente e o corpóreo) deveria submetê-la àquele Ser Absoluto que lhe comunica a vida, assim como ela comunica vida ao corpo, porém tal desordem a lança às coisas inferiores: “*eu era superior a essas coisas, mas inferior a ti, (...), submetido a ti, e tu tinhas submetido a mim aquelas coisas que criaste abaixo de mim. E isto era a justa medida e a região intermediária da minha salvação.*”<sup>67</sup> Esse obstáculo dá-se, segundo Silva, porque essa união da alma espiritual e racional, ou seja, superior, com uma realidade inferior, como é o corpo material, mas ainda estando esse sujeito à morte e à corrupção, parecem infringir a própria ordem das coisas, dado que o inferior é assumido – ativamente e não apenas como mero instrumento – pelo superior.<sup>68</sup> Novaes, analisando o estado médio da alma, afirma que ela, na verdade, se localiza entre dois extremos – o ser supremo e os seres ínfimos, estando descrita tão somente como inferior ao ser supremo e superior aos seres ínfimos.

Essa hierarquia na cosmologia agostiniana deixa claro que somente ao ser supremo compete beatitude na medida em que Ele tem o ser em plenitude e se identifica com o Absoluto, significando que tudo depende dele para ser e existir. E aos seres de mínimo grau não concerne tal beatitude, por conta da sua finitude e dependência ontológica em relação ao criador, sendo que não possuem em si a sua própria razão de ser. A alma racional (ponto médio), por sua vez, ou se inclina para o ínfimo, que lhe é inferior, ou se converte para o supremo, podendo assim viver segundo a beatitude divina.<sup>69</sup> Contudo, como se configura essa tensão, ou qual o seu dinamismo na alma frente a esse composto em que ela se encontra?

No princípio parece haver um afastamento de Deus, fonte do ser, por isso um afastamento e esquecimento de si: “*E onde estava eu quando te procurava? E tu estavas diante de mim, mas eu afastara-me de mim e não me encontrava: e muito menos a ti.*”<sup>70</sup> Na medida em que o ser humano afasta-se de si mesmo, buscando o seu lugar de repouso no contingente, há conseqüentemente um afastamento da luz interior da Verdade, e se a alma permanece fora de si, no conhecimento do sensível, perde a sua identidade, lança fora a sua essência mais íntima, a imagem de Deus, pois o ser humano ocupa na ordem dos seres um

---

<sup>67</sup> *Ibid.* VII, VII, 11.

<sup>68</sup> SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 105.

<sup>69</sup> Cf. NOVAES, Moacyr. *A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2. Ed – São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p. 179, 180.

<sup>70</sup> AGOSTINHO. *Confissões* V, II, 2.

lugar superior, uma vez que na ordem criadora original é chamado a comungar de uma maior proximidade com o ser divino. Sobre o estado no qual a alma encontra-se ao afastar-se dessa Luz, descreve Gilson com precisão:

Privada do único bem que poderia satisfazê-la, ela vive num estado de perpétua necessidade e de constante pobreza. Sentindo que os conhecimentos sensíveis não lhe são suficientes, ela se preocupa, inquieta-se com prazeres que retira deles, procura outros que não mais a apaziguam, mas a tornam ainda mais ávida, e ela mesma se exausta nessa perseguição vertiginosa de bens que excitam o desejo ao invés de acalmá-lo.<sup>71</sup>

Agostinho vai compreendendo pouco a pouco a necessidade do autoconhecimento, isto é, a importância de olhar para si, de se inspecionar e percorrer a trajetória da vida interior. Isso abrirá uma possibilidade de sanar tal tensão, que até então encontrava-se obscurecida pela exterioridade, porém, segundo Silva, isso se dá exatamente “quando, admoestado pela leitura dos *libri platonicorum*, aplica a si mesmo o método da autorreflexão e ascende, por meio do olhar da alma, às realidades que se situam acima da mente.”<sup>72</sup> E como isso se realiza na alma, como funciona o voltar-se para si a fim de conceber essa Luz imutável e inefável de que falam os platônicos?

Descreve Agostinho:

E assim, gradualmente, desde os corpos até a alma que sente através do corpo, e da alma até sua força interior, à qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, à qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a inteligência de si e desviou o pensamento do hábito [...] para que descobrisse [...] que o imutável deve antepor-se ao mutável.<sup>73</sup>

Assim como o corpo comunica a alma a realidade exterior através dos sentidos, a partir da alma Agostinho acredita, assim como Plotino, que o ser humano poderá conceber essa realidade imutável, pois existe uma inteligência imutável que é preferível à inteligência mutável. O homem anseia o que é imutável porque em alguma medida ele participa desse *Logos* divino. Em diversos trechos das *Confissões* Agostinho deixa clara essa interpenetração

<sup>71</sup>GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 202.

<sup>72</sup>SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 91.

<sup>73</sup>AGOSTINHO. *Confissões* VII, xii, 23: “atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus at ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine [...] ut inueniret quo [...] incommutabile praefendum esse mutabili.”

do esquema neoplatônico com o seu pensamento; porém, aos poucos o Bispo de Hipona estabelece pontos de demarcação que separam a filosofia pagã da filosofia cristã, como veremos gradativamente ao longo de nosso estudo. A experiência relatada no texto supracitado demonstra a experiência de Agostinho com os escritos dos neoplatônicos: ele concebe que, no processo de contemplação, assim como o corpo pode comunicar as realidades exteriores a alma, assim também a alma pode comunicar algo e participar de uma realidade superior, porque está nela o conceito ou os conteúdos da imutabilidade. Até aí o neoplatonismo pôde contribuir, pois Agostinho reconhece que foi olhando para si mesmo, com os olhos da alma, como descreveremos mais à frente, que ele pôde conceber a existência de Deus.

À medida que Agostinho começa a percorrer esse caminho, a olhar para si, em vistas de um caminho interiorizante ou do método da inflexão do espírito sobre si mesmo, analisando o mais íntimo do seu íntimo, passando por todos os degraus da alma; descobre a presença de algo Absoluto, que é a Verdade. Que, segundo Silva, configura-se na presença dessa Verdade no homem interior.

Que é princípio da atividade da mente, e que lhe permite conhecer as demais formas de ser. É necessariamente essa Verdade que garante ao homem não incorrer na falácia de tomar a parte pelo todo, dispersando-se na multiplicidade das formas. Esse movimento, por sua vez, não se realiza por meio dos olhos do corpo, mas através dos *oculi animae*. Trata-se por isso de uma ascese eminentemente espiritual.<sup>74</sup>

Dentro da antropologia filosófica agostiniana, poderíamos também chamar de *intentio animi*, que se caracteriza pela tendência a possuir o melhor dos bens contemplados e, em última instância, o bem supremo, pois só o soberano bem é adequado à tensão interior do espírito humano.<sup>75</sup>

O caminho de interiorização progride, segundo Novaes, na medida em que o esforço da procura caracteriza-se como uma passagem do conjunto de indício do mundo exterior para a busca da imagem divina presente no espírito humano. A primazia do homem interior justifica-se na reflexão do espírito sobre si mesmo, como a via por excelência que pode nos levar à contemplação da verdade que habita o mais íntimo do homem.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 92.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>76</sup> Cf. NOVAES. *A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 195.

Há assim uma mudança de postura em Agostinho, uma conversão do olhar. Ele não olha mais para fora, mas com os olhos da alma – a *mens*, na qual os olhos interiores são capazes de ver a luz da Verdade presente em si mesmo. Com isso passa a buscar a Verdade e o conhecimento não mais pelos olhos corpóreos, mas, como afirma Gilson, “pela *mens* – a alma vê o inteligível numa luz incorpórea como ela, do mesmo modo que os olhos veem os objetos materiais numa luz corporal como eles.”<sup>77</sup> Passa a não mais trilhar a via da sensibilidade e da espacialidade, mas a via do pensamento e, portanto, da dimensão inteligível das coisas.

---

<sup>77</sup> GILSON, Étienne, 2010, *apud* BOYER, p. 165.

### 3 A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO NA RELAÇÃO DO HUMANO COM O DIVINO

Isso posto – a graduação existente no caminho ascensional tanto na antropologia neoplatônica, quanto no itinerário filosófico/existencial de Agostinho frente às angústias inquietantes do coração humano –, passemos à análise desses pontos supracitados, porém com uma vertente diferenciada, pois neste capítulo destacaremos de maneira mais acentuada os limites da metafísica neoplatônica, bem como a resposta dada por Agostinho a essa aporia que separa o homem de Deus, colocando-os em relação sob a luz do Cristo Mediador.

A primeira seção versa sobre o nível dos limites da razão humana vista ante a inefabilidade de Deus; a seguir veremos que a iniciativa de reconciliação com o gênero humano é primeira de Deus, que imprime em seu ser os vestígios de sua imagem, a partir do Verbo; na terceira seção veremos a necessidade do mediador no encontro do divino com o humano, bem como a eficácia deste ponto médio em Cristo o Filho de Deus. Para maior compreensão do tema em questão, faremos um contraponto entre o orgulho dos neoplatônicos e a humildade de Cristo, pois o abismo entre Deus e o homem não somente é superado pela natureza humana assumida pelo Verbo (Jo. 1, 14), mas pela humildade e obediência até a morte de cruz. (Fil. 2)

#### 3.1 A TOTAL TRANSCENDÊNCIA DE DEUS O FAZ INATINGÍVEL AO HOMEM

Analisando toda a trajetória feita por Agostinho, chegamos ao ápice das aporias já apresentadas no decorrer do nosso trabalho. Trata-se dos limites da razão, nos quais o homem não tem a capacidade de penetrar por suas próprias forças, senão contemplar e desejar. O homem se confronta com a alteridade inalcançável de Deus, pois, quando pensamos no Uno, sabemos que ele é inefável, inatingível, transcendente, inexprimível, as palavras não conseguem expressar com exatidão o que o Uno é. A divindade caracteriza-se, segundo Silva, por “ter em si mesmo ser”, “por ser ser”<sup>78</sup>. A partir dessa condição são possíveis todas as atribuições que se identificam com essa plenitude de essência. Eterno, ele não muda,

---

<sup>78</sup> AGOSTINHO. *Confissões* XIII, XXXI, 46.



imutável, incriado, o ser supremo torna-se para as criaturas inefável e indizível.<sup>79</sup> O nosso conhecimento sobre o divino é profundamente limitado. Entramos com isso na teologia negativa, ou *apofática*, ou seja, o nosso raciocínio não tem como dizer o que Deus é, mas apenas inferir sobre o que ele não é, atribuindo a ele tudo aquilo que nós não somos. No *Livro I das Confissões*, encontramos traços desse elemento de Plotino, quando Agostinho fala de Deus de uma forma totalmente paradoxal:

Então, que és tu, meu Deus? (...) Ó Sumo e ótimo Deus, potentíssimo, onipotentíssimo, misericordiosíssimo e justíssimo, secretíssimo e presentíssimo, belíssimo e fortíssimo, instável e inapreensível, imutável e mudando todas as coisas, nunca novo, nunca velho, renovando todas as coisas, levando à velhice os orgulhosos sem que deem por isso; sempre em ação, sempre quieto, arrecadando e não tendo necessidade, sustentando, e enchendo, e protegendo, criando, e alimentando, e completando, procurando, embora nada te falte. Amas sem te inflamares, és ciumento e isento de inquietação, arrependes-te e não sofres, iras-te e és tranquilo, mudas as obras e não mudas o teu desígnio; recolhes o que encontras e nunca perdeste; nunca pobre, regozijas-te com o que lucras, nunca avaro, exiges juro.<sup>80</sup>

Falamos de Deus de forma paradoxal dizendo o que Ele é, e o que Ele não é dentro de uma concepção limitada e contingente. De imediato nos deparamos com nove adjetivos, todos no superlativo, sempre para além de alguma coisa, seguidos de predicado formalmente negativo: in-compreensível, i-mutável, isto é, quando nos atribuímos a Deus, é sempre de forma diferenciada do costumeiro.<sup>81</sup> Por exemplo, quando afirmamos que Deus é bom, essa bondade já nos transcende, pois, sendo Deus a própria bondade, essa inferência que fazemos se distancia daquilo que de fato é: “*Tu (...) que és belo, pois são belas, que és bom, pois são boas, que és, pois elas são.*”<sup>82</sup> Aqui entra o espírito religioso munido da virtude da humildade e da piedade; quando, revestido por essas virtudes, falamos de Deus, sabemos que esse juízo vai para além daquilo que podemos inferir sobre ele; não se trata, diria Novaes, de dizer que Deus é causado por suas criaturas, mas sim que lhe damos tais atributos a partir do que conhecemos sobre elas.<sup>83</sup> Deus não é o que os nossos hábitos linguísticos sugerem, nessa

<sup>79</sup> SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 211.

<sup>80</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, I, IV, 4: “quid es ergo deus meus? (...) summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innouans omnia et “in uetustatem perducens” superbos “et nesciunt”; semper agens, semper quietus, colingens et no egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus et, paenitet te et nindoles, iascaris et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod inuenis et numquam amisisti; numquam inops et gaudes lucris, nunquam avarus et usuras exigis.”

<sup>81</sup> Cf. NOVAES. *A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 134.

<sup>82</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, XI, IV, 6.

<sup>83</sup> Cf. NOVAES. *Op. cit.*, p. 233.

perspectiva o sentido suprassensível, inteligível ou transcendente. Agostinho ainda assim teria esses atributos como insuficientes, visto a incognoscibilidade divina.

Mediante essas duas realidades: a condição antropológica do homem e a transcendência de Deus, Plotino mostrou-se como uma referência para Agostinho, indicando através de seus escritos que o “trajeto de subida não leva diretamente dos objetos exteriores ao divino (como pensava Platão), mas realizava primeiro uma virada para o interior do espírito”<sup>84</sup>. Isso, para Agostinho, no momento serviu como uma exortação, embora mais tarde venha a compreender que foi verdadeiramente guiado por Deus que ele se recolheu ao coração: “*Admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio.*”<sup>85</sup>

### 3.1.1. A humildade do Verbo feito homem

Agostinho, ainda, concebe que o platonismo fala grandes verdades acerca da doutrina da natureza de Deus. No entanto, o ponto mais notável do neoplatonismo para o pensamento agostiniano se refere à imutabilidade de Deus. Todavia, o que o hiponense não encontra nesses livros é o movimento de busca que parte de Deus ao homem, ou seja, de um Deus que se faz homem, assumindo a *forma servi*, pois o neoplatonismo é herdeiro direto da filosofia grega, que procede do paganismo, na qual, segundo Christoph Horn:

Está reservada à filosofia a tarefa de possibilitar ao ser humano o retorno ao princípio superior da realidade, ao Uno. Trata-se de um retorno na medida em que a alma, como algo derivado, provém do primeiro princípio. O processo anagógico, que se tem em vista, deve ser uma ascensão operada com meios racionais. A metáfora da ascensão racional da alma resulta da analogia da caverna, de Platão, a saber, da ideia de que o habitante da caverna, aprisionado no mundo sensível, tem de realizar, primeiramente, uma volta à filosofia, uma conversão (*periagôgê, peristrophê*), para então, num segundo passo, poder ascender da caverna para o mundo do verdadeiro ser, isto é, o mundo inteligível.<sup>86</sup>

No neoplatonismo é o homem quem faz esse caminho de retorno ao Uno por meio da filosofia, no exercício e na operação da razão (*exercitatio anima*) ele encontra a unidade perdida com o divino. A verdade é que o platonismo não resolve a separação abissal que

<sup>84</sup> Cf. BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, p. 137.

<sup>85</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, X, 16.

<sup>86</sup> CHRISTOPH, Horn. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Porto Alegre: EdipucRS, 2008, p. 112.

existe entre o humano e o divino. O ser humano se encontra em uma situação de desordem antropológica, intelectual e volitiva que somente poderá ser sanada através do Cristo Mediador. A filosofia neoplatônica não pôde cumprir a tarefa da mediação da salvação. A filosofia leva até próximo da meta, mostra ao homem quem é e onde está o Sumo Bem, mas não consegue chegar até lá, onde está o Sumo Bem. Somente a fé e a graça originada pela fé conseguem dar o último passo para a salvação. A filosofia ajuda no esclarecimento da crença sem substituí-la.<sup>87</sup> O conhecimento racional de Deus não esgota o problema relacionado com a inquietude humana. “*O Filho de Deus é um tema da filosofia, sua encarnação não.*”<sup>88</sup> Agostinho descreve o seu encontro com o neoplatonismo, com a censura da soberba. Ele recebeu os escritos neoplatônicos de uma pessoa intumescida de enorme orgulho: “*proporcionaste-me, por intermédio de certo homem inchado de enormíssimo orgulho, certos livros dos Platônicos, traduzidos da língua grega para a latina.*”,<sup>89</sup> e foi por causa da soberba que os neoplatônicos não encontraram o caminho certo para a salvação, a saber, a crença em Jesus Cristo como Filho de Deus. É das Sagradas Escrituras que vem a autoridade que nos garante o caminho de retorno. Agostinho vai conciliar isso na via interior, “*Cristo é o caminho!*”<sup>90</sup>, ou melhor, é o modelo de humildade: “*Ele tinha a condição divina, mas não se apegou a sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens..., humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte e morte de cruz.*”<sup>91</sup>

Além disso, ele não encontra nos livros platônicos que o poder de se tornar Filho de Deus e com Ele se identificar é uma dádiva, uma graça. E tudo isso é um patrimônio de fé, elemento este totalmente estranho ao pensamento grego. Vejamos o que diz Agostinho:

A alma humana, embora sendo testemunho da luz, todavia, *ela própria não é a luz, mas o Verbo, Deus, é que é a Luz Verdadeira, que ilumina todo o homem que vem a este mundo (João 1:8-9) ;e que estava neste mundo, e o mundo foi feito por Ele, e o mundo não o reconheceu (João 1,10).Mas Ele veio para o que era seu, e a todos quantos o receberam deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, a eles que creem no seu nome (João 1:11-12), isso não o li eu aí.*<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Cf. BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, p. 130.

<sup>88</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, IX, 14.

<sup>89</sup> *Ibid.* VII, IX, 13.

<sup>90</sup> João 15:6.

<sup>91</sup> Filipenses 2:6-8.

<sup>92</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, IX,13: “et quia hominis anima quamuis “testimonium” perhibeat “de lumine, non” est tamen ipsa “lumem”, sed verbum, deus, est “lumem verum, quod inlminat omnem hominem venientem in hunc mundum”; et quia “in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit”. quia vero “in sua própria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem rceperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius”, non ibi legi.

É nos livros dos *platonici* que também se encontraria a identificação do Verbo, da Razão, com o próprio Deus, mas não se pode encontrar o elemento da encarnação, certamente uma loucura para os gregos era o pensamento de que o puramente inteligível pudesse ser identificado, ao menos por um momento, com a nossa própria humanidade, feito carne. “Agostinho já possuía a compreensão filosófica dos platônicos e deveria agora reconhecer a Encarnação do Filho de Deus, para aprender a humildade com esse paradigma de humildade”.<sup>93</sup>

Mas o elemento principal que faz o platonismo ser insuficiente, e que resolverá esta aporia que nos separa de Deus, é o papel do Mediador, que nos reconcilia com Deus. O homem por si mesmo não consegue alcançar a divindade, pois isso se constitui em soberba e não nos levaria à Verdade, mas a uma região de *dessemelhança*, de engano. Insiste ainda Agostinho:

Pela participação da sabedoria, que permanece nela<sup>94</sup>, são renovadas, para que sejam sábias: isso está lá; mas que, no *tempo previsto, morreu pelos ímpios*<sup>95</sup> e que não poupaste o teu único Filho, mas por nós todos o entregaste;<sup>96</sup> isso não está lá. Porque tu escondeste estas coisas dos sábios e revelaste-as aos pequeninos. (...) Mas aqueles que ensoberbecidos, levantados no coturno como que de uma doutrina mais sublime, não o ouvem dizer: *Aprende de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para as vossas almas*<sup>97</sup>, embora conheçam Deus, não o glorificam como Deus, ou lhe dão graças, mas tornam-se vãos nos seus pensamentos e o seu coração insensato obscurece-se; dizendo que são sábios, torturam-se estultos<sup>98 99</sup>.

Embora o desdobramento do homem sobre a razão já seja considerado por Agostinho o primeiro passo para o processo de interiorização e/ou conversão (tão caro ao seu pensamento), como temos visto ao longo de nosso trabalho, pois já mostra a superioridade sobre os sentidos externos; ela em si não é suficiente para apreender os sentidos internos que nos apontam, ou melhor, que nos possibilitam o encontro com a humildade de Cristo, que

<sup>93</sup>BRACHTENDORF. *Confissões de Agostinho*, p. 146.

<sup>94</sup>Sabedoria 7:27.

<sup>95</sup>Romanos 5:6.

<sup>96</sup>Romanos 8:32.

<sup>97</sup>Mateus 11:29.

<sup>98</sup>Romanos 1:21-22.

<sup>99</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, IX, 14: “et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi”; quod autem “secundum tempus pro impiis mortuus est”, et “filio tuo único non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum”, non est ibi. “abscondisti” enim “haec a sapientibus et revalasti ea paruulis” (...) qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris alati non audiunt dicentem: discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus vestris”, agunt, “sed euanescunt in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.”

também passa pelo coração humilhado e necessitado de sua graça. Pois Deus escondeu essas coisas aos sábios e revelou aos pequeninos.

### 3.2. O MEDIADOR NO PROCESSO DESCENCIONAL DE DEUS AO HOMEM

Ao deparar-se com o dualismo frontal existente não somente em suas experiências exteriores junto aos maniqueus (dualismo radical: bem e o mal) e os neoplatônicos (entre o mundo sensível (corpo) e o mundo inteligível, morada da alma), mas também ao confrontar-se com os limites da sua própria existência humana (experiência interior), como aparece em suas confissões, Agostinho é levado a refletir sobre a natureza do princípio de toda existência. Especificamente, em uma de suas principais obras, *De Trinitate*, é notável o esforço do filósofo em mostrar que o princípio primeiro e soberano de todo o ser é ele próprio ordem em sentido pleno, isto é, unidade na diferença. Agostinho contrapõe um princípio cuja natureza é identidade e diferença; unidade e multiplicidade. Unidade e trindade: afinal, relação. Esse é um novo horizonte que se abre, frente a toda tradição filosófica já existente, desde então. Essa nova perspectiva, ou terceira via, ou via de mediação, abre ao homem a possibilidade de relação com o princípio de toda criação.<sup>100</sup>

#### 3.2.1 Vestígios da Trindade nas criaturas

Toda a criação é chamada a relacionar-se com o princípio que a criou, a participar, ou melhor, comungar do “movimento” contido no interior desse princípio absoluto, em cuja natureza é trinitária. Contudo, para adentrarmos no conceito de criação, ou na obra de criação, se faz necessário compreendermos antes o conceito de “movimento” em Agostinho, que se contrapõe ao conceito de estabilidade. Deus é o único ser que descansa em si mesmo, que permanece estável em si mesmo, sem nenhuma mudança e nenhum movimento. Na essência única e imutável de Deus há uma diferenciação de pessoas: o Pai é o amante, o Filho o amado e o Espírito Santo une e mantém a vinculação dinâmica das duas outras pessoas.<sup>101</sup> O princípio é entendido como ordem soberana, que é eterna, pois escapa ao tempo. Integra a diferença das identidades que nela subsistem e vivem, congrega-as na identidade de uma só substância. E

<sup>100</sup>Cf. SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 19.

<sup>101</sup>Cf. VARGAS. *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 83.

esta ordem eterna é princípio de toda realidade, da diversidade de todas as formas existentes, sejam elas de ordem espiritual, racional, animal ou mineral. Independente da hierarquia que ocupam.<sup>102</sup>

A ordem criada não é estática, visto que Deus dotou-a com a capacidade de se desenvolver, criando potências para todos os tipos de seres vivos que viriam depois, incluindo a humanidade, algo como as razões seminais. E o que seriam as razões seminais? Deus embute sementes que no tempo certo deverão crescer como poderes dormentes em momentos apropriados através da providência divina. A expressão grega *logos spermatikós*, usada por Cleanto, popularizada pelos estoicos e utilizada por Agostinho, era a afirmação de que todo ser procede de uma “semente” que devia encerrar “razões seminais” de suas menores partes. Cada semente, por menor que fosse, deveria conter todas as partes do organismo a ser formado. Todos os seres têm uma “razão seminal”, um *logos spermatikós*.<sup>103</sup>

Toda criação traz em si vestígios da Trindade, e tem uma tendência natural a adequar-se a ela, imitando aquele “movimento harmonioso” que existe no interior da própria Trindade. Muito embora, semelhança perfeita só exista no próprio interior das pessoas divinas. Há um movimento natural das criaturas de mover-se, de ir ao encontro do transcendente, daquele fundamento primeiro onde encontra estabilidade, felicidade e vida em plenitude. O movimento que se põe como modelo a todos os outros seres criados é o da alma, porque é consciente e livre. O livre-arbítrio da vontade não é apenas um entre outros movimentos: é justamente através dele que o homem é mais do que vestígio, que o homem é imagem de Deus; entretanto a vontade humana, afirma Novaes, é apenas imagem, isto é, é uma vontade finita. Nessa ambiguidade radica a dupla ambiguidade de beatitude e pecado, porquanto apenas a seres dotados de vontade concerne a diferença entre o bem e o mal.<sup>104</sup> Porém, esse movimento de caráter original, por estar situado no corpo, também está vinculado às realidades temporais, então; dentro do livre-arbítrio, a vontade pode escolher por não seguir a razão; quando isso acontece, ela se afasta do seu fim, corrompendo-se nas formas e nos movimentos corpóreos, ou seja, nos bens temporais e inferiores, que a deformam.<sup>105</sup> Por outro lado, se as criaturas não têm em si o ser, são formas formáveis, e o seu ser depende de uma forma que tem em si a razão de ser de todas as formas, pois é forma eterna, imutável, inefável.

<sup>102</sup> SILVA. *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>103</sup> A DOCTRINA DE SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. Disponível em: <<https://teismocristao.wordpress.com/2012/09/22/a-doutrina-da-criacao-de-agostinho-de-hipona/>>. Acesso em 27 jul. 2015.

<sup>104</sup> NOVAES. *A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 176.

<sup>105</sup> Cf. VARGAS. *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 85.

E se o ser humano encontra-se, como vimos anteriormente, com a vontade enfraquecida pelo pecado original, estarão as criaturas fadadas à indigência ontológica e à deformação que as caracteriza?

Por conseguinte, só a relação descendente do uno em direção ao múltiplo é justificável, a vontade do criador de se dar às criaturas no tempo. É o fato do próprio Verbo Criador e dador de formas se ter feito forma e criatura, no tempo. Nessa perspectiva, Agostinho compreende a encarnação do Verbo como um Deus que entra no tempo, assumindo a contingência humana, porque se preocupa com os assuntos humanos e deles se ocupa. É justamente por esse ângulo que o hiponense “teria descoberto ao mesmo tempo a Trindade inacessível e a necessidade da busca de um mediador que o levasse até lá”.<sup>106</sup>

### 3.2.1.1 Processo de adequação do homem na Trindade Criadora por meio do Verbo encarnado

Na realidade, para adentrar na natureza do ser supremo, que é uno e trino, Agostinho se apropria da autoridade das Sagradas Escrituras, pois, segundo Silva, esse fato, nada obsta à natureza filosófica do discurso por ele abordado. Agostinho considera que todo o pensamento se exerce na relação entre autoridade, nesse caso do uno (hegemonia ontológica) e razão (que assume a prioridade temporal no processo de aprendizagem, que está no plano da multiplicidade). Dessa maneira dá-se a relação entre o uno e o múltiplo.<sup>107</sup> E ainda, “aquele que adere a Deus pela fé, não submete simplesmente seu espírito à letra das fórmulas, ele curva a sua alma e todo o seu ser à autoridade de Cristo”.<sup>108</sup> Nessa perspectiva, o hiponense recorre à *imago dei* para atingir a essência do ser supremo, sem desconsiderar a desproporção entre a imagem de Deus presente no homem e a essência divina, ou seja, efetiva *dissimilitudo*:<sup>109</sup> “*Tu ó Deus eterno (...) és, sem que de nenhum modo tenha mudado ou surgido uma vontade que antes não tivesse existido, fez, ou fizeste, todas as coisas, não uma semelhança tua, proveniente de ti, forma de todas as coisas, mas uma dessemelhança informe, a partir do nada.*”.<sup>110</sup> Há, portanto, uma radical diferença inscrita na forma do ser humano, independente da deformação decadente do pecado.

<sup>106</sup> Cf. VARGAS, Walterson, 2014 *apud* DU ROY, 1992, p. 39.

<sup>107</sup> Cf. SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 202.

<sup>108</sup> GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 68.

<sup>109</sup> SILVA. *Op. Cit.*, p. 202.

<sup>110</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, XII, XXVII, 38.

Por outro lado, segundo Vargas há em toda ordem criatural uma “*suma conveniência*”, uma perfeita adequação que não é destruída nem mesmo pelo pecado. Essa busca de adequação marca ontologicamente a natureza como uma tendência ao encontro da unidade, que se dá pelo fato de ter sido o homem criado à imagem e semelhança de Deus. Embora a perfeita adequação, ou unidade, somente exista de maneira plena na relação entre o Pai e o Filho,<sup>111</sup> Afirma Agostinho:

Os corpos enganam na medida em que não realizam completamente aquele uno que se demonstrou que é imitado. Princípio a partir do qual é uno tudo que é, e à semelhança do qual aprovamos naturalmente aquilo que dele dependa; porque reprovamos naturalmente tudo o que se afasta da unidade e tende para a *dessemelhança* dela; [...] E esta é a verdade e o *Verbo no Princípio e o Verbo Deus junto de Deus*. De fato, se a falsidade provém das coisas que imitam o uno, não enquanto o imitam, mas enquanto não o podem realizar plenamente, esta é a verdade que o pode realizar completamente e ser o que ele é. Ela própria é o que o manifesta tal como ele é: daí que se diga com toda a justiça que *é o Verbo dele e a sua Luz*. [...] Por conseguinte, dado que as realidades verdadeiras são verdadeiras enquanto são, e apenas são na medida em que são semelhanças do uno principal, ela é forma de tudo o que é enquanto é, porque é a suprema semelhança do Princípio, e é a Verdade porque é sem qualquer *dessemelhança*.<sup>112</sup>

Em toda criação está presente esse processo de “*adequação*” e “*conveniência*”, exatamente por ter sido originada da Trindade, e principalmente no homem por ele trazer em si a imagem e semelhança daquele que o criou do nada, e que o chamou ao ser<sup>113</sup>. Porém, essa busca, ou esse movimento da alma racional e livre, pode ser equivocada, se não estiver atrelada à segunda Pessoa da Trindade, como nos esclarece Agostinho: “*A nossa iluminação é a participação do Verbo, isto é, daquela vida que é a luz dos homens.*”<sup>114</sup> Cada vez que a alma se move em direção a algo, necessariamente, ela o prefigura, e o que ela ama é representação, verdadeira ou falsa, do que deseja. Se a alma busca o belo e o bem somente em Deus, contentando-se em ser bela e boa por semelhança às ideias divinas, que a dominam, ela se atém em direção ao imutável. Do contrário, se ela se volta para si mesma buscando crescer em perfeição, achando bastar-se a si mesma, ela se afasta do seu Princípio, ou seja, da

<sup>111</sup> Cf. VARGAS. *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 49.

<sup>112</sup> AGOSTINHO. *De Vera Religione*, XXXVI, 66: “At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum, quod conuincuntur imitari, a quo principio unum est quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus quia naturaliter improbamus, quidquid ab unitate discedit atque in eius dissimilitudinem tendit (...) Et haec est veritas *et verbum in principio et verbum Deus apud Deus*. Si enim falsitas ex his est, quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt, illa id implere potuit et id esse, quod illud est. Ipsa est, quae illud ostendit, sicut est unde *et verbum eius et lux eius*. (...) Quapropter quoniam vera in tantum vera sunt, in quantum sunt, in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt, ea forma est omnium quae sunt, quae summa similitudo principii et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.”

<sup>113</sup> Cf. VARGAS, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>114</sup> AGOSTINHO. *De Trinitate* IV, 2. 4.



Verdade e cai no engano, na falsidade.<sup>115</sup> Há uma dissimulação da alma, que, pensando estar buscando a Verdade, busca a si mesma através do véu das sensações e dos vícios. A própria *dessemelhança* é resultado do voltar os olhos para as coisas exteriores, tomando-as por si mesmas, e não sob a Luz interior da Verdade.

Porém, o que garante à alma caminhar na direção, ou movimentar-se em direção à Verdade e não cair no engano ou no erro? Toda a criação, como dizíamos acima, é chamada a relacionar-se com o Princípio que a criou. O ato criador, segundo Gilson, significa produção de ser, daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, porque somente ele é o Ser por excelência e em plenitude total. Assim, sem qualquer matéria preexistente, Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é o que se denomina criar *ex nihilo*.<sup>116</sup> Falando sobre o Princípio: “No começo (*in principio*) Deus fez o Céu e a Terra.”<sup>117</sup> Agostinho atribui a este termo um sentido mais preciso, para designar o princípio de todas as coisas no Verbo.<sup>118</sup> “A criação das coisas pelo Verbo é simbolizada pelo ensinamento oral de Cristo (Verbo), que se dá a entender aos homens a partir de fora, para que eles o busquem dentro.”<sup>119</sup> Assim, sendo o Filho a imitação perfeita do Pai (O caminho – Via), ou ainda semelhança perfeita, cabe ao ser humano uma identificação com este Princípio Primeiro, ou seja, o Verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, e que é a forma perfeita ordenadora de todo o criado. Logo, ele é o modelo, ou seja, “o Caminho, a Verdade e a Vida”,<sup>120</sup> para que todas as criaturas venham a ser e subsistir. Em Cristo, segundo Novaes, essa inefabilidade de que falávamos no início deste capítulo, a que até então o homem só teria acesso através de uma linguagem *apofática*, deve necessariamente ser reconhecida como Verdadeira, por se tratar de uma realidade universal, ou melhor, de um Princípio Universal que rege todas as realidades particulares enunciadas ou apreendidas pelo homem. A ação criadora se dá através da Palavra (Verbo) divina: “*disseste e foram feitas, e no teu Verbo a fizeste*”;<sup>121</sup> a atividade divina é diferente, pois não precisa de matéria e forma prévia, pois a matéria é criatura sua, e quem dá a forma é a verdade, ou seja, ele mesmo, idêntica a ele mesmo, seu Filho o Verbo feito carne.<sup>122</sup>

<sup>115</sup> Cf. GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 201.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>117</sup> Gênesis 1:1.

<sup>118</sup> João 1, 1-3.

<sup>119</sup> GILSON, Étienne, 2010 *apud DE GENESI CONT. MANICH*, 1,2, p. 371.

<sup>120</sup> João 14:6,

<sup>121</sup> AGOSTINHO. *Confissões XI, V, 7.*

<sup>122</sup> NOVAES. *A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 235-238.

### 3.3 O MEDIADOR COMO PONTO DE ENCONTRO DO DIVINO COM O HUMANO

Embora Agostinho, em suas obras, trabalhe sempre analiticamente ou metodicamente em tríades, seguindo o esquema da tripartição da filosofia neoplatônica, esta seção exige a análise de um composto, ou melhor, de uma polaridade que tem como cerne Adão, o primeiro homem, no tocante à separação de todo o gênero humano para com Deus, e Cristo, que, recriando-o, vincula-o novamente a Deus. Focalizando estes dois elementos, analisaremos também algumas implicações intrínsecas frente a essa temática.

#### 3.3.1 O contraste do divino com o humano e as consequências da queda do *primitus homo*

No tocante a esta problemática, Agostinho descreve claramente a sua experiência, quando em suas *Confissões*, especificamente no *Livro VII*, esclarece o seu processo, inserido no momento crucial de seu relato autobiográfico. Nesse relato fica explícita a dinâmica da inteligência da fé, ou ainda o seu êxtase (contemplação) divino:

*Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não essa vulgar e visível a toda carne, [...] era superior a mim porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a. Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. E logo que te conheci, tu arrebataste-me para que eu visse que é aquilo que via, e que eu que isso via ainda não sou.*<sup>123</sup>

Agostinho parece trilhar um novo estágio em sua trajetória, pois, se antes encontrava-se preso à exterioridade, agora tende interiormente a possuir o melhor dos bens, sobretudo porque antes ouvia chamar de fora, de um lugar distante, de uma região de *dessemelhança*. Agora, pois, esse desejo da Verdade lhe é mais intenso e ainda mais arrebatador, porque o sente ecoar de dentro, de um lugar mais íntimo, mais secreto – a *mens*. Nesse lugar onde, segundo Gilson, todo conhecimento ocorre, ou seja, a partir de dentro, sem

<sup>123</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, X, 16: “Intraui et vidi qualicumque óculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni (...) sed superior, quia, ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. qui novit veritatem, novit eam. o aeterna veritas et vera caritas et cara arternitas! tu es deus meus, tibi suspiro “die ac nocte”. et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem...”.

que nunca algo seja introduzido a partir do exterior, o interior é o lugar em que encontramos a substância daquilo que recebemos apenas através de signos na exterioridade da alma<sup>124</sup>. A tensão enfrentada pelo hiponense se faz nesse momento ainda mais acentuada. No presente contexto, a dualidade existente entre Deus e o homem até então se faz presente frente às barreiras intransponíveis do saber e do possuir.

Na centralidade dessa cisão compreendemos, segundo nosso filósofo, dois movimentos que se entrelaçam para formarem uma unidade, ou uma possibilidade de encontro, de relação: é o papel do ser humano que, em seu itinerário, auxiliado por Deus e no desejo de possuí-lo (a Eternidade, a Verdade e a Felicidade), perfaz um caminho progressivo de interiorização, ou *regressus animae*; e, por outro lado, como ápice da providência divina, tem como Caminho, Verdade e Vida<sup>125</sup> o papel do Mediador, que resolverá as aporias da existência humana, dando acesso à posse do que se havia perdido.

No primeiro caso, Agostinho vê-se já adequado no interior de si mesmo, segundo Silva, pois a alma já não vê uma realidade qualquer, mas a própria Luz imutável, sumamente superior à luz corpórea. Porém, a superioridade da Luz imutável em relação à mente humana introduz, na relação entre ambas as realidades, uma discrepância ontológica. Todavia, a razão de ser dessa superioridade é encontrada por Agostinho na radical dependência ontológica da mente em relação à Luz imutável, que de maneira peculiar é semelhante a essa forma humana da razão. É exatamente nesse momento que convergem o conhecimento de Deus e o da alma. No entanto, o efeito dessa ação se dá do superior ao inferior, ou seja, de Deus sobre a mente, deixando claro não o que a mente já é, mas o que ela é chamada a ser. Esse contraste do que a mente é e do que ela é chamada a ser gera temor: “*E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dessemelhança.*”<sup>126</sup> Precisamente porque tal conhecimento confere à alma a consciência da imensa distância que se interpõe entre a alma e Deus.<sup>127</sup>

Agostinho não era alienado, no sentido ontológico, da distância que havia entre Deus e o homem, como se pode mensurar em suas confissões. Porém, para ele a separação, o afastamento ou o abismo que se dá entre Deus e o homem têm como origem o pecado, que parece cortar toda a possibilidade de nova relação. Ainda nesse ângulo é importante sabermos

<sup>124</sup> Cf. GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 146.

<sup>125</sup> João 14:6.

<sup>126</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, X, 16.

<sup>127</sup> SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 204.

que o homem, ou melhor, a sua condição humana em si, antes do pecado original, não era inclinado à concupiscência; é o que observamos quando olhamos para o *primitus homo*, como afirma Vargas: não foi por uma natureza fraca e má que Adão caiu, mas por uma decisão livre de sua vontade, a natureza é boa, pois vem de Deus; porém, quando Adão pecou acreditando na sedução do demônio, tornou a natureza viciada. A vontade de Adão, com efeito, era íntegra, boa; nela a concupiscência ainda não oferecia resistência à vontade. Ela só passa a experimentar a batalha interna dos desejos opostos depois do pecado.<sup>128</sup> Daí, podemos constatar que essa fraqueza da vontade não é anterior ao pecado, mas posterior, que nos adveio como justo castigo à desobediência com relação à ordem justa estabelecida por Deus na criação. Essa desordem é efeito da fraqueza que merecemos por nossa culpa, e se chama pecado, que habita em nossos membros. É fundamentalmente essa fraqueza que dificulta o nosso agir livre, que Agostinho reconhece ter sido a maior dificuldade por ele enfrentada: “*És alto nas alturas, e como és profundo nas profundezas! E não te afastas para nenhum lugar, e nós, é com dificuldade que voltamos a ti*”;<sup>129</sup> e é em contrapartida, assumindo essa fraqueza, que o Verbo de Deus, imputando-lhe a pena do pecado (desobediência de Adão), liberta o homem do pecado e da morte, tornando-o justo diante de Deus, através da obediência.<sup>130</sup>

### 3.3.1.1 O orgulho dos platônicos e a humildade de Cristo

Outro aspecto importante para o agostinianismo a ser contemplado ainda nesta panorâmica é a insuficiência do neoplatonismo, “pois é justamente essa diferença entre o ‘ver’ e ‘possuir’ que determina a disparidade do caminho neoplatônico e o que Agostinho, a partir de então, se punha a empreender através da fé na encarnação”,<sup>131</sup> pois “de que aproveita a quem não tem quem o livre do mal ter uma compreensão verdadeira do bem imutável?”<sup>132</sup> Fazia-se necessária a fé no Cristo Mediador como caminho de acesso a Deus percebido pela razão. A convergência entre a dialética de inteligência da fé e a experiência da conversão, permite afirmar que Agostinho não parte de axiomas previamente articulados ou *a priori*, mas do encontro com a Verdade, que vai além de um processo cognitivo, pois não se trata de um conceito, mas de uma Pessoa, do Verbo que se fez homem.

<sup>128</sup> Cf. VARGAS. *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 207.

<sup>129</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, III, 8.

<sup>130</sup> VARGAS. *Op. cit.*, p. 209.

<sup>131</sup> Cf. VARGAS, Walterson, 2014 *apud* DU ROY, 1992, p. 39.

<sup>132</sup> VARGAS, Walterson, 2014 *apud* In *Evangelium Ioannis Tractatus LXVI*, 2, p. 259.

Conquanto, a dúvida a respeito de uma verdade, segundo Vargas, dissipa a cegueira da inteligência, permanecendo, contudo, a cegueira da vontade, que implica a incapacidade de livremente abraçar a verdade alcançada, por causa do apego aos vícios adquiridos numa vida segundo a concupiscência da carne<sup>133</sup>:

*Tinha descoberto a imutável e verdadeira eternidade da verdade, acima da minha mente mutável (...)*

*Contemplei as tuas coisas invisíveis, compreendidas por meio daquelas coisas que foram feitas, mas não consegui fixar o olhar e, repellido de novo pela minha fraqueza, entregue uma vez mais aos meus hábitos, não levava comigo senão uma lembrança que ama, e como que desejosa de alimentos rescendentes que ainda não podia comer.*<sup>134</sup>

Descobre que essa verdade mais que conhecida pela inteligência, como afirmavam os platônicos, deveria ser conhecida, amada e possuída pela vontade; essa descoberta não explicitada pelos platônicos, porque não fora por eles experimentada, Agostinho afirma ter encontrado nas Sagradas Escrituras, mais precisamente nas Cartas de São Paulo:

Descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia de tua graça, para que quem vê não se vanglorie, como se não tivesse recebido não só aquilo que vê, mas também o poder ver – pois que coisa tem que não tenha recebido?<sup>135</sup>

Essa impotência diante do ato de possuir a verdade, somada à contemplação da luz que ilumina a característica disforme da alma, necessariamente a torna humilde e necessitada da graça e do auxílio divino. “A luz de Deus no interior da alma lhe revela a própria deformidade e a própria feiura, mas ao mesmo tempo lhe abre a possibilidade de recuperar sua forma e sua beleza verdadeiras.”<sup>136</sup> Logo, a fé nesse contexto é para o hiponense um pressuposto importantíssimo, pois está vinculada a esse auxílio de Deus; ela serve de fundamento e apoio para que a razão seja iluminada pelo Mediador Humilde, que, por outro lado, só poderá ser reconhecido pelos humildes. “A humildade de Cristo descoberta por Agostinho – que o vê sobretudo na *kênosis* (descida ou abaixamento de Cristo), na encarnação

<sup>133</sup>Cf. *Ibid.*, p. 304.

<sup>134</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, XVII, 23: “... inuereram incommunicabilem et veram veritatis arternitatem supra mente meam commutabilem. (...) tunc vero “invisibilia” tua “per ea quae facta sunt intellecta” conplexi, sed aciem figere non avaluí et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quae olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem.”

<sup>135</sup>*Ibid.*, VII, XXI, 27: “... et coepi et enueni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur quae non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat – quid enim habet quod non acceperit?”

<sup>136</sup>Cf. VARGAS. *Op. cit.*, p. 176.

e em sua paixão – entra em contraste com o orgulho relacionado com os platônicos.”<sup>137</sup> Algo que também o hiponense, em sua incessante busca, tem provado quando, auxiliado por Deus (providência), reconhece e confessa os seus pecados. A síntese do aniquilamento de Cristo e da sua exaltação, enquanto Mediador, sana a possibilidade de uma vida nova atrelada à vontade forte de Cristo, que foi obediente ao Pai até a morte de cruz. Em virtude disso, Agostinho afirma que só Cristo é o caminho da salvação:

*E procurava o caminho para adquirir força que fosse conveniente para eu fruir de ti, e não encontrava, enquanto não abraçasse o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, que é, acima de todas as coisas, Deus bendito por todos os séculos, o qual me chamava e dizia: Eu sou o caminho, a verdade e a vida, e o alimento que eu era incapaz de tomar, misturado à carne, porque o Verbo se fez carne, para que a tua sabedoria, por meio da qual fizeste todas as coisas, amamentasse a nossa infância. Eu não seguia humilde o humilde Jesus como meu Deus, nem sabia de que coisa podia ser mestra a sua fraqueza.*<sup>138</sup>

### 3.3.1.1.1 O Verbo como eficaz Mediação (ponto médio - mediatas)

Falaremos agora desse ponto médio (*mediatas*) que vem para sanar a distância que nos separa de Deus.

Sobre a temática apresentada, Agostinho se apropria de dois textos bíblicos que para ele são nucleares quando se trata da Mediação, pois refere-se ao instrumento mais eficaz para tratar da dupla natureza de Cristo. São eles: João 1, 1.14, e a Carta aos Filipenses 2, 6-11; especificamente quando afirma:

Aí li, sim, que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas sim de Deus, mas que *o Verbo se fez Carne e habitou em nós*, não o li eu aí. Indaguei naqueles textos [...] que o Filho [...] se aniquilou a si mesmo tomando a forma de escravo feito à semelhança dos homens e tido como homem pela aparência, humilhou-se fazendo-se obediente até à morte, e morte na cruz.”<sup>139</sup>

<sup>137</sup> Texto original: “*La humildad de Cristo descubierta por Agustín, - que la ve sobre todo em lakénosis de la encarnación y de la pasión – contrasta com el orgullo de filósofo relacionado com los platônicos.*” [Tradução nossa] Disponível em: <<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11102/1/30058999.pdf>>

<sup>138</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, XVIII, 24: “et quaerebam viam comparandi roboris, quod idoneum ad fruendum te, Nec inueniebam, donec amplecterer “mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum”, “qui est super omnia deus benedictus in secula”, vocantem et dicentem: “ego sun via et veritas et vita”, et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam “verbum caro factum est”, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram.”

<sup>139</sup> *Ibid.*, VII, IX, 14: “item legiibi, quia verbum, deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate vire neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus este; sed quia verbum caro facto est et habitavit in nobis, non ibi legi. indagavi quippe in illis litteris [...] quod sit filius [...] semet ipsum exinanivit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo, jumiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.”

Aqui se integra a *forma servi* e a *forma Dei*, a eterna e a contingente. Mas, como se dá isso? Agostinho responde: assumindo a forma de servo, sem deixar de ser Deus. Trata-se de um ato perfeitamente ordenado, pois é o superior que assume o inferior, sendo um fato, afirma Silva, que ele é Senhor soberano, quer no seio da divindade, quer em relação à humanidade criada. Por isso, a expressão “o Verbo não quis apropriar-se da divindade” é tão preciosa para Agostinho. Ao encarnar-se, Cristo contraria o primeiro movimento de avareza, pelo qual o homem quis ser igual a Deus, por isso a encarnação é restauradora da ordem primeira.<sup>140</sup>

Ao se encarnar, o Verbo assume a natureza humana, não apenas adequando-se à sua natureza criada, mas também à sua condição decaída, assumindo a sua fraqueza (*infirmitas*) e recuperando-a nas mesmas estruturas do vício que a levava a cair.<sup>141</sup> Ele é, segundo Vargas, o início do processo, enquanto Verbo, pois sempre esteve junto do Pai e permanece para sempre junto dele; é o mediador no caminho de retorno do homem a Deus; e é a meta do caminho enquanto homem ressuscitado e unido eternamente ao Verbo.<sup>142</sup>

A distância criada pelo pecado (soberba) tanto afastou o homem de Deus, que somente poderia ser suprimida por uma aproximação do eterno no próprio tempo, do imutável no mutável. Lembrando que o tempo é, segundo Lima Vaz, o lugar da dispersão e do erro, onde o espírito se vê disperso no fluxo das imagens e no atropelamento dos desejos. O tempo arrasta o espírito a uma dialética da ilusão; é para Agostinho o lugar das opções, da queda do espírito – e da experiência do espírito caído. Por outro lado, o tempo torna-se o lugar da conversão, e a experiência avança para um plano mais profundo, onde o espírito esforça-se por libertar-se do fluxo do tempo e atingir a permanência de um absoluto, pois “a reorientação do desejo humano exige uma compreensão mínima do tempo, de uma linha demarcatória do que é passageiro, e o que é sempre presente”,<sup>143</sup> que nada tem haver com a imanência, seja das coisas exteriores ou do culto de si mesmo (soberba). “A temporalidade se dá duplamente ao homem como regime da finitude para o homem exterior, e para o homem interior como ocasião e meio de superar a mesma finitude.”<sup>144</sup> Aqui entra a presença do intemporal, da

<sup>140</sup> Cf. SILVA. *Ordem e Mediação – A Ontologia Relacional de Agostinho de Hipona*, p. 301.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>142</sup> VARGAS. *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 253.

<sup>143</sup> NOVAES. *A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 255.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 260.

dialética que permitirá passar da mutabilidade da mente que erra à verdade transcendente e imutável, que é Deus, feito homem.<sup>145</sup>

O Filho de Deus, que, mesmo entrando no tempo, nunca deixou de ser Deus, se mantém unido eternamente ao Pai, de quem nunca pode se separar, como Verbo que é dele. Ao contrário de Adão, quando caiu, em Cristo não há perda de ser, pois só em Deus nada se pode perder. Como Verbo, ele permanece como é em Deus, apenas assume uma humanidade que muda. Enquanto Deus permaneceu imutável. Nele o ser existe como um eterno presente, algo que somente pode ser entendido afastando-se toda ideia de imagem corporal, espacial ou temporal.<sup>146</sup>

Contudo, mesmo sendo ele imutável, aproximou-se de nós escondendo o que não muda, a fim de que entendêssemos a sua forma a partir da nossa própria semelhança (mutável); pois do contrário, com os nossos olhos feridos pelo pecado, não compreenderíamos a sua magnificência, porém, somente os humildes podem reconhecer no servo humilde a divindade de Cristo, como Mediador entre Deus e os homens. Sobre esse ponto médio em Cristo nos esclarece W. Vargas:

Apresentou-se como um *meio* de o homem aproximar-se de novo do criador [...]. O pecado havia se constituído num *meio* de separação entre Deus e o homem; era necessário, portanto, que um novo *meio* se interpusesse entre eles, um *meio* que representasse ambos, e assim pudesse reconciliá-los: “não nos reconciliamos enquanto não for destruído o que está no *meio*, e ali posto o que no *meio* deve estar. Há, pois, um *meio* que separa, mas, em contraposição, há um mediador que reconcilia. O *meio* que separa é o pecado; e o mediador que reconcilia é o Senhor Jesus Cristo.”<sup>147</sup>

Cristo pôde ainda ser o mediador porque não teve pecado, ou seja, recebeu a natureza em seu estado original; não tendo sido gerado no tempo, mas na eternidade por Deus, tendo apenas nascido no tempo como homem, não por geração carnal; portanto, ele não herda do homem aquilo que é próprio do homem por si mesmo, o pecado, o vício, o delito contra a ordem justa original. Nós somos homem com pecado, ele é homem sem pecado, não contraiu a iniquidade, por isso pôde ser um remédio intrínseco, que curasse o homem por dentro, afetando ontologicamente a sua alma enfraquecida pelo pecado, uma vez que não bastaria ao

---

<sup>145</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e História*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 82, 83.

<sup>146</sup> Cf. VARGAS, *Soberba e Humildade em Agostinho*, p. 255.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 245.



homem apenas um exemplo que lhe fosse extrínseco à sua condição.<sup>148</sup> E ainda acrescenta Agostinho:

Que este mediador não poderia ser somente homem, mas também Deus, e por intervenção de bem-aventurada mortalidade conduza os homens da miséria mortal à imortalidade feliz. Ora, semelhante mediador não poderia ser isento da morte, nem permanecer para sempre seu escravo. Fez-se mortal, sem enfraquecer a dignidade do Verbo, mas desposando a fraqueza da carne. E não permaneceu mortal na carne, porque ressurgiu dos mortos. [...] Era necessário que o mediador entre nós e Deus reunisse mortalidade passageira e beatitude permanente, a fim de ser conforme aos mortais no que passa e chamá-los do fundo da morte ao que permanece.<sup>149</sup>

Assim, Cristo eleva a situação corpórea do homem à condição de espiritualidade, conferindo uma harmonia e congruência à forma humana, pois, sendo imortal e feliz, é capaz de conferir à condição humana uma imortalidade semelhante à que Ele próprio conquistou: a da vida eterna à qual se une o próprio corpo, associando-se à felicidade conquistada para o espírito.

---

<sup>148</sup>*Ibid.*, p. 327.

<sup>149</sup>AGOSTINHO. *Cidade de Deus* VIII, XV.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do percurso reflexivo em nosso trabalho, cabe-nos afirmar que o fio condutor do pensamento agostiniano, ou melhor, do seu percurso filosófico está profundamente amalgamado à sua experiência existencial, visto que a sua busca incessante pela verdade, ao contrário dos platônicos, volta-se para uma descoberta da humildade, pois o erro da inteligência está ligado à corrupção pelo orgulho. O homem só encontra a verdade beatificadora, Princípio de todas as coisas, ao curvar sua inteligência à fé e sua vontade à graça, pela humildade. Humildade essa que está presente no Verbo feito Carne, que entra no tempo, assumindo a contingência humana, nos deixando o caminho a seguir. Essa iniciativa, porém, é própria do Primeiro Princípio, que numa relação descensional se dá às criaturas no tempo em seu Verbo.

Essa atitude de Cristo abriu-nos a possibilidade de retorno ao Sumo Bem, pois modela o homem não apenas a partir da “exterioridade”, quando assumiu a nossa carne; mas, sobretudo, modela a humanidade por dentro, a partir da “interioridade”, recuperando a “*imago Dei*” no homem que lhe é semelhante. Isso recupera a originalidade perdida pela queda de Adão, reavendo a harmonia e a congruência, na ordem criada por Deus. Dessa maneira, a bondade de Deus impera sobre a sua obra criada não somente a criando do nada, mas a acompanhando, formando e sustentando-a com a sua divina providência.

Para chegar a essa conclusão, Agostinho inicia por seguir uma via não menos diferente dos seus contemporâneos, caminhando sempre à sombra dos desafios das tradições filosóficas existentes. Tais escolas caminhavam em função do conhecimento apurado sobre as causas primeiras (Deus) e os princípios que regem o mundo material, com um destaque especial sobre o homem. Os platônicos, por sua vez, distinguem-se daqueles que filosofaram segundo os elementos do mundo em detrimento do Deus inteligível, chegaram longe com o processo dialético, conseguiram inferir sobre a imaterialidade da alma, mas, sobretudo, sobre a inteligibilidade e imutabilidade de Deus. Através da razão natural conseguiram deduzir sobre esse ponto médio em que se encontrava a alma: o eterno e o temporal, o material e o espiritual. Compreenderam ainda, através da constituição de sua metafísica dos graus do ser, que, para chegar ao Belo inteligível, necessitaria passar por uma ascensão progressiva, passando das coisas sensíveis às inteligíveis. Nessa perspectiva, a alma deveria fugir desse mundo, assemelhando-se a Deus através das virtudes e da purificação; essa fuga está ligada ao

mundo interior da alma. Segundo Plotino, a alma deve retirar-se do mundo exterior e voltar-se para o interior: lá ela encontrará a luz. O caminho não consiste em “sair”, mas em “regressar” da multiplicidade das formas ao Uno-Bem.

Em diversos textos das *Confissões*, Agostinho deixa clara a influência desse referencial neoplatônico, sobretudo quando aplica a si mesmo o método da autorreflexão e ascese, por meio do olhar da alma. O hiponense considera haver uma graduação no processo de *peristrophê*, reconhece que o início do caminho começa com a alma que sente através do corpo, passando pela capacidade raciocinante, onde julga o que é apreendido pelos sentidos do corpo, até elevar-se à inteligência, para afinal descobrir que o imutável deve antepor-se ao mutável<sup>150</sup>. Até aqui ele elogia os platônicos, porque compreenderam que nenhum corpo é Deus, que o mutável não é o supremo Deus, antepuseram a espécie inteligível à sensível.<sup>151</sup>

Mas o que os pagãos não compreenderam pela razão natural (ferida pelo pecado original) é que esse retorno da alma para Deus ou contemplação do eterno o homem não pode entrever naturalmente pelos olhos da inteligência, embora Agostinho reconheça que no campo da teoria os platônicos foram naturalmente inspirados pela luz divina. Eles conheceram a Deus, mas não o glorificam como Deus, pois os seus corações tornaram-se insensatos, obscureceram-se na soberba.

Por isso Agostinho vai dizer no capítulo sétimo de suas *Confissões*, que encontrou nos platônicos as mesmas verdades que encontrou no Evangelho de João, porém acrescenta: “eu vi algumas verdades e não outras...”, a saber: “*Que o Verbo se fez carne e habitou entre nós..., que se aniquilou a si mesmo tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens..., humilhou-se fazendo-se obediente até a morte na cruz...*”. Os platônicos tiveram a dificuldade de conceber a possibilidade de materialização do divino, porque, na ordem do ser, o mundo material nada mais é do que o esgotamento do ser. Ao logos plotiniano seria inconcebível o esvaziamento do que ele é, dado que isso implicaria abrir mão do próprio ser. Por isso, a encarnação do Verbo é o grande escândalo para os gregos, que, com os olhos feridos pelo pecado, não conseguiram conceber a realidade de um Deus feito homem. Somente aos humildes é dada a possibilidade de reconhecer no servo humilde a divindade de Cristo.

<sup>150</sup>Cf. AGOSTINHO. *Confissões* VII, XII, 23.

<sup>151</sup>Cf. AGOSTINHO. *Cidade de Deus* VIII, VI.

Plotino conhece a verdade e a deseja, mas desconhece a via que o conduz a ela, que é ao mesmo tempo caminho e modelo de humildade, algo que para os platônicos era inconcebível. Quem realmente fará Agostinho passar de um conhecimento teórico a um conhecimento interior, e do interior ao prático, é o encontro com as Sagradas Escrituras, mais precisamente com as cartas de São Paulo. São esclarecedoras as palavras de Gilson a esse respeito: por mais que Agostinho siga Plotino em suas ascensões metafísicas ao inteligível, ele cairia novamente pelo peso de seus hábitos carnis, a menos que São Paulo lhe tivesse revelado a lei do pecado e a necessidade da graça que dele nos liberta.<sup>152</sup>

Em Agostinho tudo se entrelaça, ele transforma a doutrina emanacionista de Plotino na doutrina criacionista cristã, inaugurando as grandes filosofias cristãs a partir de seus escritos. Isso culminará na Trindade Criadora, que vincula todas as coisas no seu Verbo eterno – Cristo o mediador entre Deus e os homens, que, sendo intemporal, permitirá ao homem passar da mutabilidade da mente que erra à verdade transcendente e imutável, que é Deus, feito homem.

---

<sup>152</sup>GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 447.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 2. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Cidade de Deus**. 14ª Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. **De Vera Religione**. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **De Trinitate** (edição bilíngue). Coimbra: Paulinas, 2007.
- \_\_\_\_\_. **De quantitate animae**: Sobre a potencialidade da alma. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.
- BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.
- Bíblia de Jerusalém**. 4. Ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. 1. Ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho: Uma Biografia**. 5. Ed. São Paulo: Record, 2008.
- CHRISTOPH, Horn. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: EdipucRS, 2008.
- CRUZ, Maria Isabel Santa; CRESPO, Maria Inês. **Plotino Enéadas: Textos essenciais**. 1ª Ed. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- FILHO, Rodriguês Seabra; JÚNIOR, Juvino Alves Maia. **Plotino – Primeira Enéada**. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. Ed. São Paulo: Paulus & Discurso Editorial, 2010.
- IZQUIERDO, César. **MEDIATORIS SACRAMENTUM: CRISTO MEDIADOR EM SAN AGUSTIN**. Disponível em:  
<<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11102/1/30058999.pdf>> Acesso em: jun. 2015.
- JÚNIOR, José Carlos Baracat. UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM. **Plotino Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**. Disponível em:  
<<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/zeus/auth.php?back=http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000390053&go=x&code=x&unit=x>>. Acesso em 19 dez. 2015
- MCGRATH, Alister E. **A Doutrina da Criação de santo Agostinho de Hipona**. Disponível em: <<https://teismocristao.wordpress.com/2012/09/22/a-doutrina-da-criacao-de-agostinho-de-hipona/>>. Acesso em 27 jul. 2015.

NOVAES, Moacyr Ayres. **A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 1. Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

NOVAK, Maria da Glória. FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **Estoicismo e Epicurismo em Roma**. São Paulo, 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.fflch.usp.br/letrasclassicas/article/view/623>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

PARENTE, Margherita Isnardi. **Introdução a Plotino**. Lisboa/Portugal: Edições 70, FDA, 2005.

PIRES, Adilson. **A questão da alma em Platão e em Santo Agostinho**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/4802485/A\\_quest%C3%A3o\\_da\\_alma\\_em\\_Plat%C3%A3o\\_e\\_em\\_Santo\\_Agostinho](https://www.academia.edu/4802485/A_quest%C3%A3o_da_alma_em_Plat%C3%A3o_e_em_Santo_Agostinho)>. Acesso em: 2 fev. 2016.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**/Giovanni Reale, Dário Antiseri. São Paulo: Paulus, 1990.

SAN AGUSTIN. **EL ORDEM** (OBRAS COMPLETAS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm>>. Acesso em 13 nov. 2015.

SILVA, Paula Oliveira e. **Ordem e Mediação – A ontologia Relacional de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

SOMMERMAN, Américo. **Tratados das Enéadas**. São Paulo: Polar Editorial, 2002.

TEOCOMUNICAÇÃO. **Atualidade das Confissões de Santo Agostinho**. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/teo/article/view/2707/2058>>. Acesso em 11 nov. 2015.

VARGAS, Walterson José. **Soberba e Humildade em Agostinho**. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia Platônica**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e história**. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2012.