

DO BELO: A ESTÉTICA AUGUSTINIANA VISTA À LUZ DAS ENÉADAS

ON BEAUTY: AUGUSTINIAN AESTHETICS IN THE LIGHT OF THE
ENNEADS

Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira¹
Universidade de Lisboa

Resumo: Este artigo aborda a influência e a relevância que Plotino teve na estética augustiniana. Na primeira parte, examinamos de que modo esse legado é descrito pelo Bispo de Hipona nas suas obras e afluamos o debate sobre a identificação dos *platoniorum libri* que Santo Agostinho afirma ter lido. Após uma introdução sumária à estética de Plotino, com base nas Enéadas I, 6 [1] e V, 8 [31], descrevemos, na última parte do artigo, as diferenças fundamentais e as semelhanças mais significativas entre o pensamento estético do filósofo egípcio e o do padre africano. Apesar de ser possível encontrar passagens ambivalentes nas obras de ambos os autores, Santo Agostinho faz uma avaliação mais positiva da beleza criada e tem uma atitude mais complacente em relação ao corpo e ao seu papel na beleza concertada do universo.

Palavras-chave: Agostinho – Plotino – Estética.

Abstract: This paper explores the influence and the importance that Plotinus had on Augustine's aesthetics. In the first part, we examine how this legacy is described by the Bishop of Hippo in his writings and we address the debate on the identification of the *platoniorum libri* that Augustine claims to have read. After a basic introduction to Plotinus' aesthetics based on the *Enneads* I, 6 [1] and V, 8 [31], the last part of the paper describes the fundamental differences and the most significant similarities between the aesthetic thought of the Egyptian philosopher and that of the African priest. Although being possible to find ambivalent passages in the writings of both authors, Augustine has a more positive evaluation of the created beauty, and a more complacent attitude towards the body and its role within the ordered beauty of the universe.

Keywords: Augustine – Plotinus – Aesthetics.

Recebido em: 25/5/2010

Aprovado em: 16/6/2010

¹ Doutoranda de Estética e Filosofia da Arte. Investigadora bolsista da Fundação para Ciência e Tecnologia. E-mail: mail.ana.rita@gmail.com

Introdução

Albert Camus, um dos maiores vultos da literatura mundial, dedicou seu texto para obtenção do *Diplôme d'Études Supérieures* à compreensão da originalidade do cristianismo face à tradição grega, centrando a sua análise em Plotino e Santo Agostinho. Segundo este autor, é no plano sentimental, ou afectivo, e não nas diferenças de sistema que as destrições entre ambas as mundividências encontram a sua justificação.²

Embora pouco reconhecido nos meandros da filosofia medieval, o estudo de Camus sintetiza muito eficazmente o modo como o legado plotiniano permitiu a novidade e a firmeza do sincretismo agustiniano, facultando ao Bispo de Hipona não uma doutrina, mas um método e uma direcção de pensamento. Plotino lega a Santo Agostinho um quadro teórico já adaptado ao pensamento religioso e que permite ao hiponense nortear os pressupostos da razão para os imperativos da fé, subjugando a primeira em relação à segunda e, desse modo, afastando-se da tradição grega. Santo Agostinho serve-se do neoplatonismo colocando-o ao serviço da sua doutrina da humildade, instrumentalizando cada vez mais a razão e demonstrando a sua insuficiência para o alcance da verdade, quando desvinculada da fé.

O contexto da sua famosa fórmula *crede ut intellegas* apela a que a fé preceda a razão e declara que só iluminada pela primeira a razão encontra a sua legitimidade.³ Assim, não é de estranhar que o afastamento do Bispo de Hipona face ao neoplatonismo seja directamente proporcional à adopção de uma série de pressupostos plotinianos que Santo Agostinho irá cristianizar. Entre tais pressupostos, destaca-se o entendimento de Deus como inteligência pura, simples e como primeira verdade; a regeneração da alma pelo retorno à sua origem primeira; a ligação do mal à matéria, concebendo-o como uma privação, não como uma substância; e a doutrina do Verbo intermediário, equivalente à Sabedoria divina, à qual Santo Agostinho, fora de qualquer quadro neoplatónico, aporá a teoria da Incarnação.

A perspectiva de Camus encontra algumas falhas precisamente quando entra no campo da estética. Se é verdade que “tanto quanto um pensamento religioso, a filosofia de Plotino é uma perspectiva de artista”⁴, não há

² CAMUS, Albert. *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2007, p. 999.

³ “[...] *noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegetis.*” In *Iohan. Ev. Tract. XXIX, 6*. (Texto estabelecido por R. Willems no *Corpus Christianorum Latinorum*. 36. Turnhout: Brepols, 1954, p. 287.). Tradução: “[...] não procures compreender para crer, mas crê para compreender; pois se não creres, não compreendereis”.

⁴ “... aussi bien qu’une pensée religieuse, la philosophie de Plotin est un point de vue d’artiste.” CAMUS, Albert. *op. cit.*, p. 1041-1042.

necessariamente que demarcar, a este nível, o pensamento do licopolitano do pensamento do hiponense. Santo Agostinho, ainda que muito pouco afeito a considerações elogiosas no que toca às formas de expressão artística, vê-se ele próprio a braços com uma susceptibilidade fervilhante e plástica no que toca às belezas que o mundo oferece, não escapando a sua mundividência aos critérios que, hoje em dia, nos permitem considerar determinada sensibilidade como sendo uma sensibilidade artística. Escusado será tecer encómios à profunda originalidade e ao estro que ressaltam da escrita de *Confessionum*.

A estética do Doutor da Graça é muitas vezes tida como menos interessante e mais incipiente quando comparada à estética plotiniana. Esse é um erro em que muitos comentadores da obra agustiniana incorrem, pois ainda que não seja possível encontrar uma filosofia da arte propriamente dita nos escritos de Santo Agostinho, a dimensão estética marca presença constante no seu pensamento e não é menos central do que o lugar ocupado pela estética no seio da reflexão de Plotino.⁵

Não encontramos em Santo Agostinho uma efectiva separação entre razão e beleza – o esquema ascensional da razão através das *artes* ou disciplinas liberais descrito em *De Ordine* é uma das provas disso⁶ –, nem entre verdade e beleza, já que ambas são identificadas com Deus. Tanto para Plotino quanto para Santo Agostinho, a ordem e a sensibilidade, bem como a contemplação e o recolhimento interior, constituem-se como campos de entendimento da divindade, em que a beleza, nas suas mais diversas manifestações, assume um papel central e unificador. Como veremos, mesmo em relação à arte, a

⁵ Esse erro tão comum tem origem na confusão entre a esfera da estética e a esfera da filosofia da arte. Com efeito, se nos reportarmos especificamente à filosofia da arte, a constatação que abona a favor de Plotino é inteiramente válida, mas quando nos referimos ao campo da estética, não há por que desprestigiar o pensamento agustiniano em relação a Plotino. A filosofia da arte é subsumível na designação ampla de estética, mas o contrário não é verdadeiro. Estética e filosofia da arte remetem para concepções de hierarquia dos níveis da realidade bastante diferentes; a estética não se confina ao artístico ou à beleza – é muito mais abrangente. Dado que a filosofia da arte predetermina o campo dos objectos estéticos relativamente ao campo dos objectos artísticos, a redução da estética à filosofia da arte resulta num empobrecimento da estética.

⁶ Na medida em que parte do pressuposto de que os vestígios sensíveis e o deleite dos sentidos permitem elevar a razão do mundo concreto para o mundo abstracto, inteligível, exercitando-a e direccionando-a para a verdade divina. Assim, pelo correcto uso da razão relativamente às coisas do mundo sensível, o homem pode procurar as coisas do divino não apenas como verdades críveis, mas também como matérias a contemplar. Em obras posteriores, Santo Agostinho acaba por abandonar essa teoria das artes liberais, enfatizando a fé como necessária ao entendimento e relegando a razão, ou a alma, para a abordagem do seu estatuto incarnado, caído do paraíso. De qualquer modo, a estética agustiniana demonstra o delinear de uma visão da beleza muito mais contínua do que à primeira vista poderia parecer, sem que ressuma uma oposição demarcada entre a beleza absoluta de Deus e as belezas sensíveis. Cf. *De Ord.* II, 12, 35 – II, 16, 44.

perspectiva agustiniana mantém o valor heurístico proposto por Plotino à revelia dos ensinamentos de Platão.

1. Santo Agostinho e a leitura dos *libri platoniorum*

A formação intelectual de Santo Agostinho foi tremendamente influenciada pelo neoplatonismo, sendo várias as referências que o Bispo de Hipona faz nas suas obras aos neoplatónicos.⁷ Essas referências podem ser encontradas em diversas obras agustinianas – como em *De beata vita*, *Contra Academicos* ou *De vera religione* –, mas é sobretudo em *Confessionum* e em *De civitate Dei* que Santo Agostinho evidencia a sua dívida e as suas críticas em relação ao neoplatonismo.

Assim, no Livro VII de *Confessionum*, Santo Agostinho refere que “um certo homem inchado de enormíssimo orgulho”, lhe fez chegar às mãos “uns certos livros dos platónicos traduzidos da língua grega para a latina”.⁸ Embora Santo Agostinho não indique o nome desse homem que lhe apresentou os *libri platoniorum*, muitos autores creem que se trata de Flávio Mânlio Teodoro, um apreciador da filosofia neoplatónica que Santo Agostinho conheceu em Milão ao integrar o círculo de Ambrósio e Simpliciano. A obra *De beata vita* é-lhe dedicada, o que parece contradizer o qualificativo de “homem inchado de enormíssimo orgulho” presente nesse trecho.

O orgulho é, precisamente, o grande defeito que Doutor da Graça vê nos filósofos neoplatónicos, pela soberba de pensarem poder alcançar a Verdade – para Santo Agostinho identificada com Deus – pelos seus próprios esforços, sem a ajuda da graça divina. O Bispo de Hipona atribui, portanto, aos filósofos neoplatónicos o defeito da sobrançeria intelectual, que os impede de aceder ao verdadeiro conhecimento, apesar de alcançarem as suas portas. Segundo o filósofo, os neoplatónicos pensavam erradamente que o mais alto grau de felicidade equivalia ao pleno desenvolvimento da razão e à autonomia espiritual do ser humano, faltando-lhes a capacidade para reconhecer um último grau ou patamar no alcance da verdade – a humildade cristã.⁹

⁷ Que, simplesmente, designa de “platónicos”. Era também assim que os próprios neoplatónicos se consideravam. O termo “neoplatonismo” surge apenas no final do século XVIII, associado à necessidade de distinguir o discurso do próprio Platão do dos seus seguidores.

⁸ “... procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos...”. *Confessionum* VII, 9, 13. (Texto da edição crítica de Karl Heinz Chelius, reproduzido em: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Ed. Bilingue, Lisboa: INCM, 2001, p. 288).

⁹ Cf. *Conf.* VII, 20, 26 em que Santo Agostinho afirma que o alcance intelectual é impotente sem a fé na graça redentora de Cristo.

Da mesma forma que não há uma referência explícita ao nome do tal homem orgulhoso que dá a conhecer a Santo Agostinho os livros platónicos, também não há uma referência concreta sobre quais os livros platónicos que efectivamente leu; embora pareça certo que terá tido acesso a alguns tratados das *Enéadas* de Plotino, traduzidos para o latim por Mário Vitorino, já que Santo Agostinho não dominava o grego.¹⁰ Corroborando essa suposição, há um trecho na obra *Contra Academicos* (III, 18, 41) em que Santo Agostinho elogia Plotino:

[...] *os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit.*

[...] a palavra de Platão, a mais pura e a mais luminosa da filosofia, dispersou por fim as brumas do erro e brilhou sobretudo em Plotino, que é um filósofo platónico considerado tão parecido com o seu mestre que acreditaríamos terem vivido juntos, ou melhor, já que tanto tempo os medeia, que Platão ressuscitou em Plotino.

A questão acerca de quais terão sido os tratados que Santo Agostinho leu continua a dividir os investigadores. Com base na expressão “pouquíssimos livros” que Santo Agostinho emprega em *De beata vita*¹¹, referindo-se aos livros

¹⁰ Note-se que o uso do plural, em *libri platoniorum*, indicia que Santo Agostinho não leu apenas Plotino, como também poderá ter tido acesso a obras de outros autores neoplatónicos como Porfírio, Jâmblico ou Apuleio, que, aliás, elenca em *De civ. Dei* VIII, 12, 41. Vários autores defendem também que é muito provável que o Bispo de Hipona tenha lido traduções latinas do *Timeu* (por Cícero), do *Ménon* e, possivelmente, do *Fédon* (por Apuleio), ou que, pelo menos, tenha tido acesso a passagens fundamentais dessas obras por via indirecta; por exemplo, pelos sermões de Ambrósio. Santo Agostinho refere o nome de Mário Vitorino como sendo o tradutor dos tais livros platónicos que leu em *Conf.* VIII, 2, 3. Concluindo esta nota, não podemos deixar de referir que Willy Theiler defendeu que, pela expressão *libri platoniorum*, Santo Agostinho se refere exclusivamente às obras de Porfírio, nunca tendo sequer lido qualquer *Enéada* de Plotino. THEILER, Willy. *Porphyrios und Augustin*. Halle: Niemeyer, 1933.

¹¹ “*Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret.*” *De beata vita*, I, 4. (Texto estabelecido por W. M. Green no *Corpus Christianorum Latinorum*. 29. Turnhout: Brepols, 1970, p. 67.) “Li pouquíssimos livros de Plotino, por quem como sei nutres grande admiração, e comparando com eles, quanto pude, os que pela autoridade transmitem os divinos mistérios, entusiasmei-me de tal modo que, se a consideração por alguns homens não me demovesse, quereria ter cortado todas aquelas âncoras.” Na verdade, essa passagem é problemática, pois os manuscritos dividem-se entre “*Lectis autem Plotini paucissimis libris*» e «*Lectis autem Platonis paucissimis libris*” e, embora a primeira versão seja a que tenha encontrado mais adeptos entre os

platônicos, são vários os estudiosos que defendem que terão sido apenas três ou quatro tratados a que o Bispo de Hipona teve acesso; porém, muitos outros investigadores argumentam que a palavra “*libri*” não deve ser compreendida de forma tão literal, até porque as divisões e a organização das *Enéadas* poderia nessa altura não ser a que chegou hoje até nós, apesar de a atribuímos ainda a Porfírio. Assim, é possível que, por exemplo, o sexto tratado da *Primeira Enéada* (*En. I, 6 [1]* - “Acerca do Belo”) formasse um só livro com o oitavo tratado da *Quinta Enéada* (*En. V, 8 [31]* - “Acerca da Beleza Inteligível”). Com base nesse tipo de possibilidade, tem sido crescente o número de investigadores que demonstra encontrar indícios da influência de cada vez mais tratados plotinianos no pensamento de Santo Agostinho.

Segundo John Rist, mais acertado do que tentar aventar quais os tratados de Plotino que efectivamente Santo Agostinho terá lido, será considerar que o Bispo de Hipona conseguiu perceber e assimilar o sistema especulativo plotiniano, reconstituindo-o ao combinar diversos princípios teóricos fundamentais, presentes nos poucos tratados que leu, o que terá sido ainda mais proveitoso do que se tivesse tido acesso literal à totalidade das *Enéadas*.¹²

Conforme Santo Agostinho descreve em *Confessionum*,¹³ é Simpliciano quem, sem deixar de referir a importância dos neoplatônicos, o adverte para a sua soberba – para a “presunção do saber” – e o aconselha a ler as *Sagradas Escrituras*, em especial S. Paulo. Seguindo esse conselho, Santo Agostinho descobre que tudo o que de verdadeiro havia lido nos livros platônicos estava já presente na *Bíblia*, acrescido pela graça divina. Ainda que por outras palavras, Santo Agostinho afirma ter lido nos livros platônicos que “no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo”, leu igualmente que “o Verbo não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade da carne, mas de Deus”. Porém, que “o Verbo se fez homem e habitou entre nós” (*Jo. 1:13*), isso, queixa-se Santo Agostinho de não ter lido nos platônicos. Também neles

estudiosos agustinianos, o número de manuscritos com a palavra *Platonis* é consideravelmente superior ao número de manuscritos – aliás, mais recentes – onde figura a palavra *Plotini* (*codex Ambrosianus*; *Bibl. Mazarine* 231; *Bibl. de L’Arsenal* 354; *Bibl. mun.* 152; *Bibl. mun.* 478; *Londinensis* e a *ed. Knöll*, seguida por Green). É ainda possível encontrar variações como *Platini* (*Archivio* 171 de Monte Cassino); *Platoni* (*Bibl. Nat. lat.* 2695 e *Bibl. apostolica, Palatinus lat.* 312); *Poliniti* (*Bibl. mun.* 1408); *Politini* (*Bodleian Libr. Bodl.* 698; 2521) e *Plonii* (*Bibl. mun.* 610). Sobre esta *vexata quaestio* ver: DOIGNON, Jean. Notes de critique textuelle sur le *De beata vita* de saint Augustin. In: *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 23, Paris, 1977, p. 67-79.

¹² RIST, J. M. Plotinus and Christian Philosophy. In GERSON, L. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge and New York: CUP, 1996, p. 406. Segundo o próprio Rist, muito provavelmente, esses tratados terão sido o sexto tratado da *Primeira Enéada* (I, 6 [1]) – “Acerca do Belo”; o oitavo tratado da *Quarta Enéada* (IV, 8 [6]) – “Sobre a descida da alma ao corpo”; o primeiro tratado da *Quinta Enéada* (V,1 [10]) – “Acerca das três hipóstases primeiras”, e, com mais dúvidas, o nono tratado da *Sexta Enéada* (VI, 9 [9]) – “Sobre o Bem ou o Uno”).

¹³ Cf. *Conf.* VII, 21, 27.

não leu que o Filho “se anulou a si mesmo tomando a forma de servo, feito semelhante aos homens e reconhecido como tal por seu modo de ser”, nem que “se humilhou fazendo-se obediente até à morte [...] pela cruz”:

Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Indagavi quippe in illis litteris varie dictum et multis modis, quod sit Filius in forma Patris non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter id ipsum est, sed quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod Deus eum exaltavit a mortuis et donavit ei nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris, non habent illi libri. Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine eius accipiunt animae, ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est et Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi. Abscondisti enim haec a sapientibus et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos vias suas videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra. Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem: Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et inveniatis requiem animabus vestris, etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.¹⁴

Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue nem da vontade do homem, mas de Deus. Porém que o Verbo se fez homem e habitou entre nós, isso não o li eu aí. Descobri naqueles escritos, expresso de muitos e variados modos, que o Filho, existindo com a forma do Pai, não considerou como usurpação ser igual a Deus, porque o é por natureza. Porém aqueles livros não têm que se aniquilou a si mesmo tomando a forma de escravo, feito à imagem dos homens e sendo julgado, no exterior, como um homem. Não dizem que se humilhou fazendo-se obediente até à morte e morte pela cruz, pelo que Deus o exaltou dos mortos e lhe deu um nome que está acima de todo o nome, para que ao nome de Jesus todo o joelho se dobre nos céus, na terra e nos infernos e toda a língua confesse que o Senhor Jesus está

¹⁴ Conf. VII, 9, 14 (p. 290).

na glória de Deus Pai. Lá encontrei que o teu Filho unigénito, eterno como tu, permanece imutável antes de todos os séculos e sobre todos os séculos, que, para serem bem-aventuradas, todas as almas recebem da sua plenitude e que, para serem sábias, são renovadas pela participação da Sabedoria que permanece em si mesma. Que não perdoaste ao teu único Filho, mas que o entregaste por todos nós, isso não vem naqueles livros. Escondeste pois essas coisas aos sábios e revelaste-as aos humildes, para que O vissem os atribulados e os sobrecarregados e Ele os aliviasse pois é suave e humilde de coração. Dirige os benignos na justiça e ensina aos mansos os seus caminhos. Vê a nossa humildade e o nosso trabalho e perdoa-nos todos os pecados. Porém aqueles que se levantaram no coturno duma doutrina mais sublime não O ouvem dizer: Aprendei de mim que sou brando e humilde de coração e encontrareis descanso para as vossas almas. Ainda que conheçam Deus, não O glorificam como Deus, nem Lhe dão graças, mas desvanecem-se nos seus pensamentos e o seu coração insensato obscurece-se. Dizendo-se sábios, tornam-se estultos.

Nessa passagem, Santo Agostinho deixa bem explícita a analogia que vê entre o neoplatonismo e doutrina cristã, mas, mais do que isso, clarifica quais as diferenças fulcrais entre ambas as perspetivações. São essas diferenças que o fazem tomar o partido das Sagradas Escrituras. A leitura de S. Paulo mostra a Santo Agostinho que a verdadeira sabedoria só se encontra em Deus e que Deus não se atinge pela razão, mas transcendendo-a mediante a humildade cristã e a gratuidade do pensamento – a contemplação. Cristo Mediador é a solução para o orgulho.

Muito se escreveu sobre se a conversão de Santo Agostinho ao cristianismo não teria antes sido uma conversão ao neoplatonismo.¹⁵ Essa teoria remonta ao século XIX, com Gaston Boissier, e foi encontrando defensores como Harnack, Friedrich Loofs, Louis Gourdon, H. Becker, W. Thimme ou P. Alfarcic. Os argumentos desses autores põem em causa a validade dos relatos pessoais de Santo Agostinho conforme descritos em *Confessionum*, desvalorizando, por exemplo, o episódio do jardim em Milão (ocorrido no ano de 386)¹⁶ e defendendo que Santo Agostinho só se converteu verdadeiramente à fé cristã já depois do seu retiro em Cassiciaco e do seu baptismo, em 387. Alguns chegam mesmo a pôr em causa que essa conversão já tivesse ocorrido à data em que Santo Agostinho termina a sua obra confessional (ou seja, por volta de 398). Nomes como F. Wörter, P. Portalié, Louis de Mondadon, M. W. Montgomery

¹⁵ Para uma perspetiva sobre a questão da conversão agustiniana, ver: BOYER, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1920.

¹⁶ Cf. *Conf.* VIII, 8, 19 – VIII, 12, 29.

ou C. Boyer inauguram a linha de todos aqueles que se insurgiram contra essa teoria e que defendem que é já a voz de um cristão convicto a que ressuma das ocorrências descritas em *Confessionum* e que os episódios sobre o encontro com o neoplatonismo estão ainda frescos na memória do Bispo de Hipona, pelo que todas as reservas e críticas face aos neoplatónicos não são um mero artifício retórico, nem são fruto de uma consciência religiosa posterior aos factos que as contextualizam.

A conversão de Santo Agostinho ao cristianismo pode, com efeito, ser considerada um longo processo de amadurecimento, marcado por momentos como a leitura, aos dezenove anos, da obra de Cícero *Hortensius*¹⁷ – uma exortação à filosofia que o impele naturalmente a debruçar-se sobre as Sagradas Escrituras, porém ainda sem grande proveito – como a própria adesão ao maniqueísmo – cujos sectários proclamavam ser o mais puro cristianismo – e que, mesmo tendo durado nove anos, foi sempre uma adesão muito reticente e pouco convicta; como quando, em Milão, começa a assistir às prédicas de Ambrósio ou como quando lê os livros dos platónicos.

No fundo, a busca da verdade impulsionada pelo primeiro grande encontro com a filosofia, por meio da leitura de Cícero, não estará segura do seu rumo até se deparar com o Verbo Incarnado e com a consciência da exigência do acto de fé. É a ausência dessas dimensões que leva ao descontentamento de Santo Agostinho em relação às diversas tradições religiosas e filosóficas com que se vai deparando e das quais se vai servindo para orientar, com crescente precisão, o seu reencontro com o cristianismo que, por intermédio de Mónica, sempre fizera parte da sua vida. Nessa senda, não será despiciendo considerar também que a leitura dos *libri platoniorum* foi já uma leitura condicionada pelo cristianismo latente de Santo Agostinho, predeterminando desde o primeiro momento a sua interpretação e a sua consideração relativamente ao sistema de pensamento dos filósofos neoplatónicos.

Para lá das críticas que o Doutor da Graça reporta aos seguidores do neoplatonismo – pela presunção e orgulho que, ao invés de sábios, os torna estultos – há que ter em conta que o Bispo de Hipona considera a doutrina platónica como a que mais se aproxima da doutrina cristã¹⁸ e que Plotino é o melhor arauto de Platão.¹⁹ Inclusive, equaciona a hipótese de que, se lhes fosse dada a oportunidade, os platónicos ter-se-iam convertido ao cristianismo.²⁰

Em suma, nos escritos de Santo Agostinho há, simultaneamente, provas da dívida intelectual para com os neoplatónicos, que contribuíram decisivamente para que ultrapassasse de vez o maniqueísmo e gizasse uma

¹⁷ *Conf.* I, 3, 4.

¹⁸ *De civ. Dei* VIII, 5.

¹⁹ *Contr. Acad.* III, 18, 41.

²⁰ *De vera religione* IV, 7.

teoria satisfatória para a questão do mal,²¹ a par de uma crítica muito estruturada onde o próprio Santo Agostinho faz questão de se incluir, dada a sua posição anterior à leitura das *Sagradas Escrituras* que Simpliciano lhe recomenda.

As descrições presentes em *Confessionum* permitem-nos considerar que as teorias neoplatónicas, assimiladas por Santo Agostinho entre 385 e 386, o ajudaram no processo de conversão ao cristianismo e, concordando com Jolivet,²² essa sua parcial adesão ao neoplatonismo, na verdade, resultou de uma conversão do pensamento de Plotino ao cristianismo feita por Santo Agostinho.

2. O sexto tratado da *Primeira Enéada* e o oitavo tratado da *Quinta Enéada*

Para a estética, há nas *Enéadas* dois textos fundamentais: os já referidos “Acerca do Belo” e “Acerca da Beleza Inteligível” – portanto, o sexto tratado da *Primeira Enéada* e o oitavo tratado da *Quinta Enéada*.²³ Em ambos, o belo é abordado como tema específico. O primeiro faz parte do núcleo de tratados plotinianos que Santo Agostinho efectivamente leu; e, embora seja improvável que tivesse conhecido o segundo, a verdade é que nele existe um desenvolvimento dos temas presentes em “Acerca do Belo” e que de tal modo encontram eco na estética augustiniana, que não poderíamos deixar de considerar a sua influência, mesmo que esta tenha ocorrido de forma indirecta.

Em “Acerca do Belo”, Plotino começa por analisar a beleza das coisas materiais, concluindo que essa beleza advém da comunhão com uma Forma Ideal; não é, portanto, uma propriedade das coisas, mas o reconhecimento, pela alma, de uma relação entre algo que nas coisas é dominado por uma Ideia (ou Forma). Ora, a Forma é precisamente a razão da correspondência entre a beleza sensível e a beleza superior, beleza esta não perceptível pelos sentidos corpóreos e cujo deleite supera desmesuradamente aquele que é provocado pela contemplação da beleza sensível.

Entre as belezas que estão acima das sensíveis, Plotino refere a disciplina moral, a coragem, a sabedoria, ou seja: as virtudes, que o filósofo afirma terem uma existência real enquanto belezas e que explica por oposição à fealdade da alma, relacionada com o mal e resultante da adição de matéria estranha à sua

²¹ A ideia platónica de “substância espiritual” será fundamental para a resolução da questão do mal. In: *Conf.* V, 10, 18 e VII, 12, 18, onde Santo Agostinho sumariza o seu pensamento sobre o assunto.

²² JOLIVET, Régis. *Le problème du mal d'après saint Augustin*. Paris: G. Beauchesne, 1936, p. 136.

²³ Respectivamente, o primeiro e o trigésimo primeiro tratados, em termos da cronologia plotiniana. Note-se que a intitulação dos tratados foi feita por Porfírio e não por Plotino.

natureza.²⁴ A fealdade consiste na privação de forma (*logos*) e na dispersão da unidade. Quando a forma ideal intervém na combinação das várias partes que compõem um ser, ela as reduz a um todo convergente e cria a unidade; ora, quando algo é conduzido à unidade pela ideia, é também entronizado pela beleza que se espalha a todas as partes e ao conjunto.²⁵

A alma é um fragmento da beleza primordial e é responsável pelas belezas sensíveis, que são belezas adquiridas e impuras (misturadas). Para perder a fealdade, a alma terá de depurar-se, tornando-se igual a si mesma e à sua origem. Os restantes capítulos desse tratado versam sobre a experiência estética da contemplação dessa beleza primordial, absoluta, e sobre a via de acesso a tal visão esplendorosa, que é uma via interior, pelo abandono da visão dos olhos e da beleza dos corpos e que possibilitará à alma regressar à sua pátria. O olho interior necessita de uma habituação antes que possa contemplar o derradeiro esplendor e essa habituação passa primeiro pela contemplação das belas ocupações, depois pela contemplação das belas obras da moral e das almas que realizam essas belas obras. Para reconhecer a beleza da alma boa, há que voltar o olhar para si mesmo. Caso não consiga ver a beleza em si, o homem tem de fazer como o escultor que aperfeiçoa uma estátua, à medida que a vai talhando, limando, lustrando e definindo – ou seja, mediante um processo de subtração e de eliminação de excessos.

A alma só pode contemplar a Beleza primordial se antes se reconhecer como bela, depurando-se de todo o excesso que obstaculize a unificação com a sua natureza essencial. Ao ascender, a alma chega ao Intelecto e é aí que verá a Ideia do Belo – para lá do Belo, há ainda a natureza do Bem que, de si, emana Beleza. Ou seja, o primeiro princípio é o Belo, porém, dividindo os inteligíveis, o Mundo das Ideias constitui a beleza da esfera inteligível e o Bem que está acima é a origem e o princípio do Belo. Na estética plotiniana há, assim, uma identificação do Belo com a segunda hipóstase – o Intelecto – porque o Belo equivale ao Ser, mas o Bem ou o Uno (a primeira hipóstase, que está para além do Ser e da existência) é o princípio do Belo (porque é o princípio de tudo o que existe) e é Belo de si.

No tratado “Acerca da Beleza Inteligível”, essa questão é clarificada nos últimos parágrafos, em que Plotino apresenta uma imagem do inteligível inspirada na alegoria da genealogia dos Deuses Zeus, Cronos e Urano, conforme descrita na *Teogonia* de Hesíodo, mas algo forçada para se adaptar aos propósitos explicativos do filósofo egípcio. Plotino vê um paralelo com o Intelecto, na medida em que este gera em si os inteligíveis, como se tratasse da sua prole, e estes são mantidos dentro de si à semelhança da relação autofágica

²⁴ A esse propósito, Plotino dá os exemplos do ouro impuro e de um homem coberto de lodo: *En. I, 6, 5*.

²⁵ *En. I, 6, 2*.

de Urano com Cronos. O universo nasce belo, enquanto imagem do belo e, enquanto imagem, possui também a eternidade do modelo. A beleza é o grau máximo do Ser, coincidindo com ele. Assim, não pode ser um atributo do Uno, que está para além do Ser. Para Plotino, o Uno corresponde a Urano, o Intelecto corresponde a Cronos e a Alma corresponde a Zeus. Portanto, em relação à Alma, o Intelecto é primeiramente belo e é mais belo do que ela. Como a Alma tem um rastro dele, é bela por natureza, mas é mais bela quando contempla o inteligível, porque a beleza coincide com o Intelecto.²⁶ A via até à contemplação da beleza do Intelecto é o fulcro deste tratado de Plotino. Para a descrever, o filósofo começa por abordar a arte reiterando o pressuposto já desenvolvido em “Acerca do Belo”, de que a beleza não pode ser concebida de um modo formalista, dada a sua natureza inteligível. Plotino critica a teoria estoica de que a beleza se encontra na cor e na figura – estas são belas unicamente quando exprimem o princípio racional que é modelo da beleza corpórea. Esse princípio, ou *logos*, é transmitido pelo Intelecto à Alma e por esta à natureza, numa gradação de belezas que faz do mundo sensível um reflexo do mundo inteligível – mundos, estes, intermediados pela alma. Para Plotino, a arte (*tekhné*) é, sobretudo, o conhecimento intelectual da forma e não se reduz a uma actividade meramente mimética. Da Vinci dirá mais tarde, nesta senda, “*la pittura è cosa mentale*”.²⁷ Para reconhecer a beleza inerente às coisas – porque o belo não está na sua massa – é preciso um olhar distinto.

A contemplação do inteligível implica necessariamente a transformação da alma, que deve desligar-se da matéria para se unir novamente de forma total ao Intelecto. Para contemplar o inteligível, a alma tem ela própria de ser apenas inteligível, pois quanto mais ligada estiver à matéria, menos preparada estará para o contemplar. Só quando a alma é idêntica ao Intelecto tal é possível, pois ela deixa de ser mera espectadora para participar do espectáculo que contempla, *i. e.*, deixa de haver separação entre aquele que vê e aquilo que é visto, pois deixa de haver exterioridade no momento em que a alma reconhece que possui em si as Ideias e que se encontra unida ao Inteligível.

3. Semelhanças e dissensões entre o pensamento estético de Agostinho e de Plotino

A influência neoplatónica no pensamento estético agustiniano é de tal forma acentuada que talvez seja mais interessante começar por abordá-la de modo negativo, ou seja, salientando as principais diferenças entre ambas as perspetivações. Essas diferenças são a consequência natural da rejeição, por

²⁶ E a sua busca coincide com a que leva ao conhecimento do Intelecto.

²⁷ DA VINCI, Leonardo. *Trattato della Pittura*. Roma: Stamperia de Romanis, 1817, p. 29.

parte de Santo Agostinho, de alguns postulados plotinianos como a pré-existência da matéria ou o esquema emanacionista, que implica degradação nas processões, e, sobretudo, da rejeição do estatuto intermediário da alma, que dispensaria o carácter soteriológico de Cristo. Santo Agostinho perspectiva também uma relação entre alma e corpo diferente da de Plotino, recusando a possibilidade de a alma reencarnar sucessivamente em corpos distintos. Tal recusa, desde logo, predispõe a alma a um elo mais profundo com o corpo. Estes factores de dissensão, longe de se constituírem como detalhes, conferem à estética agustiniana maior complacência relativamente às belezas do reino sensível e permitem uma visão mais positiva dos sentidos corpóreos do que a que é perspectivada pelo neoplatonismo, ainda que, em ambos os autores haja matéria para interpretações ambivalentes a esse nível.²⁸

Assim, quando em “Acerca do Belo”, Plotino começa por negar a ideia de que a beleza consiste na simetria, apresentando cinco argumentos para refutar tal tese estoica,²⁹ o bispo de Hipona, por seu turno, habituado a conciliar teorias antagónicas, coloca lado a lado a perspectiva plotiniana – que enfatiza a existência de belezas não compostas no mundo sensível³⁰ e a ideia de que a fonte última do belo é una, simples – com a tese rival estoica, segundo a qual a

²⁸ Por exemplo, em *En. I, 6, 3*, ao falar das harmonias musicais, Plotino dá a entender que a alma atinge a beleza inteligível também por meio das belezas sensíveis reportadas pelos sentidos, pois há correspondência entre ambas através do princípio ordenador da matéria: a Forma ou Ideia. No caso agustiniano, não obstante o Bispo de Hipona seguir Plotino na ideia de que os sentidos corpóreos devem ser preteridos em prol da visão interior, Santo Agostinho reconhece que a verdade ou a falsidade da sensação pertencem totalmente à alma e não ao corpo, os sentidos fazem o que lhes compete ao reagirem a um objecto exterior e não se lhes pode imputar qualquer outra valência. Cabe à alma responder, conscientemente, à afecção do corpo, sentindo prazer ou desprazer e ajuizando sobre a legitimidade de tal sensação, pelo que o erro, quando o há, nunca é originado pelos sentidos, mas pelo julgamento da alma ao não distinguir bem o que podem e o que devem reportar os sentidos.

²⁹ Os argumentos plotinianos para a recusa da ideia de que a beleza resulta da simetria desenvolvem-se do seguinte modo: a) tal ideia pressuporia que só um ser composto seria belo e, por exemplo, um ser simples como uma cor, um som, a luz do sol não poderiam ser belos; b) equivaleria também a dizer que cada parte em si não possui beleza, mas apenas à sua combinação tal atributo poderia ser imputado; ora, para um conjunto ser belo, as partes também têm de o ser. Um conjunto belo não poder constituir-se por partes feias; c) há também exemplos como o de um rosto proporcionado, que não poderá tirar a sua beleza das proporções (simetria), uma vez que essas se mantêm mesmo quando, por vezes, esse rosto se mostra feio; d) também porque há beleza, por exemplo, nos conhecimentos, nas ciências, nas leis, nos discursos e nas nobres condutas de vida, para os quais é impossível determinar um padrão de medida passível de aferir a relação entre as partes da alma (e todos esses exemplos são já uma beleza da alma), e) acrescenta-se o facto de poder haver, por exemplo, simetria em teorias más e f) porque a beleza da inteligência, que é livre em si mesma, não poderia colocar-se em termos de simetria/proporções. *En. I, 6, 1*.

³⁰ Por exemplo, as cores puras e os sons simples.

beleza requer uma multiplicidade de partes em harmoniosa relação. Ao fazê-lo, Santo Agostinho parece ignorar voluntariamente a mútua inconsistência dessas perspectivas. Na verdade, o bispo de Hipona apenas reduz o alcance da objecção plotiniana, já que mantém a pertinência do critério da simetria, interpretando-o não como um critério falso, mas como um critério insuficiente.

Santo Agostinho lê no tratado de Plotino que a beleza é mais do que simetria e que toda a beleza deste mundo advém da sua comunhão com a forma ideal – ideias que eram revolucionárias para aquele que, há muito, andava desiludido com as teses maniqueístas – mas não abandona a tradicional definição de beleza, reformulando-a em termos de *harmonia* e *coaptatio* e implicando-a numa perspetivação cristã acerca da relação alma/corpo e esfera inteligível/esfera sensível, bastante mais permeável do que a platónica.

Podemos articular a reflexão agustiniana sobre a beleza das formas sensíveis, em torno do binómio uno/múltiplo e todo/partes. A unidade é afim do desejo criador de beleza, descrito como uma energia que move toda a natureza e é a partir dessa unidade que nasce uma harmonia numerosa (*coaptatio*), divergindo e desdobrando-se numa multiplicidade de partes e, novamente, convergindo ao tender ao todo. A duplicidade desse movimento marca qualquer beleza criada e marcará o modo de relação que o homem deve manter face a esse género de beleza. Tal duplicidade explica também as ambivalências e as supostas contradições que, ao nível da estética, tanto surpreendem e confundem os leitores da obra agustiniana. Não há que procurar entender mudanças radicais de posicionamento teórico em termos de cronologia das obras agustinianas, uma vez que é mais provável encontrarmos um certo vai-e-vem de perspectivas aparentemente antagónicas, do que uma inflexão única que possibilite opor o jovem Santo Agostinho ao Santo Agostinho da maturidade. Com efeito, o seu irenismo teórico indicia antes uma coesão ao longo de toda a obra, mas uma coesão que não pode ser encarada de forma linear, até porque resulta dessa sua atitude sincrética de conciliação entre perspectivas díspares como o cristianismo, o platonismo, o estoicismo ou o pitagorismo.

Com efeito, os diálogos de juventude, escritos no período de Cassiciaco (386-387), não apresentam uma perspectiva acerca das belezas sensíveis muito diferente daquela que é delineada nas suas obras de maturidade, ainda que, à primeira vista, o possa parecer. Há, efectivamente, um posicionamento que enfatiza os perigos da atracção que as belezas sensíveis exercem sobre o corpo, com conseqüente apelo à preterição dos sentidos corpóreos, nas obras de juventude; ao passo que, nas obras de maturidade, há o realce do papel positivo das belezas sensíveis na via ascensional *per corporalía ad incorporalia*, que a alma deve empreender até chegar à visão da suprema beleza. O que muitas vezes se tem por paradoxal na obra do bispo de Hipona resulta do não confinamento da

estética em si mesma, enquanto mundividência filosófica, e da conseqüente mudança de acepção de determinadas passagens, consoante o interesse do contexto em que surgem referenciadas. Assim, quando Santo Agostinho articula elementos da estética plotiniana com elementos estoicos, a ambivalência em que cai a perspectiva da beleza corpórea pode não ser necessariamente entendida como paradoxal, no sentido de mutuamente invalidante, se tomarmos a beleza corpórea como um elemento teofânico proclamador da beleza divina e prescritor de uma via para se lhe aceder, que tanto implica a desvalorização desta beleza que é imagem, como insiste no reconhecimento do seu encanto, enquanto promessa da maior beleza constituída pela esfera divina. Essas duas atitudes divergentes em relação ao mundo sensível são conciliáveis porque são paralelas à tal duplicidade do movimento a partir do qual a multiplicidade advém da unidade e a ela tende novamente.

Tal como Plotino, também Santo Agostinho insiste no carácter imaterial da beleza, sempre dependente do princípio de racionalidade que está na sua origem e não da massa que constitui os corpos tidos por belos. Todas as formas corporais são números inteligíveis tornados sensíveis na matéria, diz o Bispo de Hipona.³¹ O grau da forma é inversamente proporcional à corruptibilidade e à fealdade.³² Plotino diz que a Forma intervém na composição das várias partes que compõem um ser, conduzindo-as a uma completa unidade pelo seu acordo e residindo nessa unidade o fundamento da beleza.

A forma é simultaneamente informada pela unidade da qual procede e ela própria informa a matéria que lhe está submetida, enquanto razão organizadora (*logos*); ela é, simultaneamente, unificada e unificante. É ante essa dupla valência da forma, que Santo Agostinho recorre ao conceito de *numerus*,³³ como razão e medida que integra uma multiplicidade de elementos na unidade de uma harmonia. Ora, os números podem ser cada vez menos belos, mas não podem ser inteiramente desprovidos de beleza,³⁴ o que reitera a ideia de que há um contínuo entre a beleza na sua forma ideal e a beleza presente no reino corpóreo. Pelo número, a matéria participa em algo que também pertence ao mundo ideal, embora não faça parte dele. Santo Agostinho põe de parte a teoria platónica da pré-existência da matéria e a doutrina plotiniana da emanação. Para o Bispo de Hipona, Deus cria a matéria informe *ex nihilo*, com potencial e

³¹ *Lib. arb.* II, 16, 42-43; *Mus.* VI, 17, 57.

³² A forma de um corpo é a razão da sua unidade e ele é tanto mais belo (*speciosor*) quanto mais unificado pela sua *species*.

³³ *Numerus*, *forma* e *species* equivalem-se no pensamento agustiniano. O homem perde *forma* pelo pecado – fica deformado e também perde ser. Há, portanto, uma relação íntima entre existência, bondade e beleza, agenciada no conceito de *forma* e que tem origem na estratégia anti-maniqueísta.

³⁴ *Mus.* VI, 17, 57.

capacidade para receber forma,³⁵ pela conversão a si. A beleza corporal é descrita como uma beleza inferior, o que não significa que deva ser associada ao mal.³⁶ Ela é, sim, relativizada e associada a um valor instrumental que desencoraja qualquer experiência de fruição. A beleza sensível é para ser utilizada, reconhecendo-se-lhe o elo que mantém com a Beleza divina – só esta poderá legitimamente ser fruída.³⁷

A percepção hierarquizada do real, com o escalonamento dos seres, dos bens e das belezas é uma fórmula recorrente no pensamento agustiniano e não difere muito das hierarquizações pressupostas pelo pensamento plotiniano. Ambos estabelecem uma correlação entre beleza e ser que, por si, implica os conceitos de bem e de verdade. Igualmente em ambos os filósofos, a forma como a alma progride na escala de belezas revela-se idêntica no seu operar ascensional na escala do Bem.

A insistência na via interior é outro ponto em que Santo Agostinho acorda com Plotino, para se alcançar a visão esplendorosa da Beleza Absoluta. Esta via pressupõe a renúncia à visão dos olhos e ao prazer da beleza dos corpos. A alma que não conseguir abandonar esses aspectos soçobrará, qual Narciso. Diz Plotino que a alma tem de empreender o retorno à sua pátria, como Ulisses.³⁸ Esse regresso não é feito pelos pés que nos levam de terra em terra, nem por meio de uma carruagem ou navio, mas, sim, transitando para outra visão que todas as almas possuem. Plotino fala assim no “olho interior” e na habituação que este precisa para poder alcançar o êxtase da contemplação da mais bela das visões. Esse olhar tem de tornar-se semelhante àquilo que pretende ver, já que a alma só pode contemplar a beleza primordial, se antes se reconhecer a si mesma como bela. Santo Agostinho expressa-se em termos análogos, ao evocar também Ulisses como figura emblemática do verdadeiro conhecimento de si, no livro XIV de *De Trinitate*, e ao aludir, em *Confessionum*, à

³⁵ *De Vera Religione* XVIII, 36; *Lib. arb.* II, 17, 45.

³⁶ *Ver. Relig.* XXI, 41- XXII, 42.

³⁷ Há a tendência em associar o binómio *uti-frui* à distinção entre *pulchrum* e *aptum*, como se Santo Agostinho reportasse linearmente a beleza das coisas corpóreas (que é uma propriedade das formas) à sua adequação no contexto da finalidade da acção humana, mas, na verdade, ainda que a articulação entre o *pulchrum* e a fruição *per se* resulte correcta, já o paralelo entre *uti* e *aptum* não colhe o mesmo resultado, pois pressuporia que à congruência entre as partes e o todo estivesse associada a categoria de *bonum utile*, em vez da *coaptatio*. O *pulchrum* é o que agrada por si e o *aptum* é o que agrada pela sua acomodação a alguma coisa – ambos independem da esfera da utilização/ da acção humana, concernindo, respectivamente, à conveniência das partes em relação ao todo e à conveniência do todo, graças à adaptação das partes.

³⁸ *En.* I, 6, 8.

parábola do Filho Pródigo,³⁹ constituindo este uma espécie de Odisseu cristão. Também Santo Agostinho afirma que não é pelos nossos pés, nem por mudarmos de lugar que vimos de Deus e que para ele retornamos.⁴⁰

A *conversio ad Deum* é também para o Bispo de Hipona uma *conversio ad se* indissociável do conhecimento que a alma deve adquirir de si mesma. A alma será igual a si mesma logo que se assemelhe Àquele à imagem do qual foi criada. A alma é bela na medida em que se conhece e ela conhece-se na medida em que conhece a beleza que lhe é própria, isto é: em que conhece o seu ser à imagem de Deus.

Se, nas suas obras de juventude, Santo Agostinho apela ao aperfeiçoamento da alma por meio da escada das disciplinas liberais e do abandono das imagens dos sentidos, que liga à *curiositas*, em *De Musica*, o seu discurso evidencia uma relação mais íntima entre sentidos e razão, já que considera que a reacção dos sentidos, em termos de prazer ou dor, é reveladora da verdade para a qual aponta a razão.

Santo Agostinho renuncia à ideia de que a separação da alma e do corpo pela morte significa a fuga a qualquer relação com a ordem sensível, já que, na verdade, o corpo é reformado e retoma a forma que possuía antes do pecado e da queda – um corpo celestial (qualitativamente diferente do corpo mortal) luminoso e transparente, que permitia a percepção imediata das outras almas e que era directamente iluminado pela luz da Palavra.

A queda da alma comportou uma inversão de estado, em que a alma passa a experienciar as paixões do corpo – o que era impensável quando habitava o corpo celeste e vivia num estado de não perturbação. Porém, mesmo no estado de alma caída, o corpo não tem qualquer poder sobre ela,⁴¹ pois só a alma é verdadeiramente activa e só ela reage ante as afecções do corpo. À medida que a alma recupera a sua relação saudável com a esfera sensível, a consciência corporal atenua-se. Com efeito, para o bispo de Hipona, o ideal não é escapar ao mundo material ou abandonar o corpo, mas sim restabelecer um equilíbrio intrínseco pela total submissão do corpo à alma.⁴² Pela morte, o corpo mortal é renovado e a alma deixa novamente de estar sujeita a reagir às paixões. A alma é acompanhada servilmente pelo corpo, que a auxilia na sua dignidade.⁴³ Assim, o corpo celestial – que não é um espírito⁴⁴ – impede que a

³⁹ Sobre as diversas passagens em que tal ocorre, cf. BONNARDIÈRE. La parabole de l'Enfant prodigue dans les *Confessions* de saint Augustin. In *AEHESR - Annuaire: École pratique des Hautes Études*. Ve section, Sc. Relig. 73, 1965, pp. 154-155.

⁴⁰ *Conf.* I, 18, 28.

⁴¹ *Mus.* VI, 5, 8-12; *Lib. arb.* I, 8, 18 - I, 9, 19.

⁴² *Civ. Dei* XIII, 16; XIV, 5; XXII, 26 e 27.

⁴³ *Mus.* VI, 5, 13.

alma corte peremptoriamente com a ordem sensível. De tal modo que Santo Agostinho refere que, pela ressurreição, os justos habitarão o mesmo corpo em que sofreram as agruras da vida na terra⁴⁵ e aqueles que sofreram martírios, manterão no corpo renovado as cicatrizes, pois não são uma deformidade, mas um sinal de dignidade e beleza de valor.⁴⁶

Pela ressurreição, os corpos erguer-se-ão como eram na sua condição normal de beleza física;⁴⁷ o que leva a concluir que, para o Bispo de Hipona, por exemplo, as mulheres manterão os seus atractivos, mas estes farão parte de uma nova beleza, que não provoca luxúria, mas suscita louvor a Deus. Obviamente, a relação da alma com o sensível é radicalmente diferente da que experienciamos com o corpo mortal. Esse corpo renovado é, agora, imortal e não sujeito a paixões.

No que toca à beleza do reino Inteligível, os termos em que é formulada a exaltação da fonte una e simples da beleza suprema e do êxtase que se experiencia pela sua visão são bastante semelhantes em ambos os filósofos; porém, quando a beleza da esfera inteligível é colocada em termos trinitários, não há propriamente uma correspondência entre as três hipóstases plotinianas com o Deus uno-trino descrito por Santo Agostinho.

Na henologia plotiniana, o Belo identifica-se com o Ser, reportando-se ao Intelecto e só pode advir do Uno, por este ser distinto do Belo. Na ontologia agustiniana, há uma equivalência de ser e de beleza nas criaturas, porque Deus é o Ser, o Belo e o Uno em si. Plotino identifica o Belo com o Ser e distingue-o do Uno. Para Santo Agostinho, Deus, que é igualmente Uno e Ser – simultaneamente simples e múltiplo, tem também o Belo como um dos seus nomes.

Estabelecer um paralelo entre a segunda hipóstase e a segunda pessoa da trindade é tentador, pois há efectivamente uma apropriação da beleza pelo Filho, porém, no esquema plotiniano, tal significaria que o Pai, fonte do Belo, fosse acima e fora do Filho e que o Filho fosse ele mesmo o princípio, paradoxal, da beleza de Deus, o que não procede na lógica trinitária de Santo Agostinho. O Filho é, ao mesmo tempo, *forma patris* e *omnium forma* – ele é Forma em si, da qual, por participação, advém toda a forma; o que não implica que o Pai seja fora da beleza da qual é expressão, até porque a Beleza de Deus, só é

⁴⁴ Para Santo Agostinho, quando S. Paulo fala no levantar dos “corpos espirituais”, ele não quer com isso dizer que o corpo se irá transformar em espírito, mas significa que a carne se submeterá em plena obediência ao espírito. *Civ. Dei* XIII, 23.

⁴⁵ *Civ. Dei* XXII, 19.

⁴⁶ *Civ. Dei* XXII, 20.

⁴⁷ Que Santo Agostinho descreve como dependente de uma harmonia de partes, combinada com uma compleição agradável. Cf. *Ibidem*.

compreensível no Filho – a beleza do Pai só se revela pela igualdade perfeita que ele engendra.

Conclusão

Santo Agostinho encontrou no pensamento plotiniano da unidade a base perfeita para alicerçar a sua perspectiva cristã. O Uno neoplatónico – como perfeição e plenitude absolutas – é, na transposição para o cristianismo, o Deus de onde provém todo o ser e toda a beleza; ainda que a metáfora da luz se aplique a ambos, o paralelismo não é, porém, perfeito, quando o plano da divindade é colocado em termos trinitários. No sistema plotiniano, a beleza do Uno é, com efeito, um *hyperkalos* com existência efectiva nas dimensões do ser, por meio das quais se espraia em decrescência de grau.

Ao romper com a tradição clássica no que toca à definição do belo, a teoria de Plotino inaugura um novo modo de pensar a arte, que permite ultrapassar a questão da *mimesis* e encurtar a distância entre a esfera da arte e a esfera da verdade – factores que ditaram o banimento dos artistas da pólis idealizada por Platão.

O belo devém uma feição qualitativa dos seres e, logo, um vestígio e um elo entre estes e a sua origem: um vestígio, na medida em que é um traço ou rasto da beleza superior à qual todos os seres anseiam retornar, renunciando-a; e um elo, na medida em que o ser é desejável porque é idêntico ao belo, ora, sendo o inverso igualmente verdadeiro, decorre que nenhum é causa do outro: o ser é tanto mais ser na medida em que é belo, não podendo considerar-se a beleza como uma mera aparência, mas como uma essência operante na tal via de regresso à origem.

A contemplação das diversas belezas quer na arte, quer na natureza, presta-se, qual propedêutica, à visão inteligível da Beleza absoluta. O belo não é uma qualidade das coisas tidas por belas, é, sim, a Ideia nelas presente. A contemplação da beleza sensível é já, de algum modo, um vislumbre da beleza inteligível, predispondo-se à conversão do olhar, que precisa cindir a sua atenção do plano material para a fazer incidir no plano ideal, afastando-se da obscuridade das imagens difusas do sensível e direccionando-se, progressivamente, para a luz. Toda essa perspectivação é válida quer para Plotino, quer para Santo Agostinho, os quais, a este nível, não parecem distanciar-se muito de Platão e da ideia de que a beleza pode servir de guia no percurso de conhecimento do Bem. Ambos se afastam de Platão no que concerne à teorização da arte; o artista não imita servilmente a natureza podendo, inclusivamente, revelar a beleza escondida.

Ainda que, ao nível de uma filosofia da arte, não seja possível encontrar nas obras de Santo Agostinho uma reflexão especificamente vocacionada como

ocorre em Plotino, a verdade é que o Bispo de Hipona desenvolve uma série de considerações esparsas sobre algumas formas de expressão artística e sobre a adequação da beleza das obras a um fim. Por exemplo, as actividades ligadas ao entretenimento são profundamente criticadas por Santo Agostinho e apenas valem como *exemplum* negativo – ilustram uma comunidade pervertida. O teatro não escapa a essa crítica, já que Santo Agostinho se refere à perversão da amizade a ele associado. A relação do público com as personagens do teatro repousa numa forma de empatia – é possível entristecer-se ou alegrar-se com a sorte dos personagens, mas as afecções ficcionais engendradas pelo teatro são uma falsa misericórdia, pois não dão lugar a uma real comunidade, mas a uma resposta egoísta do espectador. Além disso, e contrariamente à teoria aristotélica sobre a catarse através da piedade e do medo, Santo Agostinho afirma que quanto mais alguém se deixa influenciar pelas emoções do teatro, menos livre é de semelhantes paixões.⁴⁸

No caso daquilo que hoje designaríamos por artes visuais, Santo Agostinho admite que podem, simultaneamente, ser verdadeiras e falsas;⁴⁹ aliás, tal aplica-se não só às artes, mas a todas as imagens que afectam a nossa percepção sensível. Uma pedra pode ser uma verdadeira pedra, mas se for apercebida como um pau, logo é um falso pau. Em linha com a concepção platónica, qualquer coisa que é, pelo facto de ser, é também verdadeira, mas, simultaneamente, pode ser falsa se mal ajuizada. Se tudo é verdadeiro como se lê no *Sofista* ou no *Hípias Menor*, o falso é aquilo que parece diferente do que é, mas que, como tal, é privado de existência, pois só o que existe é verdadeiro. Não existem, portanto, realidades falsas, mas juízos errados sobre coisas verdadeiras. É nessa linhagem que se funda a estrutura bífida da pintura e da escultura para Santo Agostinho – apesar de verdadeiras em si, ao remeterem para outra coisa, originam a falsidade na sua interpretação. Referindo-se, sobretudo à escultura, Plotino, por seu turno, enfatiza que a arte não se reduz a uma actividade mimética – chamando, aliás, a atenção para o facto de que também as formas da natureza parecem imitar outras formas – e que possui a particularidade de poder acrescentar ou aperfeiçoar as coisas, o que vai contra aquilo que Platão afirma no livro X da *República*, até por indiciar que a beleza artística pode ser considerada superior à beleza natural.⁵⁰ Referindo-se ao processo de purificação da alma, em analogia com o gesto escultórico, Plotino sugere que se comparem dois blocos de pedra, um intocado pela mão humana e um outro esculpido segundo a imagem de um homem ou divindade, concluindo necessariamente que o último é o mais belo, pois imita duplamente

⁴⁸ *Conf.* III, 2, 2.

⁴⁹ *Sol.* II, 10, 18.

⁵⁰ Para Platão, as obras de arte estavam três graus afastadas da verdade – já que eram cópias incompletas dos objectos sensíveis que, por seu turno, eram cópias das Ideias.

o Intelecto – ora como pedra, ora como arte, podendo ainda considerar-se que a sua maior beleza reside também no facto de a escultura ser o resultado de uma imitação consciente e, portanto, mais próxima da actividade do Intelecto do que a imitação não consciente performada pela natureza no bloco tosco.⁵¹

No seu fulcro, nem a teorização do belo nem a teorização da arte assumem contornos assim tão díspares nos dois autores. Para ambos os filósofos, a arte está subjugada a um quadro finalístico que tem no seu fulcro a purificação da alma e a contemplação da esfera divina – para ambos, a arte tem um valor heurístico e a beleza que se lhe associa não é mais do que um pálido traço da beleza superior da esfera divina. Se o discurso de Plotino é considerado mais sensível no que respeita à arte, Santo Agostinho, como vimos, é mais complacente no que toca às belezas sensíveis e ao papel dos sentidos corpóreos.

Referências Bibliográficas

Fontes:

- AUGUSTINUS. *Confessionum libri tredecim*. In: CHELIUS, Karl Heinz (Ed.). ESPÍRITO SANTO, Arnaldo et al. (trad. port.). *Confissões*. Ed. Bilingue. Lisboa: INCM, 2001.
- AUGUSTINUS. *De beata vita*. In: Green (cura et studio). CCL. 29. Turnhout: Brepols, 1970, pp. 65-85.
- AUGUSTINUS. *De civitate Dei*. In: DOMBART & KALB (cura et studio). CCL. 47-48. Turnhout: Brepols, 1955.
- AUGUSTINUS. *De libero arbitrio*. In: GREEN (cura et studio). CCL. 29. Turnhout: Brepols, 1970, pp. 221-321.
- AUGUSTINUS. *De musica*. In: MIGNE (cura et studio). PL. 32. Paris: Imprimerie Catholique, 1845, pp.1081-1194.
- AUGUSTINUS. *De vera religione*. In: DAUR (cura et studio). CCL. 32. Turnhout: Brepols, 1962, pp. 187-260.
- AUGUSTINUS. *In Iohannis evangelium tractatus*. In: WILLEMS (cura et studio). CCL. 36. Turnhout: Brepols, 1954.
- AUGUSTINUS. *Soliloquiorum libri duo*. In: Hörmann (cura et studio). CSEL. 89. Vienna: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, pp. 3-98.
- PLOTINUS. *Enneades I – III; Enneades IV – V*. In: HENRY & SCHWYTZER. *Plotini Opera*. Tomi I-III. Oxonii. Oxford: OUP, 1964-1982. [Trad. francesa: BRÉHIER. *Ennéades*. I; VI. Paris: Belles Lettres, ¹1976; ³1963].

⁵¹ Cf. *En*. V, 8, 1.

Bibliografia:

- AUBIN, Paul. *Plotin et le christianisme: triade plotinienne et Trinité chrétienne*. Paris: Editions Beauchesne, 1992.
- BEATRICE, Pier Franco. Quosdam platoniorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan. In: *Vigiliae Christianae*. Vol. 43. N.º 3. Leiden: E. J. Brill, 1989, pp. 248-281.
- BORGES, Paulo. O desejo e a experiência do Uno em Plotino. In: *Philosophica*, n. 26, 2005, pp.175-214.
- BOYER, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1920.
- CAMUS, Albert. Métaphysique chrétienne et néoplatonisme. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2007, pp. 999-1081.
- CARVALHO, Mário Santiago. Presenças do Platonismo em Agostinho de Hipona (350-430). In: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol 9, n 18, 2000, pp. 289-307.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. In: *Cultura e Fé*, n. 124, pp. 42-63.
- COURCELLE, Pierre. Litiges sur la lecture des « Libri Platoniorum » par saint Augustin. In *Augustiniana*, IV, Leuven: Augustijns Historisch Instituut, 1954, pp. 225-239.
- DA VINCI, Leonardo. *Trattato della Pittura*. Roma: Stamperia de Romanis, 1817.
- FATTAL, Michel. *Plotin chez Augustin suivi de Plotin face aux Gnostiques*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- DOIGNON, Jean. Notes de critique textuelle sur le *De beata vita* de saint Augustin. In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. Vol 23. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1977, pp. 63-82.
- FOLEY, Michael. Cicero, Augustine, and the Philosophical: Roots of the Cassiciacum Dialogues. In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 45, 1999, pp. 51-77.
- HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- HARRISON, Carol. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HARRISON, Carol. *Rethinking Augustine's early theology: an argument for continuity*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- JOLIVET, Régis. *Le problème du mal d'après saint Augustin*. Paris: G. Beauchesne, 1936.
- MATTHEWS, A. W. Philosophical concepts and religious concepts. In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 17, 1971, pp. 143-154.
- O'CONNELL, Robert. Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine. In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 9, 1963, pp. 1-39.
- O'MEARA, John. Augustine and Neoplatonism. In: *Recherches augustiniennes*,

vol. 1, 1958, pp. 91–111.

RIST, John. *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

RIST, John. Plotinus and Christian Philosophy. In: GERSON, L. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge and New York: CUP, 1996, pp. 386-413.

