



Sobre a *beleza* e o *amor* na transição do paganismo ao Cristianismo
Sobre la *belleza* y el *amor* em la transición del paganismo al Cristianismo
On *beauty* and *love* in the transition from paganism to Christianity

Humberto Schubert COELHO¹

Resumo: Enquanto Platão é considerado o fundamento absoluto da estética, uma valiosa contribuição em favor do conceito de beleza foi oferecido pelo cristianismo. Conquanto a subestimação dessa contribuição como mero reflexo do platonismo seja improcedente, é inegável que parte substancial das ideias platônicas sobre o Belo e o papel do amor na ligação entre a consciência e a metafísica da máxima transcendência da origem do ser, então identificada com o Belo, influi poderosamente sobre a concepção cristã. A estética antiga, assim, consiste em um diálogo entre a bela forma grega e o sentimento cristão à luz do idealismo platônico. Para entendermos, portanto, a introspecção e sublimação da estética cristã faz-se imprescindível o estudo da delicada transição entre os dois registros culturais, religiosos e filosóficos, e como essa transição intensifica a ênfase no papel do amor na economia estética.

Abstract: While Plato is considered an absolute grounding for aesthetics, invaluable contributions to the concept of beauty were offered by the Christian thought. Although the underestimation of such contribution as a mere reflex of Platonism is not sustainable, it is undeniable that substantial part of platonic ideas on beauty and the role of love in the connection between consciousness and the supreme transcendent metaphysics of the source of being, which is identified with the beauty, exerts the most powerful influence on the Christian conception. The aesthetics in Antiquity, thus, consists in a dialogue between the beautiful Greek form and the Christian sentiment on the light of platonic idealism. Therefore, in order to understand the introspection and sublimation of Christian aesthetics the study of the delicate transition between cultural, religious and philosophical realms, and how this transition intensifies the emphasis on the role of love in the aesthetical economy, is mandatory.

Palavras-chave: Beleza – Platão – Plotino – Agostinho – Amor.

Keywords: Beauty – Plato – Plotinus – Augustine – Love.

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFJF. *E-mail:* humbertoschubert@yahoo.com.br.



ENVIADO: 02.12.2018
ACEPTADO: 10.03.2019

I. A importância do platonismo e do cristianismo na concepção ocidental de beleza

Na cultura da ciência as influências principais são a Bíblia, Aristóteles e Platão, e é sempre preciso retornar a estes três fundamentos. Diz-se neoplatônico, ou seja, retorno a Platão. Escolástico, e que Kant teria trazido novamente a escolástica, ou seja, Aristóteles. Agora temos um retorno à Bíblia. *Carta de Goethe a Riemer*, 05 de abril de 1808 (HEYNACHER, 1922, LXXXII).

O trecho da carta de Goethe, exposto acima, independentemente de qualquer julgamento sobre a pertinência de uma aplicação tão universal desta tipologia, é particularmente adequado para uma descrição da Antiguidade tardia. Em que pese a dominância neoplatônica, os muitos méritos de Aristóteles são amplamente reconhecidos ou até mesmo implícitos, já incorporados ao discurso dos grandes neoplatônicos, como Plotino e Proclo. A Bíblia, guardadas todas as diferenças de estilo, escopo e propósito, coloriu a imaginação e edificou um novo senso moral que permaneceriam pelos séculos como distintivos da consciência ocidental; e não podemos imaginar que Goethe, que dominou como ninguém a literatura e poesia greco-romanas, menosprezasse sua importância neste mesmo processo.

É razoável inferir que a expressão figurativa de Goethe sobre este “tripé da civilização ocidental” exprima didaticamente, no mínimo, a estrutura da mesma no período que se estende de Plotino à escolástica. Ademais, certamente é ainda mais válida para o pensamento bizantino.

Dadas as similaridades entre o platonismo e o cristianismo, é de espantar que tenha havido competição e mesmo certa rivalidade entre ambas as correntes de pensamento durante os estágios finais da Antiguidade – o que se prolongou no ambiente bizantino por pelo menos mais meio milênio. Na opinião de Vacherot: “ambos têm a mesma metafísica: idealismo; a mesma psicologia: espiritualismo; a mesma atitude ante a vida: um sóbrio misticismo”.²

² Citado por INGE, W. R. “The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity”. In: *The American Journal of Theology* 4, Chicago: University of Chicago Press, 1900, p. 330.

Uma concepção análoga à de uma *philosophia perennis*, que permitisse reconhecer caminhos distintos para uma mesma verdade, sem as conotações negativas do relativismo cultural, certamente está entre as disposições intelectuais que incentivaram o intercâmbio entre paganismo e cristianismo – para não falar em maniqueísmo, zoroastrismo, na religião egípcia, e tantas outras linhas de influência.

Além desta reconhecida proximidade, da natural simpatia que permitiu o paulatino amálgama entre cristianismo e neoplatonismo, a especificidade do trato aristotélico da beleza e sua maior dedicação ao âmbito técnico da análise da arte acabam por isolá-lo ainda mais no que concerne aos estudos estéticos. Devido a esta posição algo distanciada, tomaremos apenas um aspecto da recomendação de Goethe, analisando a relação entre platonismo e cristianismo na formação do conceito de beleza.

II. Traços da concepção propriamente metafísica do Belo em Platão e Plotino

Não será exagerado dizer que a estética, quando não foi confundida e reduzida à sociologia anti-metafísica, isto é, a estética enquanto discurso sobre a realidade do Belo, é e sempre foi um empreendimento de inspiração platônica.³

Poeta entre os filósofos, Platão não restringe a beleza a fragmentos específicos deste ou daquele diálogo. Sua concepção metafísica da estética, que é também uma concepção estética da metafísica, deixa-se notar já pelo estilo nobre e fino de sua escrita, pelo propósito didático e soteriológico de seu pensamento. Por onde que que comecemos a leitura de Platão, sentir-nos-emos encaminhar para a moralização e o embelezamento de nossa própria alma.

Alguns diálogos, contudo, trarão a tona o problema da beleza e seu lugar ético-metafísico-cosmológico, o que se soma à longa lista de contribuições originalíssimas do autor ao pensamento universal.

No *Hípias maior*, Sócrates começa por demonstrar a velha contradição na aplicação de valores relativos, como nas comparações entre um macaco bonito e uma pessoa, diante da qual qualquer macaco será feio, e com relação à excelência de uma colher de pau frente a uma de ouro, o que nos levaria à conclusão absurda de que a primeira é uma “bela colher” conforme sua melhor adequação ao propósito de mexer a comida. Sócrates conclui, portanto, em favor de uma discrepância nos usos do termo ‘belo’,

³ CASSIRER, Ernst. *Vorträge der Bibliothek Warburg. 1922-1923 I. Teil*. Wiesbaden: Springer, 1924, p. 3.

exigindo uma distinção entre um valor absoluto de beleza, segundo o qual as coisas podem ser ditas belas, e a conveniência ou adequação que nos fazem apreciar “por outros motivos” as coisas [*Híp.* 294a-b].

Feita a ressalva, Sócrates parece resgatar a tese ameaçada, afirmando que nosso juízo naturalmente aprova animais e coisas que cumprem bem a sua função, e que por isso as tomamos por belas em comparação com os exemplares ineptos das mesmas coisas. Sendo a sabedoria o distintivo máximo do bom proceder, é com razão que chamamos bela a sabedoria e horrível a ignorância [*Híp.* 294-295]. Sócrates acrescenta, contudo, que também pode haver maior eficiência no mal, caso em que seria absurdo qualificar como belos os atos de um criminoso mais competente [*Híp.* 296b].

Na verdade, portanto, dizemos que são belas não as coisas que funcionam bem, mas as que produzem um bem, e só neste sentido se pode dizer que algo é belo e que sua beleza tem a ver com sua eficiência, adequação ou pertinência. Ora, temos de concluir que o belo é o pai do bem [*Híp.* 297a-b], pois chamamos belas as coisas capazes de produzir o bem. Este retrocesso acaba se mostrando infrutífero, na medida em que a separação do belo e do bem em causa e efeito faz com que ambos não possam ser encontrados numa mesma coisa: ou bem a coisa é bela, e produz um bem, ou é boa, e fruto de algo belo; não se pode ser ao mesmo tempo belo e bom, e, o que é pior, o belo volta a se reduzir a um papel utilitário.

Após enfrentar dificuldade semelhante diante da tese de que o belo estaria no que causa prazer aos olhos e ouvidos, Sócrates e Hípias se aproximam da visão idealista do Belo como ideia que necessariamente não pode se confundir com os exemplos que permite predicar.

Ocasionadas pelos sucessivos retornos dialéticos à pergunta sobre a definição e consequentes refutações das teses propostas, as reviravoltas do texto dão-nos impressão de uma insistência investigativa mais do que uma malícia ou astúcia que objetivem a vitória sobre o interlocutor, de modo que nos sentimos mais tentados a apostar no caráter crítico e hipotético da investigação socrática, calcado em uma ética dialógica, do que em um regresso à erística.⁴

⁴ O método hipotético, pronunciado no *Mênon* [*Men.* 86d-87b], desenvolvido no *Fédon* [*Fed.* 100a] e completado na *República* [*Rep.* 509c-511e, 531c-535a], é um traço marcante do platonismo, mas nos permite suspeitar de uma herança socrática latente. É por esse argumento que se estabelece fortemente na tradição de pensamento do Ocidente a noção crítica de que, na ausência de provas, a hipótese mais plausível é racionalmente preferível às menos consistentes. De ser ainda e sempre uma

No *Fedro*, por outro lado, onde Sócrates se “arrepende” de ter iniciado um discurso algo hedonístico sobre o amor, sendo “corrigido” por uma voz muito discreta do *daimon* [*Fdr.* 242c], Platão hierarquiza filósofos e artistas respectivamente como indivíduos conscientes da natureza metafísica do Belo e meros artesãos ou feitores do que é agradável aos sentidos. A arte se refere ao Belo, mas não pode jamais fazer frente ao senso abstrato e puro do Belo com o qual somente o filósofo pode se entreter [*Fdr.* 248d-e]. Platão nos oferece aí uma definição nova e muito importante de imortalidade, que seria a condição dos deuses: uma alma que não se separa de um corpo (τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ζυμπεφυκοτα) [*Fdr.* 246d].

Na condição humana, precisamos de “asas” espirituais que nos alcem às alturas celestiais. Tais asas se nutrem da beleza, da sabedoria e da bondade, e se atrofiam na presença da maldade [*Fdr.* 246e]. Aquele que se mantiver íntegro, portanto, verá o sinal gritante da divindade na beleza, pois a beleza é das qualidades divinas a que pode ferir os sentidos. Enternecida, esta alma se voltará para as demais coisas divinas e se dedicará à busca da verdade e do bem. As almas corrompidas, pelo contrário, não se lembrarão do divino mesmo diante de seu atributo mais explícito, sendo insensíveis à beleza [*Fdr.* 250b-251].

A “beleza de proporção” do *Hípias* começa a se revelar como fulgor do ser e do Bem no *Fedro* e no *Filebo*, levando o Belo a designar cada vez mais um lado ideal (em pureza e verdade) do equilíbrio e da boa medida. A identificação entre medida/proporção e beleza dá lugar a uma hierarquia ontológica em que a beleza “inspira” ou se manifesta como medida/proporção.⁵ Mais do que “aspecto visível do Bem”, então, o Belo começa deve ser entendido como *visibilidade* do Bem.

De acordo com Cassirer, podemos enxergar com clareza uma linha de continuidade entre os aspectos metafísico e epistemológico da teoria das ideias e seu aspecto estético. A verdade também não é alcançada pelo homem, mas a parte dele que pertence a verdade não lhe permite abandonar a busca, e calcular razoavelmente bem sua relação com ela. O conceito de afastamento está dialeticamente ligado ao de participação entre ideia e objeto. Desta forma, o belo não pode senão ser idealizado, o que não significa de modo algum que não deva ser buscado.⁶

hipótese, contudo, decorre a permanência do reconhecimento de seu caráter provisório e insuficiente em face de uma demonstração.

⁵ REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 369.

⁶ CASSIRER, Ernst. *Vorträge der Bibliothek Warburg. 1922-1923 I. Teil*. Wiesbaden: Springer, 1924, p. 14-19.

Ao tentar harmonizar esta doutrina metafísica bastante positiva com uma teoria cosmológica e cosmogônica, Platão fará coincidem, no *Timeu*, a ordem matemática que mede e rege os corpos físicos e a ordenação interna da alma que identificamos como inteligência e virtude, tendo como um de seus interessantes resultados a ideia da harmonia cósmica [*Tim.* 36-39], da qual podemos também deduzir que seja a condição de possibilidade ontológica de uma identificação do Belo nos corpos materiais. Tal resultado só é concebível, metafisicamente, a partir do que foi desenvolvido até este ponto no diálogo, como a certeza de que o cosmos é ordenado, fruto de um projeto e, portanto, o ritmo do movimento de seus “órgãos” deve seguir a forma bela e cadenciada de um projeto inteligente. (“E Deus viu que isto era bom” No primeiro capítulo do *Gênesis*, a satisfação de Deus com os seres criados é repetida nos versículos 4, 10, 12, 21, 25 e 31).

Do *Banquete* gostaríamos de destacar apenas o apontamento de Diotima a respeito da consequência prática da contemplação constante do Belo e das demais coisas divinas: a formação de um caráter virtuoso, como o de Sócrates [*Ban.* 209c]. Isto tem grande importância, pois a verdadeira visitação ao Belo não é possível na ausência de esforço ascético da alma em prol de uma harmonização ou subida dela rumo ao divino, e este esforço se reflete, inclusive, em uma série de elementos observáveis.

Destarte, o conceito de beleza em Platão é indissociável do conceito de nobreza moral, formando o par conceitual da formosura de espírito ou beleza moral (*καλοκαγαθία*). Não de somenos importância é o papel do amor como reação existencial da alma ao que ela vê como belo, o que Proclo em seu *Sobre o primeiro Alcibiades* não permitirá esquecer.⁷ Voltaremos a este último ponto quando tratarmos do cristianismo.

Uma das constantes nos diálogos é que eles nos afastam da nescidade de considerar bela uma pessoa má. É porque as pessoas não filosofam, isto é, estão enclausuradas na esfera da ilusão material que fomenta os falsos juízos, que acabam por julgar bela uma pessoa de boa aparência e feia, desproporcionada. Para Platão, certamente a alma reconhece algum mérito na boa proporção física, mas este valor é ínfimo se comparado a qualquer manifestação mais permanente e pura das formas,⁸ como a virtude.

⁷ O'NEILL, William. *Proclus: Alcibiades I; A Translation and Commentary*. The Hague: Springer, 1971. [*Alc.* I: 112-116]

⁸ A dissociação é difícil porque comumente se identifica a forma com a aparência, e se a submete ao domínio dos sentidos, o que contraria a definição intelectualista de forma dada por Platão. O equívoco persiste apesar de vinte e quatro séculos de tradição filosófica.

Praticamente na contramão deste idealismo estético extremo, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, definiria a arte (τέχνη) como atividade produtiva capaz de despertar um senso de proporção e pertinência de um modo complementar e análogo ao papel prático (sócio-político) da φρόνησις [*Eti. Nic. VI, 5*], e sem as conotações quase salvíficas e para ele extravagantes da concepção platônica.

Entre uma concepção e outra, as artes já haviam evoluído o bastante para que os antigos soubessem que tanto a forma quanto o conteúdo são essenciais, e que o conteúdo não pode ser um elemento discursivo ou teórico, senão um sentimento ou intuição do algo que é belo.⁹

Tão grande é a influência do neoplatonismo sobre o pensamento da Antiguidade tardia e primórdios da Idade Média que quase invariavelmente as leituras dos pensadores cristãos sobre Platão e o platonismo eram inteiramente enviesadas pelos parâmetros e terminologia da apresentação neoplatônica, especialmente segundo a pena de Plotino e, mais tarde, a de Proclo.¹⁰

Longe de se resumir a resgate do platonismo, a filosofia de Plotino é uma das grandes sínteses intelectuais da história da humanidade, amalgamando e refinando ideias fundamentais e até então aparentemente inconciliáveis de Platão e seus intérpretes, Aristóteles, importantes estoicos e presumivelmente aspectos do pensamento judaico-cristão.¹¹ Há também sensível presença de ideias gnósticas em sua doutrina,¹² como é o caso da noção de purificação ascética, uma conformidade prática do caráter e da

⁹ CROCE, Benedetto. *Estética como ciência da expressão e linguística geral*. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 48.

¹⁰ REMES, Pauliina. *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 23-25.

¹¹ O neoplatonismo alexandrino esteve intimamente ligado à grande comunidade judaica de Alexandria e ao cristianismo primitivo. Embora não tenhamos praticamente nenhuma certeza quanto à doutrina de Amônio Sacas, mestre de Plotino, atribui-se a ele um tratado intitulado *Sobre a concordância entre Moisés e Jesus*. LANGERBECK, H. "The Philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian Elements therein". In: *The Journal of Hellenic Studies* 77, n. 1, 1957.

¹² Influência cultural que não o impediu de repudiar fortemente o pessimismo gnóstico como um dos piores males. Muitos gnósticos defendiam a ideia, para Plotino desprezível, de que o mundo material teria sido criado por um princípio independente e oposto ao princípio divino. VERBEKE, Gerard. "Individual Consciousness in Neoplatonism". In: John CLEARY. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 139.

personalidade ao reino transcendente, o que é imprescindível para alçar o filósofo aos estágios finais da contemplação beatífica do Uno.¹³

Como em Platão, a beleza é um conceito inseparável da macroestrutura metafísica da doutrina de Plotino, pelo que a estética não pode ser disciplina isolada e independente; é, antes, o estudo de uma faceta da unidade metafísica do real. Diferente de Platão, no entanto, para quem a ideia de um monismo era essencialmente uma “questão de princípio”, mais metafísica do que experimentada, Plotino absorve dos estoicos a noção mais estetizada, prática e palpável de um panlogismo no qual todos os seres são expressões ou centelhas da única e absoluta razão divina.¹⁴

Plotino havia dito na primeira *Enéada* que a alma é a fonte ativa da sensação, e que os órgãos materiais (transitórios) não poderiam ser mais do que receptáculos temporários da faculdade de sentir e perceber. A isso acresce o fato de que julgamos os corpos como belos ou não de acordo com as circunstâncias, o que “exige de nós a distinção entre o ser da beleza e o ser do corpo”.¹⁵ Nem é o olho que julga nem o objeto que é julgado, e sim que a relação que desperta o senso da beleza é entre a alma e a ideia do objeto observado. Segue-se uma discussão sobre a insuficiência da noção vulgar de que a beleza estaria ligada a uma harmonia de conjunto.

Tal noção não pode ser verdadeira porque, então, a beleza seria propriedade emergente não relacionada com as partes, que poderiam ser feias individualmente – e não é difícil imaginar que uma bela pessoa possa ter um pâncreas ou uma verruga nada belos, o que parece depor em favor desta tese. A discussão metafísica atual poderia exigir de nós outra linha de argumentos quanto à possibilidade ou não de uma propriedade emergir em um composto, mas concedamos ao autor neoplatônico o crédito, de todo merecido, por optar por um modelo metafísico mais consequente com o monismo, o que o leva a remontar das propriedades observáveis (efeitos) às suas formas implícitas na unidade absoluta (causa). A solução para o problema tem de ser a extensão das propriedades que atribuem beleza às coisas à integralidade de sua essência.¹⁶

¹³ COELHO, Humberto Schubert. “Plotino e o problema das origens na metafísica subjetivo-objetiva”. In: *Aufklärung* 4, n. 3, 2017, p. 183-186.

¹⁴ VERBEKE, Gerard. “Individual Consciousness in Neoplatonism”. In: John CLEARY. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 138-139.

¹⁵ PLOTINUS, I, 6, 1.

¹⁶ Pauliina Remes faz um belo apanhado sobre a questão: “Primeiro, reconhecer a beleza depende de reconhecer a unidade e estrutura dadas nos itens sensíveis pelos princípios formativos. Unidade e

Avalizando a perspectiva platônica, Plotino assevera que vemos como belo tudo aquilo que possui virtude, sendo a presente tarefa apenas a de entender como se associam a virtude e a percepção; lembra, também, que a alma reconhece naturalmente a beleza nas coisas devido a sua origem relativamente alta na hierarquia do ser, da qual, contudo, está parcialmente afastada e esquecida.¹⁷ Embora conceda certa beleza a uma pedra ou tronco, a alma se regozija com as formas¹⁸, que preenchem o intelecto, o que já fora bem detalhado por Platão e Aristóteles. Suma beleza sem jaça a alma só encontra ao contemplar outra alma fortalecida na justiça e na nobreza moral (καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης), “que são mais belas que o nascer e o pôr do Sol”.¹⁹

Em *Atos dos Apóstolos*, Estevão parece glorioso em sua imensa grandeza espiritual, e “viram o seu rosto como o rosto de um anjo” [*Atos* 6:15]. Como o afastamento da origem divina do ser torna-o menos “real”, menos verdadeiro²⁰, toda a fraqueza, vício ou maldade soam-nos feios e aversivos porque despertam em nós um incômodo, a ameaça da perda de substância real, verdade e ser.²¹ Como se verá mais tarde em Agostinho, o mal e o feio são dessubstanciados, e só temos deles uma espécie de *registro de carência do ser*. Por isso as grandes virtudes intelecto-morais fazem curvar o espírito, como diria Kant. Elas denunciam a força indisfarçável do ser, patenteada pelos caracteres eternos e incondicionados das coisas espirituais em oposição ao caráter decadente, condicionado e evanescente, essencialmente inverídico, das coisas materiais.

beleza são percebidos e compreendidos por um ato no qual a percepção sensorial percebe o todo e transmite esta impressão para as partes internas da alma. Segundo, a alma tem uma competência inata para se dar conta da unidade e estrutura no sensível. A alma é capaz de reconhecer unidade e beleza porque ela lhes é ‘cara e adequada’. A parte racional da alma tem em si a lei ou as marcas da beleza. Isto certamente pode envolver mais do que enxergar a ordem no objeto, mas a apreensão da unidade estruturada derivada do poder formal parece ser significante para tanto. Similarmente, quando a dialética espelha e explica a estrutura e a ordem que há no universo, esta estrutura se deve a princípios inteligentes, ao *logoi* na natureza, no qual nada é aleatório, e sim unificado em uma estrutura. Tudo consiste em inteirezas das quais as partes diferenciadas compõem uma estrutura ordenada. A dialética, como vimos, é possível devido a nossas disposições humanas inatas para compreender e analisar a ordem.”, REMES, Pauliina. *Plotinus on Self: The Philosophy of the ‘We’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 150.

¹⁷ PLOTINUS, I, 6, 1-2.

¹⁸ PLOTINUS, I, 6, 3.

¹⁹ PLOTINUS, I, 6, 4.

²⁰ PLOTINUS, V, 8, 5; 9.

²¹ PLOTINUS, I, 6, 5.

Disto decorre que a beleza, para Plotino, é uma espécie de medida ou percepção da *estatura ontológica* do observado – “Quão grande é a sua formosura!” [*Zacarias* 9:17]. Crescendo das coisas para as ideias, dos espíritos para o Uno absoluto, a beleza manifesta a verdade, a pureza e o bem. Na nona seção, que encerra o tratado sobre a beleza, encontramos uma das mais célebres passagens de Plotino, quando ele diz que é necessário que os olhos se assemelhem ao sol para contemplá-lo, e que a alma que aspira à beleza deve ela mesma fazer-se bela e adequada à beleza.²²

A confiar na autoridade de Miguel Pselos em *Da beleza intelectual*, contudo, deve-se dar especial atenção ao oitavo tratado da quinta *Enéada*,²³ que inspirou a versão pseliana de um tratado de mesmo nome. Neste pequeno texto, Pselos observa que a beleza que é vista pelo intelecto não pode ser embaçada ou confundida como a beleza vista pelos olhos.²⁴

Como é de se esperar do grande exegeta, a interpretação é muito apropriada, mas é preciso lembrar que, se por um lado a beleza intelectual não pode ser embaçada por condições materiais, como a neblina, a escuridão e a má vista, por outro a beleza incorruptível do intelecto pode não ser alcançada por uma alma ela mesma esquecida de sua origem espiritual. Plotino irá justamente declarar que aqueles incapazes de ignorar as aparências físicas e enxergar (intelectualmente) a beleza da alma, são eles próprios, almas carentes de beleza. A sintonia que rege as relações entre as almas exige que estas sejam adornadas de virtudes para enxergar como belas as virtudes das demais.

Esta sintonia cresce em via de mão dupla, de modo que os deuses, por exemplo, ainda que não tenham corpos necessariamente muito belos – sim, é preciso lembrar que as entidades celestiais possuem corpos –, são indubitavelmente os seres mais belos, devido à virtude que neles resplandece.²⁵ Por outro lado, almas perversas não verão nos deuses a beleza intelectual que promana de suas virtudes, porque elas mesmas não possuem suficiente beleza e virtude em si para encontrá-las alhures.

²² PLOTINUS, I, 6, 9.

²³ PSELLOS, Michael. *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics*. Ed. BARBER, Charles; PAPAIOANNOU, Stratis. Indiana: University of Notre Dame, 2017, p. 271.

²⁴ PSELLOS, Michael. *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics, op. cit.*, p. 276.

²⁵ PLOTINUS, V, 8, 2-3.

III. Peculiaridade do conceito de beleza cristão na recepção do neoplatonismo

Ainda que Agostinho tenha repreendido a Plotino por ignorar a revelação histórica de Deus na encarnação do Filho, preferindo um voluntarismo místico que, inclusive, se fazia mais compatível com o pelagianismo do que com sua própria visão,²⁶ soa muito neoplatônica a declaração de que “Non est sanitas eis quibus displicet aliquid creaturae tuae; sicut mihi non erat, cum displicerent multa quae fecisti”.²⁷ No livro nono, vemos a aplicação de termos que aludem à influência neoplatônica nas oposições entre a material e mundano, desvalorizado, e o espiritual, de valor incomensurável. O divino se apresenta como esplendor *interno e eterno*, e, talvez de modo estratégico, Agostinho pergunta em referência ao salmo “quem nos mostrará o Bem?”.²⁸ Por fim, no êxtase em Óstia, quando, após meditar e *enxergar* pela mente a natureza do eterno, Agostinho diz “transcender a própria mente”, identificando o encontro com Deus com uma “subida” ao reino da verdade e da eternidade, fonte de ser.²⁹

Esta proximidade metafísica com o neoplatonismo se diferencia, porém, por seus contornos inconfundivelmente cristãos, como a constituição pessoal de Deus e a consequente relação interpessoal entre o homem e Deus, um relacionamento inusitado para o paganismo.

O livro décimo das *Confissões* começa assim: “Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, da maneira como por ti sou conhecido”.³⁰ Ainda que as concepções gregas do divino comumente se identifiquem com o intelecto, dificilmente se pode atribuir à visão helênica de Deus um ato particularizado como o conhecimento de algo, ou de alguém. Além disso, só a tradição judaico cristã ousaria generalizar o uso da preposição de segunda pessoa, arrastando o divino para a esfera da ontologia interpessoal. Ao proclamar isto, Agostinho tem em mente um olhar face a face, que gera *resposta*, e que estabelece uma conexão moral incompatível com a mera *acomodação* da alma à estrutura do *logos*.

O que antes conhecêramos em parte, como reflexo, agora almejamos conhecer face a face [Cor. 13:12]. Mas Agostinho está ciente de que este “conhecer como Dele sou conhecido” e este encontro face a face não lhe será possibilitado tão somente porque

²⁶ AUGUSTINI, VII, 13-15; AUGUSTINI. *Confessionum*. Gütersloh: Bertelsmann, 1876.

²⁷ AUGUSTINI, VII, 20.

²⁸ AUGUSTINI, IX, 10.

²⁹ AUGUSTINI, IX, 24.

³⁰ AUGUSTINI, X, 1.

ele o deseja. Ainda assim, a busca, a procura e o convite da alma, a abertura para um diálogo e comunhão com o absoluto é a postura que se espera do cristão que pretenda ascender ao Bem e ao Belo.

Antes, no *De magistro*, Agostinho definira a palavra como signo, observando que algumas palavras como ‘nada’ ou ‘se’ não sinalizam objeto algum, tendo antes função meta-sinalizadora. Em face dos problemas relacionados aos conectivos, advérbios e outras ferramentas refinadas da língua, nos certificamos de ideias e processos mentais não derivados da percepção factual do mundo.³¹ Radicada no mundo sensorial, a razão falha em encontrar a verdade das coisas, apelando para instâncias e condições que poderíamos chamar, com a consciência do anacronismo, transcendentais.

O ceticismo havia percebido corretamente certa relatividade intrínseca à linguagem no que concerne à sinonímia, onde se sinaliza um mesmo objeto de diversas maneiras. Agostinho, contudo, não crê que daí devamos concluir pela relatividade do conhecimento.

Após um desenvolvimento árido, Agostinho conclui que se deve escolher entre “preferir as coisas ou o conhecimento das mesmas através dos signos que as representam?”³² Um apuro do qual só nos desvencilhamos logicamente se assumimos a precedência das coisas sobre os signos. Agostinho vai mais longe, afirmando que se pode aprender as coisas sem o intermédio da palavra, ao passo que o oposto, aprender palavras sem qualquer conhecimento da coisa, está em um patamar valorativo muito inferior. Com isso temos fundamento metafísico para o que nas *Confissões* será desenvolvido a respeito dos conceitos de verdade, beleza e bem, todos eles claramente presentes em todas as coisas criadas.³³

De um ponto de vista do desenvolvimento histórico das ideias, a altíssima concepção de um Deus que é espírito e pessoa absolutos não seria possível se antes o pensamento não houvesse alcançado a concepção fundamental de uma unidade metafísica absoluta e já inteiramente espiritual – como tem de ser a unidade absoluta do objetivo e do subjetivo, do concreto e do abstrato. Sem Plotino, portanto, o passo a ser dado por Agostinho teria sido largo demais para as forças de qualquer pensador

³¹ NOVAES FILHO, Moacyr A. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 29-43.

³² AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, vol. III, p. 575.

³³ Para o caso específico da beleza: BRANDÃO, Ricardo E. “A beleza ontológica na cosmologia filosófica de Santo Agostinho”. In: *Ética e Filosofia Política* 18, n. 1, 2015.

isolado, e teríamos como resultado uma visão mais literal e menos filosófica, menos capaz de fazer frente, culturalmente, ao neoplatonismo, porque não o teria subsumido em si.

Como a investigação/contemplação de Agostinho culmina no discurso “quem é Deus”, sabemos que não apenas pelo uso intenso de expressões como gozo, alegria e delícia espiritual em contraposição com os dissabores mundanos introduzem indiscretamente a beleza como elemento da visão metafísica e mística de Deus, também o discurso de Agostinho é, em seus grandes momentos, inteiramente estetizado, o que não tem sido suficientemente explorado pelos estudos da estética na transição entre Antiguidade e Idade Média. É sintomático que em seus pontos culminantes a metafísica de Agostinho não apenas faça menção à beleza ou empregue termos estéticos como, sobretudo, se apresente com um acento invariavelmente lírico.³⁴

Homem interior, conheci-a (a Verdade) pelo ministério do homem exterior: eu interior; eu, eu que sou alma, através dos sentidos corpóreos a conheci. [...] Não se manifesta essa beleza (aparência) a todos os que têm são os sentidos? Por que ela não se comunica a todos? Animais pequenos ou grandes a veem, mas não a podem interrogar: não lhes foi dada a razão, que permite julgar o que se dá aos sentidos. (AUGUSTINI, X, 9-10) (os acréscimos entre parênteses são nossos)

Estas passagens contêm teses de superlativa importância. Agostinho dá por certo que a beleza é natural, podendo ser registrada até mesmo pelos animais – o livro décimo afirma estética e metafisicamente que todos os seres criados identificam a beleza de sua origem no fundamento de seu próprio ser. Tão natural e tácita é a beleza que o que deveria ser realização do homem interior (alma) é também auxiliado pelos sentidos do homem exterior, aquela parte menos verídica em nós.

É necessário, contudo, explicar por que os homens possuem tão diferentes percepções da beleza e da verdade, o que é resolvido através da constatação de uma

³⁴ “AGUSTÍN DE HIPONA, al margen, o más bien por encima de una y otra, significa hoy –al menos para sus epígonos– un excepcional tratadista de Estética, no sólo por haber escrito tres libros *De pulchro et apto*, dos *De ordine* y seis *De música*, sino por todo el conjunto de su obra filosófica y teológica, impregnada de fina sensibilidad. Y para despejar cualquier sombra de duda al respecto, quede constancia, desde ahora, del papel preponderante que va a jugar, en la Estética agustiniana, el principio fundamental del «orden». La aseveración explícita de que «nada hay ordenado que no sea bello» representará, por parte del hiponense, la síntesis de las dos líneas de pensamiento anteriormente esbozadas: armonía y dinamismo.” REY ALTUNA, Luis. “Fundamentación ontológica de la belleza”. In: *Anuario filosófico 19*, n. 1, 1986, p. 109.

discrepância no uso da razão e da conseqüente capacidade ou incapacidade para se remontar pela memória às origens da alma. O discurso, portanto, é absurdamente neoplatônico; com uma ênfase no conceito de beleza que com bem menos frequência se encontrará na Bíblia.

O mesmo estado de desprendimento da mundaneidade é sobejamente exemplificado por Boécio quando ele recebe a Senhora Filosofia em sua cela, em deplorável estado, e ela lhe pergunta “por que choras, por que tantas lágrimas derramas?”.³⁵ A Filosofia viera lembrar a seu filho das verdades e belezas transcendentais que lhe poderiam consolar na completa miséria em que ele se encontrava, ela mesma sendo belíssima e de suavíssima presença. Não é de ignorar, igualmente, que o texto é vazado de virtuosismo literário, e Filosofia com frequência fala em versos.

A síntese da beleza, da alegria, do bem e da sabedoria em um estado de completude beatífico, bem-aventurado, é traço comum entre o neoplatonismo e o cristianismo; sendo para ambos o elemento central que integra também as disciplinas filosóficas e teológicas dedicadas ao estudo do comportamento, do fundamento metafísico, da beleza na arte e na natureza e do cosmos. Uma maturação natural, simples e espontânea desta consciência produzirá como sua máxima expressão o conceito de perfeita felicidade (espiritual) que São Francisco expõe ao frei Leão em uma parábola. Neste discurso estão contidos os elementos espiritualistas (neoplatonismo culturalmente assimilado?) da oposição entre as falsas promessas de felicidade material e a verdadeira e incorruptível felicidade do espírito que ascendeu a um estado moral, intelectual e existencial mais divino e mais real; com a ênfase cristã sobre a transformação do *coração* através da intenção e do sentimento amorosos e indulgentes.

Não pode haver dúvida de que a beleza ocupa menor lugar na Bíblia do que no pensamento helênico, particularmente no platônico e neoplatônico, apesar das passagens que distribuimos com o fim de traçar tênues analogias entre ambas as tradições. O ápice do discurso cristão se volta para o amor, e é ele que tem o papel de completude beatífica que o Belo exerce no paganismo. Lembremos, contudo, que já para Platão o amor era a aspiração ao que é belo, e que agora o amor não é uma aspiração de uma pessoa a “algo” (erótica), senão uma comunhão, um relacionamento entre duas pessoas.

³⁵ BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1918 (I, IV, p. 143).

A união mística do neoplatonismo deixa-nos nos umbrais de uma indiferenciação inefável, mas o Deus pessoa de Jesus nos ouve; nos dirigimos a Ele como ‘tu’ e Lhe expomos nossa intimidade na convicção de um entendimento e uma acolhida por parte Dele. O cristianismo inaugura no mundo uma ordem metafísica pautada pela relação interpessoal, para a qual o amor não é visão e aspiração, e sim relacionamento, comunhão e compartilhamento de sentimentos entre dois que se amam.³⁶ A filosofia cristã estará para sempre marcada pelo Sermão da Montanha e pelo discurso do amor aos coríntios.

Este percurso nos permite entender como a evolução da arte permitiu um deslocamento da objetividade para uma subjetividade objetiva, o que foi exaustivamente observado por teóricos da arte e filósofos que se debruçaram sobre a mais alta manifestação do belo: o feminino. Aí, mais que em qualquer outro elemento da natureza, a perfeição da forma exterior de Afrodite foi notoriamente substituída por uma perfeição toda interna, sentimental e mística de Maria. Ao passo que a figura de Jesus, também multiplicada ao infinito, evoca a forma mais pura do amor, Maria converteu-se em via de acesso à feminilidade divinal e, com isso, à beleza. Maria deveria ser o tema supremo da arte, dedicando-se apaixonadamente ao estudo filosófico e teológico da iconografia,³⁷ e Hegel atacara de frente a questão do valor estético das obras sacras nas monumentais *Preleções sobre Estética*, onde ele demonstra o processo de desdobramento da consciência através do *medium* da arte.

Na segunda parte do livro, Hegel percorre com olhar clínico a vastidão da história da arte, diagnosticando o progresso do cristianismo sobre o estado “inocente” da arte pagã e das religiões panteístas. Maria encontrará especial destaque no capítulo “o amor religioso”, mas o livro como um todo defende o valor incomensurável da transição estética da forma natural para os princípios de subjetividade e absolutidade do cristianismo.³⁸

Em sintonia com Hegel, Roger Scruton observa:

³⁶ Apesar do enfoque sobre Tomás de Aquino, a perspectiva de Pinsent (que aqui adotamos) é suficientemente arrojada para poder ser entendida como uma interpretação válida para a forma do pensamento cristão em geral. PINSENT, Andrew. *The Second-Person Perspective in Aquina's Ethics: Virtues and Gifts*. New York: Routledge, 2012.

³⁷ PSELLOS, Michael. *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics*. Ed. BARBER, Charles; PAPAIOANNOU, Stratis. Indiana: University of Notre Dame, 2017.

³⁸ HEGEL, G.W.F. *Hegel: Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp Verlag, 1970.



Não há tributos maiores à beleza humana que as imagens medievais e renascentistas da Virgem Santa: uma mulher cuja maturidade sexual é expressa em sua maternidade e que ainda assim permanece intocável, quase indistinguível, como objeto de veneração, da criança que carrega nos braços. Jamais subjugada por seu corpo como as outras, Maria permaneceu como símbolo do amor ideal entre pessoas corporificadas – um amor que é ao mesmo tempo humano e divino. A beleza da Virgem é um símbolo de pureza, e por essa mesma razão é isolada, num mundo próprio, da esfera do apetite sexual. Essas reflexões remetem à ideia original de Platão: a beleza não apenas nos convida ao desejo, mas também nos exorta a renunciá-lo. Na Virgem Maria, portanto, encontramos em forma cristã a concepção platônica que vê a beleza como guia para uma esfera que está além do desejo.³⁹

Acrescento que há duas fases perfeitamente harmonizadas nas reproduções de Maria: a da mãe sofredora e a da glória beatífica. Nas primeiras reproduções, o belo se nos apresenta como tragédia da mãe agoniada diante dos sofrimentos do filho. A tristeza revela toda a sua infinita beleza na postura nobre, resignada e dócil de Maria, que, em forte contraste com personagens da tragédia grega, não perde a dignidade diante da dor atroz e da infamante injustiça. A segunda versão pode aparecer na figura da mãe perfeitíssima em jubilosa apresentação de seu filho, ou retratada como alçada às alturas celestiais.

Em ambos os casos, pode-se observar um discreto, mas infinitamente profundo sorriso a insinuar a vitória do espírito e a glória reservada aos eleitos de Deus. A placidez do semblante de Maria unifica arte, religião e moralidade em uma síntese assombrosamente humana, retratando a vitória do espírito sobre a matéria.

Conforme Hegel, a beleza grega inaugurou no mundo a conciliação entre o subjetivo e o objetivo. A dimensão subjetiva dos gregos, contudo, era pobre; estava quase integralmente igualada à forma física. O divino grego aparece em rosto humano, e aí está em sua inteireza. Foi preciso que a filosofia e o cristianismo progredissem para o vislumbre do incondicionado para que a arte passasse a ter o cuidado de preservar o inefável. É a arte cristã, portanto, que primeiramente mostrará formas que não mais do que remetem àquilo que não pode ser mostrado. Não que isso inexistisse em peças pagãs, mas o que era exceção tornou-se essência da arte. A alegria de Maria com seu divino bebê, portanto, já está um passo além da retratação da beleza das formas e dos sentimentos entre mãe e filho, além da natureza, insinuando uma alegria confundida pelo mistério e grandeza que a envolve. Alegria mística, que Maria soube vivenciar desassombadamente.

³⁹ SCRUTON, Roger. *Beleza*. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 63.



O puro amor que começa na consagração da maternidade, contudo, perde a candura diante do calvário. A mesma perfeição do sentimento que começou jubilosa se converte, na exata dimensão de seu imenso amor, em pranto amargo e enternecedora melancolia. Finalmente, reencontrada com o filho na glória celestial, Maria exala uma nova, superior e definitiva alegria de quem venceu o mundo, de quem não retornou ao estado de inocência primitivo, mas o superou junto e através da dor em síntese da consciência amadurecida.

Conclusão

A consciência humana não suporta a tese de que as grandes óperas, as sinfonias dos grandes gênios, possam brotar do lodo terrestre. Ainda mais vis se nos afiguram as tentativas de desvincular a beleza da nobreza moral, da condição delicada do espírito, como se não fosse universalmente evidente que essa dissociação redunde em prejuízo para a própria forma, quando não descamba para a loucura.

Mais do que nunca, a estética ideologizada veio confirmar o que nos antigos parecera idealismo e romantização da arte e da beleza, alçadas a padrões religiosos e inalcançáveis. Hoje, esta crítica das escolas vanguardistas e relativistas derrapa na incapacidade de gerar senão expressões perturbadoras, desprovidas de sentido e mesmo desprezíveis, destinadas a não serem repetidas e comentadas em breves décadas.

O afastamento do belo e do bom contribuiu imensamente para sua própria valorização, na forma da saudade que as sensibilidades feridas nutrem de alimento mais substancial; e também nisso acertara Platão ao nos informar que os contrastes de opostos cumprem propósito didático de, pelo incômodo do mal, do feio e do falso realçarem em nós o reconhecimento do bem, do belo e do verdadeiro.

Fontes

AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984.

AUGUSTINI. *Confessionum*. Gütersloh: Bertelsmann, 1876.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Translated by F. H. Peters. London: Kegan Paul, 1893.

BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library. London: William Heinemann, 1918.

PLATO. *Cratylus; Parmenides; Greater Hippias; Lesser Hippias*. Loeb Classical Library 167. Cambridge: Harvard University Press, 1977.



- PLATO. *Eutypbro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*. Translated by H. N. Fowler. London: William Heinemann, 1913.
- PLATO. *Lysis; Symposium; Gorgias*. Loeb Classical Library 167. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- PLATO. *Laches; Protagoras; Meno; Euthydemus*. Loeb Classical Library 165. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- PLATO. *The Republic of Plato*. Trad. Benjamin Jowlett. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- PLATO. *The Timaeus of Plato*. London: McMillan, 1888.
- PLOTINUS. *The Enneads*. Vol. I. Loeb Classical Library 440. Cambridge: Harvard University Press: 1969.

Bibliografia

- BRANDÃO, Ricardo E. “A beleza ontológica na cosmologia filosófica de Santo Agostinho”. In: *Ética e Filosofia Política* 18, n. 1, 2015 (53-73).
- CASSIRER, Ernst. *Vorträge der Bibliothek Warburg. 1922-1923 I. Teil*. Wiesbaden: Springer, 1924.
- COELHO, Humberto Schubert. “Plotino e o problema das origens na metafísica subjetivo-objetiva”. In: *Aufklärung* 4, n. 3, 2017 (181-190).
- CROCE, Benedetto. *Estética como ciência da expressão e linguística geral*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel: Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp Verlag, 1970.
- HEYNACHER, Max. *Goethes Philosophie aus seinen Werken: Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.
- INGE, W. R. “The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity”. In: *The American Journal of Theology* 4, Chicago: University of Chicago Press, 1900 (328-344).
- LANGERBECK, H. “The Philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian Elements therein”. In: *The Journal of Hellenic Studies* 77, n. 1, 1957 (67-74).
- NOVAES FILHO, Moacyr A. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2009.
- O’NEILL, William. *Proclus: Alcibiades I; A Translation and Commentary*. The Hague: Springer, 1971.
- PINSENT, Andrew. *The Second-Person Perspective in Aquina’s Ethics: Virtues and Gifts*. New York: Routledge, 2012.
- PSELLOS, Michael. *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics*. Ed. BARBER, Charles; PAPAIOANNOU, Stratis. Indiana: University of Notre Dame: 2017.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- REMES, Pauliina. *Plotinus on Self: The Philosophy of the ‘We’*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- REY ALTUNA, Luis. “Fundamentación ontológica de la belleza”. In: *Anuario filosófico* 19, n. 1, 1986 (105-134).
- SCRUTON, Roger. *Beleza*. São Paulo: É Realizações, 2013.
- VERBEKE, Gerard. “Individual Consciousness in Neoplatonism”. In: John CLEARY. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997.