



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Maria Célia dos Santos

**PRINCÍPIO, INÍCIO E COMEÇO NOS COMENTÁRIOS AO GÊNESIS DE
AGOSTINHO DE HIPONA**

Tese de doutoramento em Filosofia
apresentada ao Programa doutoral em Filosofia
da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Orientadora:
Prof.^a Doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva

Coorientador:
Prof. Doutor José Francisco Preto Meirinhos

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2016

RESUMO

Esta tese de doutoramento tem como objetivo analisar três conceitos diferentes: *Principium* (Princípio), *Initium* (Início) e *Coepit* (Começo) como explicado nos principais comentários ao Gênesis de Agostinho de Hipona para mostrar a forma com a qual Agostinho compreende o universo, o homem, a escatologia e a condição histórica da criatura.

A fim de atingir esses objetivos, essa pesquisa foca no conceito de criação de Agostinho. Ela analisa sua regressão ao *Principium* como seu fundamento, tendo seu desenvolvimento no início temporal estendido ao seu começo histórico. A origem da criação conduz à narrativa do Gênesis a fim de compreender melhor os questionamentos acerca das origens do universo e do homem que perduram até os dias de hoje. Isto aponta para a importância que Santo Agostinho atribui ao relato bíblico da criação tal como aparece no livro do Gênesis. Finalmente esta tese apresenta as doutrinas de Agostinho sobre a criação, enfatizando suas principais características.

Na primeira parte, analisamos os antecedentes historiográficos sobre a criação. A questão sobre a criação do universo é analisada e explicada através das tradições, religiosa e filosófica, antecedentes ao relato bíblico da criação, para compreender sua influência na concepção judaica e cristã da criação. Finalmente, são analisados os principais textos de Agostinho de Hipona sobre o conceito da criação.

Na segunda parte, são desenvolvidos os três principais conceitos anteriormente citados pelos quais Agostinho compreende a criação de Deus. Acerca do *Princípio*, analisamos a interpretação de Agostinho de Hipona, a sua concepção de Deus e a criação dos Anjos; sobre o *Início* nós analisamos as seguintes doutrinas: o conhecimento angélico, a teoria dos seis dias da criação, a natureza das razões causais e o conceito de matéria. Além disso, o *Começo* é investigado abrangendo o momento constitutivo da formação dos seres tal como os podemos visualizar na realidade da criação, considerando o homem no paraíso, a sua desobediência e sua expulsão dele. Finalmente, são apresentadas algumas considerações sobre o conceito de Deus de acordo com o que o homem pode alcançar acerca Dele.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Princípio; Início; Começo; Comentários ao Gênesis.

Abstract

This doctoral thesis aims to analyze three different concepts: *Principium* (the Commencement), *Initium* (the Beginning) and *Coepit* (the Origination) as explained in the main Commentaries on the Book of Genesis by Augustine of Hippo. It is also focused on the way Augustine understands the universe, the man, the scatology and the creature's historical condition.

In order to achieve these aims, this research focuses on Augustine's concept on creation. It analyzes its regression to the *principium* as its basis, and explains its development settled in the temporal *initium* and extended to its historical *coepit*. The origin of creation leads to Genesis narrative in order to understand better the enquiries concerning the origins of the universe and the man that lasts until these days. It also points out the central place Augustine asserts to the biblical report of creation such as presented in the book of Genesis. Finally, it puts forward Augustine's doctrines on creation emphasizing their main features.

In the first part of this doctoral thesis, the historiographical record of creation is analyzed. The issue concerning the creation of the universe is first analyzed as it is explained by philosophical and religious traditions prior to the biblical narrative of creation, in order to understand their influence in Jewish and Christian conception of creation. Finally, the main texts by Augustine of Hippo on the concept of creation are analyzed.

On the second part of this thesis, these aforementioned three main concepts by which Augustine understands God's creation are developed. The *principium* is analyzed according to three points: Augustine's interpretation on the *principium*, his conception on God and his interpretation on the angel's creation. Related to the *initium*, we analyze the following doctrines: angelical knowledge, the theory on the six days of creation, the nature of casual reasons and the concept of matter. Moreover, the *coepit* is examined comprehending the constructive moment of all creature origins as we can visualize in the reality of creation, considering the man in the heaven, his disobedience and his expelling from it. Finally, it is presented some considerations about the concept of God according to what the man can achieve from Him.

Keywords: Augustine of Hippo; *Principium* (the Commencement); *Initium* (the Beginning); *Coepit* (the Origination); Commentaries on the Book of Genesis.

ÍNDICE

RESUMO	1
AGRADECIMENTOS	5
INTRODUÇÃO.....	8

PARTE I

CAPÍTULO I.....	22
ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE O TEMA DA CRIAÇÃO.....	22
1.1 A questão acerca das origens do universo nas tradições anteriores ao relato bíblico da criação.....	22
1.2 A criação na tradição judaica e cristã do relato bíblico da criação.....	29
1.3 Comentários de Agostinho ao Génesis.....	36
1.3.1 <i>De genesi contra Manichaeos libri duo</i>	40
1.3.2 <i>De genesi ad litteram liber unus imperfectus</i>	43
1.3.3 <i>Confessionum libri tredecim</i>	44
1.3.4 <i>De genesi ad litteram libri duodecim</i>	45

PARTE II

CAPÍTULO II.....	51
PRINCÍPIO.....	51
2.1. <i>In principio</i> na interpretação de Agostinho de Hipona.....	51
2.2 Conceção agostiniana de Deus	60
2.3 A criação dos anjos.....	69
CAPÍTULO III	78

INÍCIO.....	78
3.1 Conhecimento angélico e os seis dias da criação	79
3.2 Teoria das razões causais.....	89
3.3 Matéria informe	97
CAPÍTULO IV	106
COMEÇO	106
4.1 O homem no paraíso.....	112
4.2 A desobediência do homem.....	116
4.3 A expulsão do paraíso	121
4.4 O paraíso da visão de Deus	130
CONCLUSÃO.....	134
BIBLIOGRAFIA	138
1. FONTES:.....	138
1.1 OBRAS DE AGOSTINHO:	138
1.2 OBRAS DE AGOSTINHO TRADUZIDAS EM LÍNGUAS MODERNAS.....	139
2. ESTUDOS AGOSTINIANOS	140
3. OUTRAS FONTES E ESTUDOS:	147
ÍNDICE DE AUTORES.....	151
ÍNDICE DE TEMAS.....	154

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, aos meus pais, José e Assunção, às minhas irmãs, e à Solange Jucá, sem os quais não teria chegado à conclusão deste trabalho.

Particularmente quero agradecer a todos os que, direta ou indiretamente ajudaram para o projeto e desenvolvimento desta Tese de doutoramento, incluindo a Universidade Federal do Cariri – UFCA, a Universidade do Porto e a Universidade Católica de Braga pela disponibilidade de pesquisa ao acervo da biblioteca;

À Professora Doutora Paula Oliveira e Silva, orientadora deste trabalho, pela paciência e incansável ajuda, aliada à amizade e profunda sabedoria académica, humana e espiritual; ao Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos, co-orientador deste trabalho, pela disponibilidade de sempre, demonstrada desde os primeiros passos no Programa Doutoral em Filosofia da Universidade do Porto;

Ao Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, aos Professores e aos meus colegas de doutoramento, pela partilha desse espaço acolhedor de aprendizagem e reflexão filosófica;

À memória de meus irmãos, Pedro e Manoel, e da Madre Maria Madalena da Sagrada Face, Priora do Mosteiro das Carmelitas Descalças de Benevides, vivendo agora em uma outra dimensão.

ABREVIATURAS

1. Obras de Santo Agostinho

Confessionum libri tredecim	<i>Conf.</i>
Contra adversarium legis et prophetarum	<i>C. adv. Leg.</i>
Contra Academicos	<i>CA</i>
Contra Faustum Manichaeum	<i>C. Faust.</i>
Contra Iulianum opus imperfectum	<i>C. Iul. op. Imp</i>
De beata uita	<i>BV</i>
De ciuitate Dei	<i>De civ. Dei</i>
De diversis quaestiones octoginta tribus	<i>De diu. Quaest. 83</i>
De doctrina christiana	<i>De doct. Christ.</i>
Contra epistulam Parmeniani	<i>C. ep. Parm.</i>
De fide et symbolo	<i>De fide et symb.</i>
De haeresibus	<i>De haeres.</i>
De genesi ad litteram imperfectus liber	<i>De gen. ad litt. imp.</i>
De genesi ad litteram libri duodecim	<i>De gen. ad litt.</i>
De genesi contra Manichaeos	<i>De gen. contr. Manich.</i>
De immortalitate animae	<i>De immort. anim.</i>
De libero arbitrio	<i>LA</i>
De moribus ecclesiae catholicae et de Moribus Manichaeorum libri duo	<i>De mor. Eccl</i>
De natura boni	<i>De nat. boni</i>
De ordine	<i>DO</i>
De quantitate animae	<i>De quant. anim.</i>
De Trinitate	<i>De trin.</i>
De praedestinatione Sanctorum ad Prosperum et Hilarium liber unus	<i>De praed. Sanct.</i>
De uera religione	<i>VR</i>

De utilitate credenti	<i>De util. cred.</i>
Enarrationes in Psalmos	<i>Enarr.</i>
Enchiridion de fide, spe et caritate	<i>Ench.</i>
Epistulae	<i>Ep.</i>
In Iohannis euangelium tractatus centum viginti quatuor	<i>In Ioann.</i>
Retractionum libri duo	<i>Retract.</i>
Soliloquiorum libri duo	<i>Sol.</i>
Quaestionum in Heptateuchum	<i>Quaest. Hep.</i>
Sermones	<i>Serm.</i>

2. Outros autores

Ambrosio, Hexameron	<i>Hex.</i>
Ario, Epistola a Alexandre	<i>Ep. a Alex.</i>
Atanásio, Contra os infiéis	<i>Contr. os inf.</i>
Basílio, Hexameron	<i>Hex.</i>
Orígenes, De principio	<i>De princ.</i>
Plotino, Enéadas	<i>En.</i>

SIGLAS

Corpus Christianorum, Series Latina	<i>CCL</i>
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	<i>CSEL</i>
Patrologia Latina	<i>PL</i>
Corpus Augustinianum Gissense	<i>CAG</i>
Augustinus-Lexikon	<i>AL</i>
The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine	<i>OGHRA</i>
Associação Brasileira de Normas Técnicas	<i>ABNT</i>

INTRODUÇÃO

A obra de Agostinho de Hipona tem sido estudada a partir das mais diversas perspectivas. O tema que aqui abordamos presente em todos os períodos de desenvolvimento do itinerário de Agostinho envolve a sua compreensão acerca da criação do universo. Analisaremos os conceitos de *Princípio*, *Início* e *Começo*, com o intuito de mostrar as consequências dessa visão para a compreensão do sentido do universo e do homem, da escatologia e da condição histórica. Para tanto a análise apresentará a criação na sua regressão ao *Princípio* como seu fundamento, tendo seu desenvolvimento no início temporal estendido ao seu começo histórico. Extraindo o que de mistério pode haver entre *Princípio* e *Início*, mais relacionados a uma compreensão teológica da origem divina para o universo criado, temos o existente colocado em devir no *Começo* de um tempo que passa a ser medido e avaliado pela experiência, envolvendo a realidade tal como se apresenta, com seus desafios e interpelações constantes.

Entendemos que, segundo Agostinho, havia um *Princípio*¹ que era como um útero onde todas as coisas antes de serem feitas eram eternas; aberto a todas as possibilidades, simplesmente era, na plenitude do Ser que não tem necessidade de nada, mas que se abre, no *Início*, num impulso de vontade benfazeja transformando cada possibilidade em potencial ativo, capaz de se revelar no *Começo* daquele tempo que é o que não deixa que tudo continue a

¹ *De gen. ad litt.* VI, X, 17 (CSEL 28/1 p. 182): «Sed haec aliter in uerbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, simul omnia ubi facta sunt futura, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non simul, sed suo quaeque tempore creantur». Fez-se necessário um critério para aceder ao corpus textual de Agostinho e de outros autores clássicos antigos, devido à inexistência de edições críticas em português. No caso de Agostinho, priorizamos as edições bilingues latim-português, sempre que disponíveis. Dentro do conjunto de obras traduzidas nas principais línguas vernáculas, encontramos um número bastante significativo de obras de Agostinho traduzidas para o português, como resultado do trabalho incansável de grupos renomados de investigadores portugueses. Isso possibilitou a utilização dessas edições na versão portuguesa, no corpo do texto, e na versão latina, em nota de rodapé. Quando não existir edição bilingue latim-português, seguiremos outras edições, indicadas a seu tempo. É o caso do *De genesi ad litteram*. Toda referência feita a esta obra segue doravante a edição bilingue latim/francês: AUGUSTIN, S. *La genèse au sens littéral en douze livres*. (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. Réimpression de la 1^{re} édition. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2000. AUGUSTIN, S. *La genèse au sens littéral en douze livres*. (VIII-XII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. Réimpression de la 1^{re} édition. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2009. O texto latino reproduz, com algumas correções desta edição francesa, o de J. ZYCHA no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. 28/1, pp. 3-435. Todas as referências em português relativamente a esta obra serão tomadas da tradução AGOSTINHO. *Comentário ao Génesis*. São Paulo, SP: Paulus, Editora, 2005. Todas as referências seguem normas da ABNT.

acontecer em simultâneo². O *Começo* é como o fluxo do potencialmente criado no *Início*, que não se vê para o que se faz manifesto e forma a corrente dinâmica da criação que passa a existir no tempo constituindo o universo tal como se apresenta para nós. Acontece aqui como que uma projeção no berço físico da vida, da energia não física presente no *Início*, qual *ecrã* cósmico a proporcionar a visão da obra pensada e querida pelo Criador no *Princípio*. Entendemos que na compreensão destes conceitos teremos uma noção chave para alcançarmos o significado da metafísica agostiniana da criação *ex nihilo* e assim poderemos aceder, uma vez mais, às questões filosóficas essenciais acerca da origem e do sentido da vida.

A Palavra expressou um dia o que não se tinha podido dizer ainda no horizonte de inteligibilidade de tudo o que viria a ser manifesto³. A matéria, enfim, materializa-se naquilo que ela tem de ser⁴. É o «milagre» do aparecimento de tudo o que existe no mundo das coisas. Mas como a matéria se materializa tornando-se sujeito do ser que lhe passa a ser próprio reivindicando a certa altura autonomia? Esta é talvez a questão por excelência da física hoje quando tenta clarificar a questão que está em causa na ciência que pretende alcançar o que estava na origem do universo constituído. Estamos como que no limiar daquela dualidade que sempre perdura entre eternidade e tempo. Sempre serão inadequadas nossas perguntas acerca do eterno Princípio *antes* do tempo, simplesmente porque elas já são formuladas *no* tempo por seres que estão sujeitos às estruturas e vicissitudes da temporalidade⁵. Assim, diante da

² *De gen. ad litt.* VI, V, 7 (CSEL 28/1 p. 175): «Aliter ergo tunc, id est potentialiter atque causaliter, sicut competebat operi illi, quo creavit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit, aliter autem nunc, sicut ea uidemus, quae per temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur. Ac per hoc iam per istos notissimos lucis corporalis dies, qui circuitu solis fiunt»; *De gen. ad litt.* VI, IX, 16 (CSEL 28/1 p. 183): «In illa enim prima conditione mundi, cum Deus creavit omnia simul, homo factus est, qui esset futurus – ratio creandi hominis, non actio creati».

³ «No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, e as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: "Haja luz" e houve luz» (Gn 1,1-2). Aqui está evidenciado o ato próprio da criação *ex nihilo*, do princípio, do qual vai aparecer algo que não estava contido em um *antes*, simplesmente porque não existia este *antes*; um pálido reflexo do Todo pleno, isento de partes, no princípio. *De gen. ad litt.* I. IV, 9 (CSEL 28/1, p.8): «Ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae, per id autem, quod uerbum est, insinuet perfectionem creaturae reuocatae ad eum...». *De gen. ad litt.* IV. XVIII, 32 (CSEL 28/1, p. 115): «Quia etsi unaquaque pars potest esse in toto cuius pars est; ipsum tamen totum non est nisi in illo a quo conditum est».

⁴ A própria origem do termo «matéria» remonta aos primórdios da civilização quando éramos limitados a usar os materiais disponíveis e de fácil aquisição na natureza. A madeira é um bom exemplo desses primeiros materiais utilizados e posteriormente trabalhados pelos nossos ancestrais. Assim, a árvore é a origem do termo «matéria», com o qual denominamos hoje o conjunto das substâncias. Em latim, matéria designa a substância com a qual era feita a *mater*, o tronco de árvore que, como uma mãe, engendra os ramos e os frutos. Essa parte da árvore, responsável pela melhor madeira para a construção acabou por designar todo o material de construção, depois todos os materiais até chegar à noção de matéria tal como a concebemos modernamente (cf. JENSEN, Pablo. *Entrer en matière. Les atomes expliquent-ils le monde?* Paris: Éditions du Seuil, 2001).

⁵ Para Agostinho, o tempo não pode ser concebido como algo à margem da criação, criado em outro momento ou uma espécie de segundo princípio. Assim, resulta sempre inútil perguntar por algum *antes* quando não existia

impossibilidade de dizer alguma coisa, talvez não fosse recomendado seguir adiante na tentativa de falar sobre um *Princípio* que está para além de nossas capacidades limitadas. Entretanto, mantemos a ousada tarefa de dedicar todo um capítulo exclusivamente ao *Princípio*, cientes da única opção disponível que é alcançar o máximo possível dentro do nosso humano limite fragmentado, para perseguirmos os mecanismos da criação.

Para além, para um *Princípio* «sem tempo», para aonde somos tentados a remontar pela tentativa de elucidar a questão da origem do universo, do início do mundo constituído e do começo dos seres, parece impossível aceder. Estaríamos diante de uma singularidade que não contem um espaço a ser preenchido, já que o único espaço que passa a existir é o que ela vai criando ao se expandir. Também não há passado aqui, do qual ela possa emergir, uma vez que o tempo não existe ainda. O que, talvez, reste como alternativa e o que parece ser ambicionado pela própria ciência é alcançar aqueles instantes primeiros, no intuito de compreender, ainda que apenas num vislumbre, o limiar do tempo na fronteira do seu aparecimento, o chamado $T=0^6$. Remontar a um tempo apenas nascido e situar um espaço a formar-se no esplendor da sua constituição, qual massa amorfa de quarks e leptões recém-formados a descrever seu próprio movimento de desejo de fazer as coisas entrar no universo do discurso, é como evidenciar aquele movimento das partículas elementares que faz a matéria aparecer exatamente naquilo que a caracterizava como não formada: a fronteira de um tempo que ficará para sempre próximo de nós, em nós, para além das diferentes atualizações com as quais irá se manifestar no mundo das coisas.

Santo Agostinho evidencia o papel da forma e a energia impressa nela quando procura inserir os seres criados na grande obra da criação divina. Aquele processo instantâneo que

tempo, nem mesmo relacionado à atividade de Deus quando ainda não tinha levado a cabo a obra da criação. *Conf.* XI. XXX, 40 (CCL 27, p. 215): «Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?, aut quid ei uenit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit? da illis, domine, bene cogitare, quid dicant, et inuenire, quia non dicitur numquam, ubi non est tempus. Qui ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Uideant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam uanitatem loqui. Extendantur etiam in «ea, quae ante sunt», et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora». Deus não tem sua atividade no tempo; ou, como diz Agostinho, não se move nem repousa no tempo. *Conf.* XIII. XXXVII, 52 (CCL 27, p. 269): «Tu autem, domine, semper operaris et semper requiescis. Nec uides ad tempus nec moueris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et uisiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore».

⁶ Para uma abordagem científica da questão será de grande proveito a reflexão da obra de Alan Guth (Cf. GUTH, Alan. *The inflationary Universe: the Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. Reading: Helix/Addison-Wesley, 1977, p. 86); e ainda em WEINBERG, Steven. *Os tres primeiros minutos*. Tradução de Ana Isabel Simões. 2ª Ed. Lisboa: Gradiva, 2002, p. 25.

transforma em formado algo proveniente de uma matéria originalmente informe acontece no tempo da criação, no seu *Começo*, já que a sucessão não será possível senão com a criação, quando surgir o tempo. Mas parece haver uma diferença no devir de cada forma, pela potencialidade latente que encerra e que o desenvolvimento cósmico do nosso espaço-tempo só faz acolher e tornar visível no quadro da realidade que alcançamos. Isso é o que nos impele a tentar alcançar um momento recuado na origem do tempo, onde a informidade da matéria não permitia que a existência de alguma coisa determinada fosse alcançada pela nuvem de poeira do espaço-tempo prestes a nascer; quais pontos incandescentes e não estruturados, movimentando-se na liberdade do seu vai e vem instável pela influência do calor intenso que inviabilizava a permanência em algum ponto específico⁷. A matéria informe como que «vivía» e «morria» num breve raio de esplendor que teimava em aparecer, sem conseguir consistência e determinação permanente. Flutuava num misturar-se constante de energia e quase alcançava os limites entre o ser e o *não ser* permitindo, assim, que sua estrutura aparecesse como algo. Em termos científicos «a poeira desestruturada de pontos transformou-se, quando da criação, na ordenação que hoje conhecemos como espaço-tempo»⁸. Atualmente existe uma preocupação entre os cientistas sobre os modos de se trabalhar essas transições de fases⁹, havendo uma predominância pela sua consideração em termos de grupo de renormalização, que permite fazer uso de vários tipos de sistemas em diferentes dimensões. Peter Atkins refere até uma descrição da criação em termos de transição de fases¹⁰ que proporciona uma importante reflexão e

⁷ O físico John Archibald Wheeler, que teve como colaborador Richard Phillips Feynman desenvolve a ideia de uma pré-geometria, como uma poeira de pontos não estruturados. Por «poeira de pontos não estruturados» entenda-se «um conjunto de pontos de Borel, ainda não aglutinados numa multiplicidade de dimensão particular» (ATKINS, Peter W. *A criação*. Tradução de Ana Telma dos Reis e Souza. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p.100).

⁸ ATKINS, Peter W. *A criação, op. cit.*, p.103.

⁹ O termo refere ao processo de transição brusca de um determinado sistema na alternância de um estado de equilíbrio para outro, que pode não apresentar uma simetria estruturalmente detetável. Existem vários campos de utilização, na química dos elementos, que podem ser observados sem muita dificuldade, tais como, no caso da água, fusão e ebulição, solidificação. Para os estados que se referem às partículas elementares, dentro dos parâmetros das atuais pesquisas de campo, sabe-se que estes podem também sofrer mudanças bem semelhantes acompanhadas de alterações de simetria e energia.

¹⁰ ATKINS, Peter W. *A criação, op. cit.*, p. 104: «Pense na poeira primordial como um turbilhão que se agrega momentaneamente em aglomerados. Inicialmente não existem relações entre os pontos: não podemos dizer que este ponto está a seguir àquele, ou que precede aquele outro, dado que proximidade e sequência não têm ainda significado. Os pontos que giram em turbilhão podem congregarem-se em número suficientemente elevado para que se estabeleçam relações – configurações, nós – pelo menos localmente e temporariamente. Por vezes um pedaço desta geometria pode formar-se fora do tempo; por vezes pode existir um pedaço de tempo extinto transitoriamente fora do espaço. Por vezes podem formar-se pedaços constituídos por pontos estruturados no espaço e no tempo que se dispersam em seguida. É improvável a constituição de regiões com doze dimensões de espaço e quinze dimensões de tempo. É improvável que tal espaço-tempo oscile para a existência porque o grau de ordenação não assistida, necessária para constituir uma estrutura com tal complexidade é demasiado grande. Mas uma tira unidimensional de espaço e tempo (eles são indiscerníveis a uma dimensão) pode flutuar aleatoriamente para a existência. Essa existência resulta da ordenação fortuita e aleatória de pontos até então desconexos, tal como a

investigação acerca do modo como o universo começou com iguais abundâncias de matéria e antimatéria e cresceu assimetricamente. Com efeito, o que vemos é um universo constituído inteiramente por matéria.

Sabemos que a teoria do *Big Bang* sustenta que a criação ocorreu num único instante do tempo a partir de um estado inicial provido de densidade e pressão muito elevadas. Então, em um determinado tempo, foi possível uma estruturação de pontos capaz de sobreviver e aparecer como gérmen para toda a futura organização do nosso espaço-tempo. «Que pontos são esses? De onde vieram? Foram criados ou emergiram?», pergunta Atkins na sua tentativa de chegar ao cerne da criação.

Precisamos ainda recorrer a mais um conceito, um conceito capaz de explicar a emergência das coisas a partir do *nada*. Penso que ele é discernível e gostaria de tentar exprimir como ele pode ser compreendido. A chave do conceito situa-se no reconhecimento da anulação mútua dos contrários. Se pensarmos no inverso do processo de anulação mútua, teremos os contrários a separarem-se a partir do nada. O mundo pode ser concebido como construído numa tal destilação. Na criação, o nada separou-se, em certo sentido, em contrários extremamente simples. Se a separação dá origem a configurações suficientemente complexas, os contrários adquirem estabilidade e persistem amplamente¹¹.

A consideração dos contrários é interessante por remeter a uma dimensão que já era muito cara a Santo Agostinho e, ainda hoje, suscita a curiosidade de muitos cientistas. Referimo-nos à questão do tempo que é quem dá existência à distinção dos contrários. No processo de retorno que estamos fazendo já nos achegamos a duas coordenadas básicas: primeiro temos pontos que devem ser reunidos em configurações capazes de definir o espaço e o tempo; depois temos pontos que se separam dos seus contrários devido à configuração do tempo. «O tempo empresta vida aos pontos, e os pontos dão existência ao tempo. É isto a dialética cósmica»¹².

Hoje, revisitando a corrida pelo conhecimento iniciada há tempos pela procura e observação dos fenômenos naturais, do conjunto de leis necessárias para garantir a regularidade das manifestações, entendemos que os cientistas podem até dizer como o universo se comporta e chegar a «mostrar» como se deu o primeiro momento da formação da matéria. Mas, jamais

poeira real se pode constituir numa linha devido a um sopro de ar». Cf. WILCZEK, F. «*The Cosmic Asymmetry between Matter and Antimatter*», Scientific American 243, (1980) p. 64.

¹¹ ATKINS, Peter W. *A criação*, op. cit., p.109.

¹² ATKINS, Peter W. *A criação*, op. cit., p.111.

conseguirão dizer por que tudo isso é assim como é. Por que existe o mundo e não o nada? Por que existimos? Haverá alguma resposta coerente, definitiva e satisfatória à enigmática e sempre atual pergunta de Agostinho: o que é o tempo? A ciência poderá talvez mostrar como funcionam os mecanismos que estão no âmago dos processos temporais; nunca, porém, explicar porque existe o tempo que impediu que todas as coisas continuassem a ser simultâneas como no *Início*, e fez com que essas mesmas coisas irrompessem marcando o *Começo* do mundo da existência. Estávamos acostumados aos padrões estabelecidos por uma concepção clássica de mundo, certa de suas conquistas no que se refere ao desenrolar dos processos naturais circunscritos em número cada vez menores de leis, capazes de explicações sempre mais consistentes. Interessava, antes de mais, acercar-nos daquilo que era capaz de permanecer, para além de tudo o que de fugidio se nos apresentava. Era a regularidade, quem ditava as regras e tornava dinâmico o processo de desenvolvimento dos experimentos. A lei devia ser válida em todos os lugares e momentos, fazendo cada coisa entrar na regularidade de suas formulações. Mas agora, dir-se-ia que a ciência está voltada para o que se impõe exatamente por não se manter fixo. Já não importa tanto a matéria, tantas vezes alvo de estudos e experimentos multifacetados, mas a sua transformação em energia; a matéria já não é constituída de átomos, e estes não são mais indivisíveis, para espanto de muitos. Continuam a existir os prótons, nêutrons e elétrons; mas essas partículas passaram a ter suas «antíteses», de maneira a se falar de antipartículas que formam a antimatéria: antiprótons, antinêutrons e antielétrons (pósitrons). Isso daria até para construirmos todo um esquema que funcionaria como o outro reverso da formação do nosso universo, na esteira dinâmica do processo de formação dos seres, sem esquecermos que a própria natureza o recusou desde o início no misterioso silêncio que envolve os mecanismos primeiros, quando «optou» pela matéria.

Talvez não tenhamos respostas lógicas para as questões cosmológicas e filosóficas acerca dos segredos do universo. Seria, talvez, mais importante a investigação do que propriamente a sua descoberta, para motivar o poder criador da mente humana. John D. Barrow e Joseph Silk contam que há cerca de 70 anos um grupo de notáveis cosmólogos foi questionado sobre que pergunta única faria a um oráculo infalível que respondesse apenas um sim ou um não. Ao chegar a sua vez, Georges Lemaître fez a escolha mais sensata. Disse: «Eu pediria ao oráculo que não respondesse, para que a geração subsequente não ficasse privada do prazer de

investigar e encontrar a solução»¹³. Quanto a nós, ainda que pese a condenação de Santo Agostinho aos que procuram investigar as questões relativas ao momento anterior ao tempo, continuamos a procurar soluções para elas. É exatamente ele quem nos instiga a começar pela formação inicial da matéria com o intuito de ir além.

Essa matéria incorporada ou que incorpora um aglomerado de pontos propõe-nos pensar a forma como sinal de algo que está a emergir. A própria constituição a ser alcançada gradualmente, timidamente, inscreve o que vai surgindo num território primeiramente indefinido e lança como que novos desafios ao que então vai se organizando¹⁴; sobretudo se pensarmos no envolvimento profundo entre elas no fazer-se do processo de criação que faz aparecer, ou como que apresenta algo prestes a formar-se. Cada uma das formas apresentará tipos próprios de agrupamento gerando os mais diversos compostos.

A matéria abre assim a possibilidade de uma partilha de si e constitui, enquanto algo aberto às dimensões de espaço e de tempo, uma autorrevelação que ainda não está esclarecida na especificidade desse movimento primeiro da sua tímida, mas decisiva, aparição. Momento em que Palavra e silêncio se fundem constituindo uma zona de energia insuspeitada. A Palavra, porém, contém já todas as energias prestes a nascer e se manifestar no horizonte do mundo em formação¹⁵. A Palavra na sua autonomia, para além de todo conteúdo, está prenhe de força virgem, expressa no Verbo de Deus, «pelo qual diz tudo eternamente, não pelo som da voz, nem por pensamentos que envolvem o tempo, mas pela luz coeterna da sabedoria que ela

¹³ BARROW, John. SILK, Joseph. *A mão esquerda da criação*. Tradução de Maria Alice Gomes da Costa. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 240. J. Barrow, professor de Astronomia na Universidade de Sussex, Inglaterra e J. Silk, da universidade de Berkeley, na Califórnia, propõem apresentar a extraordinária sequência dos acontecimentos desde o instante da criação até às mais recentes descobertas científicas a esse respeito. Ao acercarem-se de um dos mais antigos enigmas da procura humana das origens do universo, fazem o percurso do desenvolvimento das pesquisas acerca das partículas elementares em confronto com as teorias cosmológicas modernas.

¹⁴ Podemos lembrar as noções agostinianas das *razões causais* e *razões seminais* que nos ajudam a entender como tudo estava concluído e, aparentemente, vemos novas coisas despontarem no horizonte de um mundo em constante renovação. Com efeito, algumas coisas já nasceram completas, mas outras com uma força germinativa que chegaria a se desenvolver no devido tempo (cf. *De gen. ad litt.* V, IV, 11. CSEL 28/1, p.144: «Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant»).

¹⁵ *De gen. ad litt.* IX, XVII, 32 (CSEL 28/1, p. 291): «Et elementa mundi huius corporei habent definitam uim qualitatemque suam, quid unumquodque ualeat uel non ualeat, quid de quo fieri possit uel non possit. Ex his uelut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis. Vnde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, uel de pecore homo, uel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri uel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae uirtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit ut possit».

gerou»¹⁶; ela que dá vida à matéria que nasce da expressibilidade de um silêncio ensurdecedor, animando um conjunto pronto a desenlaces múltiplos dispostos a mostrar novas facetas na leveza de elementos como hidrogênio, hélio, deutério e lítio. Serão esses tipos que farão da matéria recém-formada a estrutura elementar de tudo o que há, ou é, no tempo. É quando matéria e silêncio acabam por convergir no entrecruzamento da trajetória das partículas, na experiência de um encontro marcado na esteira do ser e do existir da vocação seminal própria de cada uma. Dá-se uma espécie de labirinto, algo que abala e desconcerta a obviedade dos primeiros encontros entre pontos no processo inusitado de materialização de substâncias vivas, sempre em desenvolvimento, capturados em um tempo incessante cujos pontos soltos nos lançam a linhas de fuga num campo exposto como um bloco. Dá-se o raiar do sol primeiro a iluminar o confuso instante da aparição dos seres, qual rajada de vento cósmico primitivo da matéria em processo de aparição, sempre pronta a refazer-se na efetivação dos movimentos primeiros responsáveis pela formação de tudo o que existe, ou é, no berço da vida.

Ao integrar a obra de Agostinho nesse horizonte primeiro que envolve a aurora da criação, merece ressaltar que temos consciência do alcance pastoral e apologético que envolve os seus comentários sobre o livro do Génesis, que tem como horizonte imediato o contexto da polêmica antimaniquéia envolvendo a interpretação do Antigo Testamento. Comungamos a ideia de Paula Oliveira e Silva para quem o intuito de Agostinho ao acercar-se do relato do Génesis não era propriamente o esclarecimento das questões acerca da origem do mundo, tal como o modelo proposto pela ciência; a sua metafísica da criação não incide principalmente na questão acerca das origens, segundo o modelo físico, estando mais direcionada para «a natureza de Deus como fim último e como razão de ser da permanência definitiva dos seres»¹⁷. Seguimos também o pensamento de Karla Pollmann na sua interpretação ao *De genesi ad litteram*, no que diz respeito ao propósito, composição e alcance desta obra. Mesmo sustentando que, ao acercar-se do livro do Génesis, Agostinho «não estava interessado no contexto histórico, social e cósmico das vidas humanas», Karla Pollmann afirma que isso não implica negação das leis da natureza, dos mecanismos e estruturas do mundo. Quando se refere ao *De genesi ad litteram*,

¹⁶ *De gen. ad litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 7): «Quia formam uerbi semper patri cohaerentis, quo sempiterno dicit Deus omnia, neque sono vocis neque cogitatione tempora sonorum uolvente, sed coaeterna sibi luce a se genitae sapientiae».

¹⁷ OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p.444. Ver também: VANNIER, Anne-Marie. «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg, 1997, p. 82 ; POLLMANN, Karla. *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*. Madrid: Fliedner Ediciones: 2013, p. 175.

afirma ser este «o texto apropriado para investigar aspetos específicos de sua cosmologia», tendo tido, inclusive, ao longo da história como um de seus leitores mais famosos a Galileu Galilei¹⁸. Além disso, é importante destacar de entre as principais características desse comentário, o respeito manifesto de Agostinho pelas teorias científicas de sua época além da abundância de explicações de ordem propriamente filosóficas e indicativas de sua cultura¹⁹.

Ao precisar o *como* da criação, vemos sobressair, toda a profundidade da reflexão de Agostinho no destaque dado à sua dimensão ontológica apresentada a partir da consideração acerca do *Princípio*²⁰. Dando ênfase especial às questões metafísicas em seus três comentários sobre o Génesis, Agostinho coloca-se diante da interrogação primeira acerca da criação, ou seja, da consideração acerca de um *Princípio* de onde possa ter surgido todo o criado. À pergunta acerca de *como* surgiu dele o que existe, ou há no mundo, segue-se outra interrogação acerca do *quando*, que remete para um começo, um momento da criação. Do que encontra presente no relato bíblico que direciona para *in principio* a criação do céu e da terra, Agostinho avalia os vários sentidos possíveis, sem deixar de tornar claro que, seja qual for a interpretação que se adote, o que fica evidente é que aqui temos assinalada uma sentença primordial: houve um início! «Com toda certeza se deve aceitar pela fé, embora esteja acima da capacidade de nosso pensamento, que toda criatura tem um início e que o tempo é criatura e, por isso, teve um início e não é coeterno com Deus»²¹.

Uma análise dos conceitos de *Princípio*, *Início* e *Começo* no âmbito do *De genesi ad litteram*, pode lançar uma luz sobre a compreensão de Agostinho acerca da criação do universo. Partindo de uma análise da criação na sua regressão ao Princípio como seu fundamento,

¹⁸ Cf. POLLMANN, Karla. *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*, op. cit., pp. 30-31.

¹⁹ Cf. *De gen. ad litt.* I, XIX, 39 (CSEL 28/1, pp. 28-29). No final do Livro I, vemos estabelecidas as diretrizes para mediar as relações entre a ciência e a fé, não admitindo dois níveis de verdade que estivessem em conflito. *De gen. ad litt.* I, XXI, 41 (CSEL 28/1, p. 31): «Quod respondendum est hominibus qui calumniari libris nostrae salutis adfectant, ut, quidquid ipsi de natura rerum ueracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris litteris non esse contrarium. Quidquid autem de quibuslibet suis uoluminibus his nostris litteris, id est catholicae fidei contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum: atque ita teneamus mediatorem nostrum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae atque scientiae absconditi, ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur». Cf. SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*. In: *In principio*, Paris 1973, p. 161.

²⁰ É nesse sentido que aparece a consideração de uma ontologia do *Princípio* em Agostinho (cf. OLIVEIRA E SILVA, Paula. *A condição feminina em Agostinho de Hipona, à luz de uma ontologia do Princípio*. In: *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, p. 636).

²¹ *De gen. ad litt. imp.* 3. 8 (PL 34, 223): «Sed quoquo modo hoc se habeat (res enim secretissima est, et humanis coniecturis impenetrabilis), illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse creatori».

alcançando seu desenvolvimento no início temporal estendido ao seu começo histórico pretendemos entender melhor o sentido do universo e do homem, da escatologia e da condição histórica. Esse processo de compreensão comporta uma tentativa de remontar a um horizonte, apenas suscitado, como fundamento de tudo o que surgirá no advento do tempo que passará a existir então, e que permanecerá sempre como referência para toda a realidade.

Por que dizem: “por que de repente aprouve a Deus criar o céu e a terra”, e não retiram o termo “de repente”, e dizem apenas: “por que Deus criou o céu e a terra?” Não afirmamos que este mundo é coeterno com Deus, porque este mundo não tem a sua eternidade, a qual somente Deus possui. Pois o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura que Deus criou, e por isso se denominam tempos eternos. Contudo, os tempos não são eternos como Deus é eterno, porque Deus, é o criador dos tempos, existe antes dos tempos²².

Esta ideia perpassa todo o itinerário da vida de Agostinho, podendo ser encontrada já no *De genesi contra Manichaeos*²³, sendo desenvolvida largamente no âmbito das suas *Confessionum libri tredecim*²⁴ para continuar presente até ao fim de sua obra.

Para o resgate histórico da transmissão manuscrita e recepção do *De genesi ad litteram* ao longo de todos os períodos da história, pode-se aceder ao artigo de Karla Pollmann na monumental obra *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*²⁵. Trata-se de uma abordagem completa apresentando todas as edições impressas, comentários e traduções desta obra de Agostinho, além de ressaltar, sobretudo, a grande influência exercida sobre os debates acerca da interpretação literal da Escritura. Para a autora, o *De genesi ad litteram* «teve uma importância crítica na revolução científica do século XVII, quando os ímpetus das ciências nascentes, já não se podiam conciliar com as verdades inquestionáveis da Igreja». Cita expressamente a *Carta à Gran Duquesa Cristiana*, escrita em 1615, onde Galileu faz uso de doze passagens extensas dos primeiros livros do *De genesi ad litteram*. Ressalta também o papel

²² *De gen. contr. Manich.* I, 2. 4 (PL 32, 174): «Si autem non dicunt: Quid placuit Deo subito facere coelum et terram, sed tollunt inde, subito; et hoc tantum dicunt: Quid placuit Deo facere coelum et terram? Non enim coevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum».

²³ Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 2. 4 (PL 32, 174).

²⁴ Cf. *Conf.* XI, X - XXXI (CCL 27, pp. 201-216).

²⁵ Cf. POLLMANN, Karla. «*De genesi ad litteram*» em Willemien Otten y Karla Pollmann (editores), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 146-155.

deste comentário como texto crítico em outro debate entre ciência e teologia, cerca de 200 anos depois de Galileu, com o aparecimento da teoria evolucionista de Charles Darwin. Levando em conta os componentes deste embate que envolvia o alcance das possibilidades e limites da exegese literal e o questionamento sobre se, e como, as afirmações de cunho evolucionista podiam conciliar-se com a ortodoxia cristã, segundo a autora «para ambos os aspectos do debate o *De genesi ad litteram* foi um ponto de referência importante: o debate sobre a exegese literal estava essencialmente comprometido com os mesmos princípios exegéticos que já havia sistematizado Galileu quando se enfrentou com os escritos de Agostinho»²⁶.

Segundo Anne-Marie Vannier, podemos encontrar uma linha de continuidade entre os dois primeiros escritos acerca do Génesis²⁷. Pensamos que, com relação ao *De genesi ad litteram*, essa linha tem seu fio condutor fortalecido e as convicções acerca do sentido literal buscado como projeto desde os seus primeiros escritos e causa de insatisfação para o seu espírito irrequieto, permanece como esperança de uma conquista própria ou alheia²⁸. Mas igualmente podemos reivindicar para esse comentário várias mudanças de posicionamentos que são facilmente justificadas por diversos fatores. O largo espaço de tempo decorrido entre esses escritos, chegando a doze anos o intervalo entre o *De genesi contra Manicheos* e o *De genesi ad litteram*, traz consigo um aprofundamento no manuseio do texto sagrado, além do conhecimento que foi acumulando acerca das obras de autores que já haviam comentado o *Hexamerón*. Isso favoreceu a tomada de posição diante de algumas interpretações e o desenvolvimento de questões apenas mencionadas nas obras anteriores e que mereceram um aprofundamento no *De genesi ad litteram*²⁹, muito diferente daquele espírito crítico que o movia

²⁶ Cf. POLLMANN, Karla. «*De genesi ad litteram*», op. cit., p. 154.

²⁷ Cf. VANNIER, Anne-Marie «*Augustin et la création*», Augustiniana, Mélanges T. J. van Bavel, Louvain, 1990, p. 351.

²⁸ *De gen. contr. Manich.* II, 2. 3 (Pl 43, 197): «Ut omnes istas figuras rerum secundum catholicam fidem, sive quae ad historiam, sive quae ad prophetiam pertinent, explicemus, non praeiudicantes meliori diligentiorique tractatui, sive per nos, sive per alios quibus Dominus revelare dignatur».

²⁹ *De gen. ad litt. imp.* 5. 21 (PL 34, 228): «Et fortasse quod quaerunt homines, quando Angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce, brevissime quidem, sed tamen convenientissime et decentissime». Ver igualmente as questões acerca da matéria informe e das razões seminais. Muito embora seja oportuno assinalar que no tocante à matéria informe, Agostinho fala no *De genesi ad litteram imperfectus*, algumas coisas que não voltará a fazer, nem mesmo no *De genesi ad litteram* (Cf. *De gen. ad litt. imp.* 4. 15. PL 34, 225-226: «In hac igitur materiae significatione prius insinuatus est finis eius, id est propter quid facta sit; secundo ipsa informitas, tertio servitus sub artifice atque subiectio. Itaque primo coelum et terra: propter hoc enim facta materies; secundo terra invisibilis et incomposita, et tenebrae super abyssum, id est ipsa informitas sine lumine, unde etiam terra invisibilis dicta est; tertio aqua subiecta spiritui ad habitum formasque capiendas: ideo super aquam ferebatur Spiritus Dei, ut Spiritum operantem, aquam vero unde operaretur intellegamus, id est materiam fabricabilem»).

nos tempos em que o maniqueísmo era a influência maior e mais determinante³⁰. Caso admitamos que é certo encontrar a sua concepção acerca da criação do mundo especialmente nos três comentários dedicados exclusivamente à narrativa dos primeiros versículos do livro do Génesis, é no *De genesi ad litteram* que encontramos o ápice do seu desenvolvimento, não tendo mesmo retomado a questão, a não ser no livro XI do *De civitate Dei*, com pouquíssimo acréscimo ao que já deixou expresso aqui. É isso que gera uma convicção acerca de uma evolução no processo de exegese operado por Agostinho no que diz respeito aos comentários ao Génesis, encabeçado por uma necessidade sempre premente de uma interpretação literal que vemos expressas já no *De genesi contra Manichaeos*³¹, objeto de tentativa no *De genesi ad litteram imperfectus* e somente alcançada no *De genesi ad litteram*³².

O que importa ressaltar agora é a perspectiva dos seus predecessores que foi retomada por Agostinho e colocada em uma síntese pessoal e original, expressa nos três conceitos de *Princípio*, *Início* e *Começo*, tal como aparecem, sobretudo, no *De genesi ad litteram*, mas presente nas três perguntas que já se tinha colocado desde o escrito *De uera religione*, diante da possibilidade de enfrentar e entender o ato criador e sua relação com a criação: Quem fez as coisas? De onde as fez? Como e porque as fez?

Porém, questionas-me: “Por que razão decaem? Porque são mutáveis. E por que razão são mutáveis? Porque não são supremas. E por que razão não são supremas? Por serem inferiores àquele de onde provêm. Quem as fez? Aquele que é supremo. Quem é esse? Deus, imutável Trindade, pois não só as fez com Suma Sabedoria, como também as conserva com suma benignidade. E porque é que as fez? Para que fossem. De facto, todo o ser, na medida em que é, é bom porque o sumo bem é o sumo ser. De onde as fez? Do nada. Pois tudo aquilo que é precisa de ter alguma espécie, por menor que seja; e ainda que seja um bem mínimo, todavia será um bem e provirá de Deus³³.”

³⁰ *Serm.* 51, 5. 6 (PL 38, 336): «Loquor vobis, aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi, quam pietatem quaerendi».

³¹ *De gen. contr. Manich.* II, 2. 3 (PL 43, 197): «Sane quisquis voluerit omnia quae dicta sunt, secundum litteram accipere, id est non aliter intellegere quam littera sonat, et potuerit evitare blasphemias, et omnia congruentia fidei catholicae praedicare, non solum ei non est invidendum, sed praecipuus multumque laudabilis intellectus habendus est».

³² *Retract.* II, 24, 1 (PL 32, 641): «Titulus eorum librorum inscribitur: *De Genesi ad litteram*, id est non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem».

³³ AGOSTINHO. *A verdadeira religião. De uera religione*. Edição bilingue latim-português. Introdução e notas Paula Oliveira e Silva. Tradução: Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos. Gabinete de Filosofia Medieval/ Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e Edições Afrontamento, 2012. VR XVIII, 35 (CCL 32, pp. 208-209): «Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam et per summam sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit? Vt essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est, quia summum bonum est summe esse. Vnde fecit?»

Mais tarde, os mesmos questionamentos foram formulados como as três questões, por excelência, quanto à criatura, dignas de consideração atenta e constante revisitação: quem as fez, por qual meio e qual razão: «Mas como há três coisas a respeito das criaturas, dignas de serem conhecidas, que tinha de nos ensinar - quem a fez, por que meio a fez e porque a fez - acrescenta: *Disse Deus: Faça-se a luz e a luz fez-se. E viu Deus que a luz era boa*»³⁴. Aqui parece oportuno questionar a posição assumida por uma adepta da secularização do pensamento de Agostinho, Jean Bethke Elshtain, para quem, a título de uma pretensa aceitabilidade por parte dos leitores ditos pós-modernos, dever-se-ia despojar a obra de Agostinho da sua divindade³⁵. Antes, perguntamos com Karla Pollmann: «não seria o caso que, quando Agostinho deixa de ser teológico, cessa também de ser Agostinho? Ao mesmo tempo, contudo, obviamente não seria justo dizer que qualquer grande intelectual cuja obra explora uma vasta variedade de temas, não tenha nada a oferecer àqueles que não concordam com seu credo religioso»³⁶.

Parece inevitável a questão acerca da relevância do tema desse trabalho no quadro atual dos numerosos estudos agostinianos, fruto da colheita abundante no campo da imensa produção literária estimada em 5,4 milhões de palavras³⁷. Diante da inegável importância do tema da criação no âmbito das questões tratadas em seus escritos, podemos acrescentar a permanência dos questionamentos que, ainda hoje, ocupam tanto o pensamento filosófico como o lastro percorrido pela ciência. Acima de tudo, a dificuldade da sua solução continua a ser assinalada pelos variados estudos que envolvem as questões primeiras referentes à origem do universo criado, em diferentes abordagens e perspectivas. Na ampla bibliografia sobre o tema vimos que, na sua grande maioria, estudos de aspectos concretos da ideia de criação são contemplados em

Ex nihilo. Quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit».

³⁴ *De civ. Dei* XI, XXI (CSEL 40/1, pp. 540-541): «Quia vero tria quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit: Dixit Deus, inquit: Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem quia bona est»; Cfr. *Conf.* XI, III, 5 (CCL 27, p. 196); *Conf.* XI, V, 7 (CCL 27, p. 201).

³⁵ Lembrando que sua abordagem está diretamente relacionada à vertente política de Agostinho. ELSHTAIN, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

³⁶ Pollmann, Karla. «*Legado de Agostinho: êxito ou fracasso?*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 410.

³⁷ Podemos inferir a sua influência no universo dos estudos efetuados da constatação de quase 50.000 títulos que compõem a literatura secundária sobre seu pensamento e obra e que tem um crescimento anual de 200 a 300 novos títulos. No âmbito do projeto de investigação do Augustinus-Lexikon (AL) e do Corpus Augustinianum Gissense (CAG) já foram compilados eletronicamente cerca de 32.600 títulos disponibilizados tematicamente por meio do Augustinus-Lexikon.

detrimento de abordagens gerais, como a que apresenta Rodolfo Arteaga Natividad na Tese acerca da criação nos comentários ao Génesis de Agostinho³⁸ e, a sempre consagrada análise de Anne-Marie Vannier, que estuda a criação em Santo Agostinho tendo como ponto de partida a sua dimensão antropológica direcionada pelo esquema *creatio, conversio, formatio*³⁹. Esses aspetos da ideia de criação podem ser encontrados nas duas versões do *Cambridge Companion to Augustine*, especialmente nos trabalhos de John C. Cavadini, Simo Knuuttila, Allan Fitzgerald, Peter King, Eleonore Stump, David Vincent Meconi, John Peter Kenney e Karla Pollmann, utilizados e relacionados nas referências bibliográficas do presente trabalho.

Levando em consideração o universo de estudos relacionados ao tema no contexto atual, pensamos que, dos 73 resultados obtidos para a entrada referente ao *De genesi ad litteram* na base de dados «*Finding Augustine*», nenhum incide na temática centralizada nos três principais conceitos analisados aqui: *Princípio*, *Início* e *Começo* no âmbito dos Comentários ao Génesis de Agostinho⁴⁰.

³⁸ ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*. Navarra: Centro Filosófico-Teológico, PP. Agustinos Recoletos, 1994.

³⁹ VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg, 1997.

⁴⁰ Tenha-se em vista outra fonte de compilação que constitui a coleção bibliográfica da base de dados «*Finding Augustine*», Katholieke Universiteit Leuven e Vilanova University, facilmente acessível em <http://www.findingaugustine.org/>. Além do valioso contributo do trabalho de Karla Pollmann no *OGHRA*. Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 146-155.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE O TEMA DA CRIAÇÃO

1.1 A questão acerca das origens do universo nas tradições anteriores ao relato bíblico da criação

A preocupação com a questão das origens sempre esteve presente no pensamento dos mais remotos povos que, de uma forma ou de outra, tentaram uma solução que viesse satisfazer o desejo de conhecer com maior clareza todo o universo, os mistérios da criação e as razões da existência humana. Podemos identificar aqui a raiz de todas as tentativas de explicar, quanto seja possível para a razão humana, os mistérios que envolvem o aparecimento de tudo o que existe e constitui o universo criado, mesmo que possam parecer superadas do ponto de vista da crítica e da ciência contemporâneas.

É verdade que há uma mensagem teológica e antropológica associada a essas narrações e sua compreensão determina muito do que se pode alcançar na análise dos textos que chegaram até nós. No caso do relato bíblico sobre a criação, antes de tudo, está a preocupação de reforçar a fé em um Ser que cria e organiza as coisas, tornando-as elementos de sua ação benevolente. Mas, seja como for, é sempre enriquecedor aproximar-se deles procurando, nas mais diversas perspectivas, o alcance máximo de tudo o que tem a nos dizer. Podemos aceder à experiência acumulada por gerações anteriores, através de obras-mestras de todas as épocas, no grande acervo de textos extrabíblicos que tentaram pensar o mistério do universo para apresentá-lo aos demais. Pensamos nas tradições provenientes dos essênios, babilônicos, indianos, egípcios e gregos, além daquelas que, no âmbito do contexto das Américas, como é o caso das tradições dos maias, incas e aztecas, se juntaram às narrativas de judeus e cristãos no grande rol de tentativas de reflexão acerca do mistério da criação.

Poderíamos perguntar: não estaríamos incidindo contra a natureza mesma do mistério, entendido como aquilo que é incompreensível, oculto e inexplicável? Podemos mesmo desvendar um mistério unicamente com a nossa razão limitada? Ou, seria mais coerente crer sem a pretensão de alcançar o impossível? Seja como for, será preciso aliar uma e outra forma

de aceder ao mistério se quisermos alcançar uma compreensão cada vez mais completa e abrangente do processo de geração das coisas, que possa viabilizar um alcance sempre mais expressivo do sentido da existência. Para Agostinho, o homem crente só é possível no horizonte que se descortina através do pensamento⁴¹. A fé se não for pensada nada é no panorama de sentido que se apresenta diante de nós, quando nos colocamos as questões primeiras que são carregadas de um significado cada vez mais premente e interpelador.

O certo é que nem a fé, nem a razão e nem mesmo a ciência, dão a resposta final aos inúmeros questionamentos que se acumulam ao longo do nosso trajeto. Não são capazes de eliminar o mistério, sempre ficando elementos de desmesura, de interrogações ou de enigmas na realidade que nos rodeia. O que justifica os mais variados comentários aos textos que tentaram explicar o processo de formação da matéria, suas propriedades, ordem e modo de funcionamento, tal como a vemos e experimentamos no decurso da vida. O confronto com esses textos exige que os coloquemos em correlação harmoniosa com as leis do pensamento e da natureza, além de considerar os fatos, as circunstâncias e o ambiente em que foram pensados e compostos.

Pensamos na ideia de uma criação do universo presente já em textos que antecederam as escrituras sagradas do povo judeu; embora tenhamos que aceitar a expressão original que a ela atribuiu a tradição hebraica. Seguindo o pensamento de André Caquot, que cogita a utilização de algum material preexistente por parte dos escritores do relato bíblico, é possível mesmo encontrar elementos comuns em alguns pontos que constituem o núcleo das narrativas de Gn 1 e algumas composições que tratam da elucidação do enigma das origens do universo no âmbito de elaborações anteriores⁴². Assim podemos destacar, dentre outros: a presença das trevas primordiais, lembrando alguns posicionamentos assumidos na *Teogonia* de Hesíodo; o caos primeiro, elemento presente não só na cosmogonia egípcia, como também nas elaborações

⁴¹ *De praed. Sanct.* II, 5 (PL 44, 962): «Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxquē illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur; necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praevienter cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit».

⁴² É importante esclarecer que, para o que dissermos aqui acerca das semelhanças entre esses relatos antigos, é salvaguardada a convicção de que a natureza do relato bíblico da criação é totalmente diferente se comparada a qualquer um dos antigos mitos acerca das origens. Isso fica evidenciado se levarmos em consideração que para os judeus estava posta a concepção monoteísta, o sentido prioritariamente anti mitológico, a universalidade da criação e o aspeto do poder de Deus sobre todo o criado; enquanto, na maioria dos outros relatos, temos claramente uma concepção politeísta, a omissão de certos aspetos acerca da criação, além da identificação de deuses com as forças da natureza.

mesopotâmicas e helênicas; a própria criação pela palavra de um demiurgo que aparece nos relatos egípcios acerca da origem do mundo⁴³. Bastará retomar aqui parte de três expressivos poemas, o *Enuma Elish*, referente à tradição babilônica, *O Livro Essenio da Criação* e o *Hino Cosmogônico* do Rig-Veda indiano, que por si falam das afinidades com o relato bíblico e são profundamente expressivos para a compreensão acerca de um princípio originário de onde podemos remontar a origem para tudo o que existe, ou há no mundo⁴⁴:

Quando no alto o céu ainda não havia sido nomeado, e abaixo a terra firme não havia sido mencionada com um nome, só Apsu, seu progenitor, e a mãe, Tiamat, a geradora de todos, mesclavam juntos suas águas: ainda não se haviam aglomerado os juncos, nem os canais tinham sido vistos. Quando os deuses ainda não haviam aparecido, nem tinham sido chamados com um nome, nem fixado nenhum destino, os deuses foram procriados dentro deles⁴⁵.

Sem princípio, a Lei cria o pensamento e a vida. A terra era informe e vazia. As trevas estavam sobre a face do abismo. E o espírito de Deus se movia sobre a face do abismo. E Deus separou a luz das trevas⁴⁶.

Então não havia nem o ser nem o não-ser; não havia o domínio do ar, nem o céu além dele. O que estava recoberto? Onde? Em que recetáculo? Existia um abismo de águas profundas? Então não havia morte, nem havia imortalidade; nem havia distinção entre dia e noite. Aquele Um respirava sem vento, por si próprio. Nada diferente dele; o quê, além dele? Havia trevas ocultas em trevas, tudo isso era um ondular indistinto. Aquilo existia envolto no vazio; pelo poder de seu ardor, aquilo cresceu e se manifestou. Nele surgiu primeiramente o desejo, a semente primordial da mente. A união do ser ao não-ser foi descoberta pelos sábios que refletiram sobre o que contemplaram em seus corações. O raio se estendeu através deles. O que estava em baixo, e o que

⁴³ Cf. CAQUOT, André. *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1,1-2*. In: *In principio*, Paris: 1973, pp. 9-10 ; CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Múmiás e Zigurates: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 29.

⁴⁴ Tomaremos como textos-base: *Enūma Eliš Y otros relatos babilónicos de la Creación*. Edición y traducción de Lluís Feliu Mateu y Adelina Millet Albà. Barcelona: Trotta, publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2014; SZÉKELY, Edmond Bordeaux. *El Libro Esenio de la Creación*. Buenos Aires: Ed. Sirio Argentina, 1989; *O Hino Cosmogônico*, do Livro ou Mandala X, 129 do Rig-Veda indiano, na tradução de Roberto Martins, disponível em MARTINS, Roberto de Andrade. *O universo: teorias sobre sua origem e evolução*. São Paulo: Editora Moderna, 1994, pp. 32-34. O *Enuma Elis*, como é conhecido o *Poema babilônico da Criação*, é uma das grandes obras da literatura mítico-épica da Babilônia e Assíria e constitui o texto mais significativo dentre os existentes que nos chegaram da civilização sumérica-acádica; junto com *El Libro Esenio de la Creación* e *O Hino Cosmogônico* do Rig-Veda representa uma importante referência no estudo dos textos acerca de um *principium* nas origens do universo criado.

⁴⁵ *Enūma Eliš*, Tábua 1, linhas 1-9. Para uma apresentação da estrutura e resumo das sete tábuas do poema pode-se consultar: FARMER, Willian R. *Comentario católico y ecumenico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 2000, pp. 333-334; LARA PEINADO, Federico. *Enuma Elish: poema babilónico da criação*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

⁴⁶ *El Libro Esenio de la Creación*, op. cit., p. 19ss.

estava acima? Havia inseminadores, havia poderes, autonomia embaixo e energia além⁴⁷.

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. Deus disse: «Haja luz» e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz «dia» e às trevas «noite». Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia⁴⁸.

O mais importante é assinalar desde o início que os três relatos anteriores e o texto bíblico remetem para um tempo remoto quando nada havia sido criado ainda. Isso faz pensar em um primordial *principium*, qual mistério que permanece calado antes do início da aventura que teve seu começo na interminável obra do aparecimento de tudo o que passa à existência concreta e palpável no espaço-tempo do universo criado⁴⁹. São tentativas que, seguindo a mesma estrutura, apontam para o «sonho eterno», presente no mistério de uma *Luz* que não tem idade, dotando o tempo de existência, junto a uma multiplicidade de formas de seres capazes de preencher o espaço ainda impreciso, criado pela «contração»⁵⁰ da sua infinitude deslumbrante.

Podemos notar ainda uma clara referência ao aspeto da existência de um caos primitivo identificado com a obscuridade e vazio; além da indicação relativa a uma doutrina do verbo, de

⁴⁷ *O Hino Cosmogónico*, do Livro ou Mandala X, 129 do Rig-Veda indiano. Trata-se de uma coleção de 10 livros compostos de hinos de louvor a várias divindades da tradição indiana. É o mais antigo e o primeiro dos Vedas.

⁴⁸ Gn 1, 1-5. Todas as citações da sagrada escritura seguirão doravante o texto da edição: *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo, SP: Paulus, 2015.

⁴⁹ Muito cedo foi ficando clara a dificuldade de concentrar o fundamento das explicações deste trabalho unicamente no núcleo de ideias próprias de Agostinho de Hipona; muito embora possamos encontrar aí um referente para todos os desenvolvimentos presentes no decorrer da nossa investigação. Talvez seja oportuno esclarecer, desde o início, que este estudo trará prioritariamente componentes do acervo de ideias do hiponense, mas que serão inevitavelmente somados a interpretações subjetivas que aportam ideias diferentes, provindas de outras correntes de pensamento. Estas estarão presentes senão com o único intuito de esclarecer com maior profundidade o mistério da criação a partir da perspectiva agostiniana, pelo menos pela influência inevitável da nossa formação mística baseada em autores judeus e cristãos, aliada à convicção de que toda mística está baseada em concepções metafísicas e antropológicas bem específicas que podem ser analisadas sem nenhum demérito para o pensamento racional. Levando em conta a dificuldade inerente ao próprio fato de falarmos de algo que comporta a inexistência do tempo constituído, teremos necessariamente que fazer uso de uma linguagem muitas vezes insuficiente para dar conta desse indizível mistério; dificuldade, aliás, sentida e expressa pelo próprio Agostinho. *De gen. contr. Manich.* I, 23. 41 (PL 34, 194) : «Nullus ergo modo verbis dici potest quemadmodum Deus fecerit, et condiderit coelum et terram et omnem creaturam quam condidit».

⁵⁰ Referência ao provérbio talmúdico que tem sua origem nos mestres judeus do séc. III e diz que Deus concentrou sua presença divina no mais santo dos lugares, onde se encontram os querubins, *como se* todo seu poder estivesse concentrado e contraído em um só ponto. Essa ideia foi depois invertida e passou a integrar a teoria do *Tzimtzum* significando, não a contração de Deus em um ponto, mas a sua retirada de um ponto. Isso teria possibilitado a existência do universo, pela criação de um espaço vazio.

uma palavra que realiza o que diz a partir de uma substância caracterizada pela indiferença que faz nascer o diferente que pronuncia⁵¹.

Talvez estejamos diante de um dos textos mais difíceis do Antigo Testamento e dos relatos anteriores provenientes das mais diversas tradições de pensamento, senão mesmo o mais obscuro e que tem trazido mais dificuldade de interpretação e compreensão ao longo dos séculos. Somos colocados diante do desafio de exprimir o inexprimível, de dizer o indizível, «de tornar compreensível o princípio do sem princípio, da existência»⁵².

Embora estejamos acostumados a pensar em termos de princípio, dada a nossa habitual relação com os mais diversos aspetos temporais que marcam a sucessão de fatos no tempo, exigindo assim um marco inicial para cada atividade ou ocorrência, é um fato que não se conseguiu ainda limites espaciais ou temporais para o universo enquanto um todo. Diante de nós aparece a mesma névoa de mistério que se estende atrás de nós, quanto à precisão de conhecimento de um princípio determinado no tempo. O texto do *Hino Cosmogónico* do Rig-Veda, chega mesmo ao extremo de colocar em dúvida que os próprios deuses, ou mesmo o deus supremo, possam saber o que havia no início de tudo: «Quem realmente sabe, quem poderia dizer de onde brotou, de onde provém esta criação? Os deuses são posteriores à sua produção. Quem sabe então de onde ela surgiu? De onde brotou esta criação, se ela foi feita ou não o foi, ele que a observa do mais alto dos céus, ele realmente o sabe, ou talvez nem ele o saiba»⁵³. É o ponto evidente a que podemos chegar no esforço de busca para compreender o começo absoluto de tudo. O *principium* de onde tudo provem, não carrega nada do que conhecemos, e só pode, por isso, ser vislumbrado através de uma simbologia capaz de sinalizar para aquilo que «até os deuses desconhecem». Isso leva a crer que para uma compreensão de tão inefável realidade será mesmo necessária uma medida de pensamento que ultrapasse a que utilizamos para as coisas sujeitas ao limite das categorias de espaço e tempo, mas sem renunciar ao que a mente humana realmente pode alcançar acerca desse arcano mistério⁵⁴.

⁵¹ No *Popol Vuh*, «livro da comunidade», que tem como tema a concepção de criação do mundo dos maias, encontramos também uma referência ao poder da palavra que realiza o que pronuncia; teria sido bastante aos deuses pronunciarem: "Terra! E no mesmo instante a terra nasceu!".

⁵² SZÉKELY, Edmond Bordeaux. *El Libro Esenio de la Creación*, op. cit., p. 29.

⁵³ *O Hino Cosmogónico*, op. cit., Livro X, p. 129.

⁵⁴ Sem pensar necessariamente na relação com a tradição mística presente nas mais variadas culturas quando apontam para um caminho alternativo com horizonte e pretensão mais elevados; além de um alcance maior, a própria experiência tem um alvo mais preciso e enriquecedor. No caso do judaísmo, por exemplo, assim se expressa Jaime Feldman: «El misticismo quiere dar una explicación acerca del secreto de la Existencia, del Creador y de la Creación, y contestar los interrogantes de la vida, su meta y sus fins en relación con el Universo. Se propone que la mente humana llegue a captar los efectos arcanos de la obra de la Creación; que entienda este Mundo como originado por Dios, su Fuente, y define el rol del hombre en la tarea de su perfeccionamiento» (FELDMAN, J. *El*

Agostinho pode ser tomado como referencial nessa aventura de tentar tornar compreensível à razão humana os dados que envolvem a busca pela origem nos seus elementos primeiros, em si alheios à limitação espaço-temporal constitutiva dos seres criados. Com efeito, sempre que possível, tenta tornar acessível à compreensão racional, os dados relativos à fé revelada, através de elementos tomados da filosofia platônica e neoplatônica, mesmo que, necessariamente, não tenham que coincidir com a sua concepção cristã. É o que ocorre nos seus comentários ao Génesis onde toma a criação como um fato real, ocorrido em determinado tempo⁵⁵, enquanto para os neoplatônicos o mundo estaria sujeito a uma necessidade metafísica. Mesmo que admitamos no neoplatonismo um princípio, no qual existia somente o Uno, o processo de geração das coisas não é direto, sendo derivado por desdobramentos ou processões⁵⁶. E o vemos refutar as ideias de um princípio ordenador que usa uma matéria preexistente e coeterna, que poderia remeter ao legado de Anaxágoras e Aristóteles, bem como a ideia de um artesão que apenas dá forma, tal como encontramos na obra de Platão⁵⁷.

Para melhor compreensão dos diferentes posicionamentos adotados pelas correntes platônica, neoplatônica e cristã acerca das origens é importante destacar alguns pontos essenciais. Embora, grosso modo, possamos notar semelhanças significativas entre as concepções de emanção, processão e *creatio ex nihilo*, sabemos que não há produção artesanal a partir de um material dado na processão plotiniana, mas tão pouco o novo ser é tirado do nada pela virtude e poder de um criador, mas procede necessariamente de seu imediato anterior. Com

Misticismo judío. Buenos Aires: Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial. Col. Biblioteca Popular Judía, nº 39, 1971, pp. 10-11).

⁵⁵ *De gen. contr. Manich.* II, 2. 4 (PL 43, 197): «Si autem non dicunt: Quid placuit Deo subito facere coelum et terram, sed tollunt inde, subito; et hoc tantum dicunt: Quid placuit Deo facere coelum et terram? Non enim coevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum: sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia, nec ei a quo facta sunt; nec Filio eius per quem facta sunt; iustum est enim».

⁵⁶ Cf. *En.* V 2 (11). Todas as citações desta obra seguirão doravante a edição PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. 3 vols. Madrid: Editorial Gredos S.A, 1982.

⁵⁷ *De gen. contr. Manich.* I, 6. 10 (PL 43, 178): «Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adiuvant fabrum, et argentum adiuvat argentarium, et aurum aurificem, et terra figulum adiuvat ut possit perficere opera sua. Si enim non adiuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid: sic et caeteri omnes huiusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adiuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret».

efeito, Plotino nas *Enéadas* aponta para a processão como sucessão de círculos concêntricos com um único ponto de origem⁵⁸.

No mais alto temos o *Uno*⁵⁹, princípio primeiro, eterno e transcendente, não sujeito a qualquer conceituação⁶⁰, de onde emana a segunda processão, a *Inteligência* ou *Noûs*, a mais perfeita de todas, encerrando em si o princípio da multiplicidade na sua divisão interna; contempla diretamente o Uno e a si mesma⁶¹. Uma terceira emanação é ainda necessária para encerrar o mundo inteligível, a *Alma* universal, princípio animador do universo plotiniano, que comporta uma subordinação hierárquica entre as três processões. Sem admitir a ideia de *creatio ex nihilo*, criação por acaso ou espontaneamente⁶², afirma que todas as coisas procedem da primeira Causa por necessidade⁶³. A criação seria, assim, uma consequência da superabundância do Uno, capaz de produzir algo distinto dele⁶⁴. Tiradas as diferenças, podemos dizer que a noção plotiniana de hipóstases inteligíveis e espirituais, como realidades que ultrapassam o mundo sensível veio trazer um grande contributo ao pensamento cristão nos primeiros séculos, com especial influência em Agostinho. Quando pensamos nas ideias acerca da transcendência de Deus, como ser único, espiritual, sem corpo provindas da pregação de

⁵⁸ «Hay una especie de foco central y, bordeando a éste, un círculo que resplandece con luz venid de aquél; bordeando a éstos, hay otro círculo que es luz de luz» (PLOTINO. *En.* IV, 3,17).

⁵⁹ «Si se da algo a continuación del Primero, es necesario que o provenga inmediatamente de aquél o se remonte hasta aquél a través de los intermediarios, y que exista un orden de Segundos y Terceros en que uno - el Segundo - se remonte al Primero y el Tercero al Segundo. Ha de darse, en efecto, algo anterior a todas las cosas que sea simple y esto debe ser distinto de todos los posteriores a él, que subsista en sí mismo y que no esté mezclado con los provenientes de él, y a su vez, capaz de estar presente de otro modo a los demás, que sea realmente uno y no otra cosa y luego uno, atribuirle aun el predicado «uno», ha de ser falso, de él no hay «definición ni ciencia», de él es de quien se dice que está «más allá de la Esencia». Porque si no fuera simple, exento de toda coincidencia y composición y realmente uno, no sería Principio» (PLOTINO. *En.* IV, 1).

⁶⁰ «Es también verdaderamente inefable. Porque digas lo que dijeres, dirás algo. Pero la expresión «más allá de todas las cosas y más allá de la inteligencia más augusta» entre todas es sólo verdadera no si es una denominación de aquél sino si aquel no es uno entre todos ni hay «nombre de él» porque nada se predica de él» (PLOTINO. *En.* V, 3,13).

⁶¹ «El Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornó se lo hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente; mas su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencias. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y en Ente» (PLOTINO. *En.* V, 2,1).

⁶² «Que no es razonable y que es propio de un hombre desprovisto de inteligencia y de percepción el atribuir a la espontaneidad y al azar la esencia y la constitución de este universo, es obvio aun antes de discutirlo» (PLOTINO. *En.* III, 2,1).

⁶³ «Este cosmos no se ha originado en virtud del cálculo de que debía originarse, sino por la necesidad de la existencia de una segunda naturaleza. Pues no era Aquél de tal condición que hubiera de ser el último lo de los seres. Era, en efecto, primero, y estaba dotado de una gran potencia y aun de toda potencia y, por tanto, también de la potencia para crear otro ser sin buscar el crearlo. Porque si lo buscara, ya no lo tendría por sí mismo ni como resultado de su propia Esencia, sino que sería como el artesano, el cual posee su creatividad no por sí mismo, sino como algo adventicio, por haberla adquirido con el aprendizaje» (PLOTINO. *En.* III, 2,2).

⁶⁴ «El Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa» (PLOTINO. *En.* V, 2,1).

Ambrósio, podemos dizer que Plotino veio confirmar com instrumentos conceituais esses ensinamentos, ajudando-o a superar a concepção materialista da realidade que o maniqueísmo há muito tinha infundido no seu espírito.

Segundo Rudolfo Arteaga, a afirmação de uma *creatio ex nihilo* veio trazer uma rutura com a cosmovisão helénica em alguns aspetos fundamentais ligados, principalmente, à origem e estatuto ontológico do mundo e à questão da matéria; com efeito, à concepção de um mundo e uma matéria revestidos de um carácter eterno sem princípio nem fim, é colocada a ideia de uma criação no tempo. E vemos Agostinho, que crê profundamente neste princípio, manter em todos os momentos a *creatio ex nihilo*⁶⁵.

1.2 A criação na tradição judaica e cristã do relato bíblico da criação

Mais que uma análise do texto, das fontes e exegese da crítica literária do texto bíblico acerca da criação, o que importa destacar aqui, para esclarecer a compreensão de Agostinho é a afirmação que está posta já nas primeiras palavras do Génesis e que aponta para a existência de uma confissão de fé no Antigo Testamento ligada ao culto judeu que proclamava os feitos gloriosos do Deus único, a começar pela criação⁶⁶.

Será necessário ter em conta a distinção, para a compreensão dos textos bíblicos acerca da criação, entre *creatio prima* (Gn 1, 1-2, 4), *creatio principii* (Gn 2-3) e a *creatio continua*, como manutenção do mundo, e que se encontram em textos pré-exílicos. Aqui temos diversos aspetos que estão caracterizados pelo uso de expressões hebraicas distintas, bem como contextos socioculturais determinados durante a história do povo de Israel⁶⁷.

Podemos dizer que nos primórdios da nossa era, no âmbito das escrituras judaicas, existia apenas uma fonte de mediação entre Deus, infinito e eterno, e a criatura, finita e sujeita

⁶⁵ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*. Navarra: Centro Filosófico-Teológico, PP. Agustinos Recoletos, 1994, p. 43. *De gen. contr. Manich.* I, 2, 4 (PL 34, 175): «...nec ea genuit de seipso, ut essent quod ipse est; sede a fecit de nihilo...»; *LA* 1, 2, 5 (CCL 29, p. 213): «Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia». É um fato que Agostinho prefere, na maior parte de suas obras, esta fórmula *de nihilo* à outra, mais habitual, *ex nihilo*.

⁶⁶ Cf. HAMMAN Adalbert. *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*. In : *Revue des Sciences Religieuses*, (1968), tome 42, fascicule 1, pp. 1-23.

⁶⁷ *SI* 8, 19; 104, 148. Cf. BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico Teológico*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2000. Verbete: Criação (AT), pp. 72-73.

à temporalidade⁶⁸: a figura da Sabedoria Divina que encontramos em *Pr* 8 e *Jó* 28⁶⁹. Depois podemos encontrar no desenvolvimento da especulação acerca dos livros sagrados judaicos, várias interpretações que apontam para uma compreensão cada vez mais aguda do significado daquilo que o conceito de algo *in principium* encerra. Anterior ao problema da relação, então, está a conceção, por parte de uma estrutura finita, de uma realidade infinita, eterna e imutável, presente *in principium*. Trata-se do alcance possível, dentro da compreensão da inteligência finita, de um meio de expressão capaz de apresentar de forma limitada e compreensível o que, de fato, é incompreensível: o princípio do *sem princípio*! Esse foi o grande desafio dos livros sagrados quando tentaram explicar com palavras limitadas, a mentes igualmente sujeitas a todo tipo de limitação, algo que ultrapassa completamente todo limite⁷⁰.

Passou a ser comum encontrar no seio do pensamento judaico tentativas de conciliar a profundidade de Deus, presente *in principium* com as limitações humanas inerentes à condição de seres finitos, sujeitos à temporalidade⁷¹. Tudo, porém, sem ultrapassar o que Agostinho já havia dito acerca desse mesmo *principium*, considerado a partir da revelação de algo oculto que merece ser perscrutado, já que o não avançar diante da impossibilidade da nossa limitação estrutural constituiria uma negação da capacidade que Deus outorgou ao ser humano para tentar chegar ao limite de sua capacidade. Com efeito, até os avanços da ciência só são alcançados pela descoberta e revelação de leis ocultas na natureza. Então, estamos diante de leis que já existiam antes de serem descobertas. Alias, faz parte da ideia fundamental da mística judia a convicção de que o oculto parece mais importante, superior mesmo ao que é revelado, e que é através da aproximação do Infinito que poderemos revelar sempre mais acerca do finito⁷². Caso

⁶⁸ É preciso não confundir o Infinito presente aqui, de natureza mais teológica com o infinito matemático, entendido como disposição ou qualidade de uma grandeza. O que entendemos por Infinito no contexto deste trabalho quer significar o que está fora de toda possível medida e da relação causa-efeito, já que transcende toda causa e todo efeito. Por finito entendemos o limitado, aquilo que encontra obstáculos à sua própria possibilidade de ser, à sua potência; necessariamente, revela a natureza do que é estruturalmente fragmentado.

⁶⁹ O que em alguns círculos judaicos passou a ser compreendida como a *Torah* mesma. Por influência de Fílon, vemos aqui a intermediação do Logos; no cristianismo a figura de Cristo, como Verbo encarnado.

⁷⁰ SZÉKELY, Edmond Bordeaux. *El Libro Esenio de la Creación*, op. cit., pp. 30-31.

⁷¹ Podemos apenas assinalar duas conceções que podem orientar a nossa investigação acerca da melhor forma de compreender o sentido de um *principium* anterior a tudo que teve um começo no tempo. Trata-se do pensamento de Abraham Abulafia (1240-1292), com a sua busca incansável e otimista pelos poderes ilimitados da linguagem, e Isaac Luria Francês (1534-1572), com a sua humilde convicção de que «não existem litros de tinta suficiente para descrever o Infinito» (SABAN, Mario Javier, *Maase Bereshit: el misterio de la creación*. Buenos Aires, 2012, p. 219); Cfr. SCHOLEM, G. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Ciruela, 2000. É importante notar a preocupação de Agostinho em evitar qualquer equívoco no uso dos conceitos de eternidade e temporalidade. Para ele, a eternidade não é uma duração temporal sem princípio nem fim; mas está caracterizada pela imutabilidade, enquanto o tempo consiste na mudança sucessiva. *De civ. Dei* XII, 16 (CSEL 40/1, p. 594): «Tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati inmutabili non potest esse coaeternum».

⁷² SABAN, Mario Javier, *Maase Bereshit: el misterio de la creación*, op.cit., p. 285.

devamos estar conscientes da nossa capacidade estrutural limitada, que nos desautoriza a falar algo sobre Deus, devemos também valorizar o dom de aceder às suas mais altas manifestações. Será sempre a sabedoria de alternar entre o silêncio e palavra que nos outorgará o mérito de adentrar sempre mais no mistério do *princípium*.

No grande hino da criação no berço da vida de Gn 1, encontramos a conceção sacerdotal de criação como um ato divino, válido eternamente, capaz de assegurar a existência estável do universo em geral, da terra e do ser humano⁷³. Temos aqui um universo de imagens que esteve presente na base de toda a formação histórica, cultural e artística da nossa civilização ocidental.

A primeira ideia, portanto, que advém do relato bíblico da criação é a afirmação da ação criadora de Deus. Tudo vem à existência por ordem de Deus e tudo é criado segundo uma hierarquia crescente de dignidade, que coloca o homem como ápice e coroamento da obra realizada, tornando-o mesmo partícipe da ordem e desenvolvimento do mundo criado. Deus é anterior à criação e ao ato específico de criar, é reservado um termo único, «*bārâ*'», que tem sempre Deus por sujeito e carrega um significado teológico especialmente denso⁷⁴, mesmo que tenhamos, para a ação criadora de Deus mais dois termos, *āsâh* e *qānâh*, igualmente expressivos⁷⁵.

Aqui estamos diante de uma visão de mundo totalmente diferente, caracterizada pela novidade de um Deus pessoal que, por sua ação original, única e absoluta, cria o mundo e os

⁷³ Além do hino da criação (Gn 1, 1 - 2, 4a), da narração de Adão e Eva no paraíso (2,4b - 3,24), a fé bíblica na criação está testemunhada, sobretudo, nos Salmos, em Isaías (40-55), nos livros da Sabedoria, Provérbios e Jó (cf. KEHL, Medard. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*. Brescia: Editrice Queriniana, 2012, pp. 55-65; TAVARES, Augusto A. *A criação do homem nos mitos das origens*. Didaskalia VIII (1978), pp. 35-54; CARREIRA, José Nunes. *Falar da criação no Egípto e no Antigo Testamento*. Didaskalia XXXVIII (2008), pp.153-175).

⁷⁴ Em sua raiz temos a palavra «*berî'â*» que significa «coisa nova». Se não quisermos ler aqui a noção metafísica de criação a partir do nada, que só ocorrerá explicitamente em 2Mc 7, 28, o texto deixa claro que houve um começo. A criação não é um mito atemporal; antes, faz parte de uma história que tem um começo determinado no espaço e no tempo (cf. *A Bíblia de Jerusalém*, 2015, p. 33). No Antigo Testamento encontramos «*bārâ*'» significando sempre uma ação que só Deus pode realizar, seja da criação propriamente dita, do universo físico com tudo o que ele contém, seja de obras de Deus na história da salvação, ou de recriação. Entre estas podemos destacar: a transformação do coração de Israel (Jr 31, 22; Sal 51, 12), a transformação de Jerusalém em regozijo (Is 65, 18), a criação dos novos céus e da nova terra nos últimos tempos (Is 65, 17). Cf. ARANA, Andrés Ibáñez. *Para comprender el libro del Génesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999, pp.18-20. Jerónimo traduziu *bārâ*' por *creavit*. E Agostinho usava «*fecit*» para falar dessa ação de Deus, lendo Gn 1,1: *In principio fecit Deus caelum et terram* (cf. VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» *chez S. Augustin*, op. cit., p.5).

⁷⁵ Mesmo atentando para a utilização, bastante característica, de *bārâ*' no texto bíblico, devemos notar a utilização de *āsâh* e *qānâh* no livro do Génesis, para expressar a ideia de criação. É o caso de *āsâh*, que serve como indicativo mais geral de uma atividade criadora, em Gn 2, 4b; o verbo *yâsar* aparece em Gn 2, 7-8; 1-19 no episódio da criação do homem e dos animais a partir do barro primordial. Existe, ainda, uma utilização, mais rara, do verbo *qānâh*, como é o caso de Gn 14, 19. 23, evocando o criador do céu e da terra, presente também em outros livros da escritura judaica, tais como: Dt 32, 6; Sl 139, 13; Pr 8, 22 (cf. CAQUOT, André. *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1,1-2*, op. cit., p. 11).

seres, conferindo-lhes a capacidade de se desenvolverem cada um segundo a sua espécie⁷⁶. Deus chama à existência tudo o que é, dando-lhe a sua forma em um determinado tempo, atribuindo-lhe um lugar e função na totalidade do conjunto da criação. O fundamento para tudo está na vontade de Deus expressa na sua palavra criadora, capaz de realizar exatamente aquilo que diz.

Chamado em hebraico de *Bereshit* [«no princípio»]⁷⁷, o livro do Génesis [«origem»], como é comumente designado nas traduções ocidentais em seguimento à tradução grega⁷⁸, está inserido no conjunto das fontes primárias da história religiosa e cultural do antigo Israel que se encontra no Antigo Testamento e, mais especificamente, no Pentateuco⁷⁹. Apresenta nas suas

⁷⁶ Cf. VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op.cit., pp. 1-3.

⁷⁷ Esta palavra, na sua aceção completa, aparece somente duas vezes em toda a Escritura: aqui em Gn 1, 1 e no prólogo do Evangelho de São João, (Jo 1, 1). Já para a raiz *ré'shît*, podemos apresentar outras entradas com as opiniões divergentes sobre sua exigência ou não de um artigo que possa determinar o seu significado e uso, como em Jr 26, 1; 27, 1; 49, 3 ou Is 46, 10 (cf. CAQUOT, André. *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, op.cit., 1973, pp. 13-14). É interessante ter em conta que *ré'shît*, como substantivo feminino, aparece 50 vezes em praticamente todas as partes do Antigo Testamento, tendo como significado básico o de «primeiro» ou «início» de uma série, mas podendo ser utilizado com outros sentidos como, por exemplo, em Sl 111, 10; Pr 1, 7; Jó 8, 7; 42, 12. Além de referir-se à criação do céu e da terra, é utilizada também para a criação do homem individualmente, de novas condições e circunstância, bem como referindo-se a transformações de ordem física e cultural. Mas o uso mais importante é, sem dúvida, o que aparece em Gn 1,1, onde é usado associado à preposição *be*, e tem dado ocasião a muito debate e discordâncias (cf. HARRIS R. Laird. ARCHER, Gleason L. WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Paulo, SP: Edições Vida Nova, 1998, pp. 1388-1389).

⁷⁸ Versão grega conhecida como *Septuaginta*, ou dos LXX. Para Agostinho essa versão grega tinha sido composta sob inspiração direta de Deus e gozava de total e plena confiança (cf. *De doct. Chris.* II, 15. 22 (CCL 32, p. 47): «Latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas; qui iam per omnes peritiores Ecclesias tanta praesentia Sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit»; *De doct. Chris.* II, 14. 21 (CCL 32, p. 47): «Codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant». Entretanto, é interessante observar que no período final de sua atividade vemos Agostinho insistir na necessidade de conhecer e investigar o texto hebraico, como fundamento para uma exegese verdadeira; cf. *De civ. Dei.* XVIII, XLIII (CSEL 40/2 p. 335-336). AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, Tradução, Prefácio, Nota biográfica e transcrições, J. Dias Pereira, 3 vols. FCG, Lisboa, 1991-2000. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição portuguesa. O texto latino reproduz o de J. ZYCHA no CSEL vol. 40/1 e 40/2.

⁷⁹ Constituído primeiramente como a *Torah*, «Lei» não só para os judeus, mas também para os samaritanos, o Pentateuco, na sua forma atual, congrega uma série de textos legais, com o intuito de dar a conhecer a origem, formação e constituição do povo de Deus, bem como as condições de uma escolha por parte da divindade, que teria acontecido em um determinado período de sua história. Esses vários elementos são unificados em forma de escrita tendo como eixo central o estabelecimento do povo de Israel como nação teocrática, regida pela lei mosaica, no território da Palestina. Podemos encontrar esse eixo resumido no ato anual de oferecimento das primícias no santuário e que constituía uma espécie de «credo» que todo israelita deveria recitar, presente em Dt 26,5-10: «Meu pai era um arameu errante: ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos então a Iahweh, Deus dos nossos pais, e Iahweh ouviu a nossa voz: viu a nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, em meio a grande terror, com sinais e prodígios, e nos trouxe a este lugar, dando-nos esta terra, uma terra onde mana leite e mel. E agora, eis que trago as primícias dos frutos do solo que tu me deste, Iahweh» (Cf. HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa e a realização*. São Paulo: Paulus, 2013, pp. 8-10). Estudos judaicos enumeram a existência de 613 mandamentos na *Torah*, distribuídos em 248 preceitos positivos, que começam com a constatação da existência da divindade conforme está escrito: «Eu sou Yahweh, teu Deus» (Ex 20, 2; Dt 5, 6) e dos deveres relativos ao seu culto, exatamente pelo lugar que ocupa na constituição do universo:

duas partes, ao longo de 50 capítulos e 1.543 versículos, as narrativas da criação, com as origens da humanidade e o desenvolvimento da vida dos três grandes patriarcas hebreus, Abraão, Isaac e Jacó; engloba, portanto, as narrativas de acontecimentos da criação até à fixação do povo hebreu no Egito, depois da história de José⁸⁰.

Tratando-se de um período tão extenso, é perfeitamente compreensível que tenha surgido ao longo dos séculos questões relativas ao modo de analisar e compreender um material tão complexo, não apenas circunscrito ao livro do Génesis, mas extensivo a todo o Antigo Testamento. De onde procedem e qual o grau de confiabilidade das informações que oferecem, para além da crença na inspiração divina de suas fontes? Hoje temos desenvolvida toda uma crítica literária que divide as fontes originárias dos relatos bíblicos do Antigo Testamento em, pelo menos dois códigos principais, muito embora haja divergências nas opiniões de estudiosos no assunto⁸¹: uma denominada Sacerdotal (P) e outra Jahwista, ou redação de Jerusalém (J), dependendo do enfoque, período de composição e características particulares extraídas da crítica e análise literária de seus textos⁸².

proclamar sua unicidade (Dt 6, 3-4), amá-Lo (Dt 6, 5), temê-Lo (Dt 6, 13), santificar Seu nome (Lv 22, 32); 365 preceitos negativos, encabeçados pela primeira negação: não pensar que há outro Deus além de Yahweh, que criou todas as coisas: «Não terás outros deuses diante de mim» (Ex 20, 3; Dt 5, 7). Prefácio ao *Mishnê Torá* de Rabi Moshê ben Rabi Maimon <http://israelitas.com.br/mitzvot/index.php> (acedido 8. 7. 2015).

⁸⁰ Cf. RAD, Gerhard Von. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, p. 26. O Génesis costuma ser dividido em duas partes desiguais: a história primitiva (1-11), que remonta às origens do mundo e do homem; a história patriarcal (12-50), evocando a figura dos patriarcas.

⁸¹ Depois de longas discussões e divergências, chegou-se até, no final do séc. XIX, a uma teoria que apontava para quatro, o número das fontes originárias, diferentes quanto ao período de composição, catalogação e ambiente de origem. O Pentateuco seria uma compilação de quatro documentos: J (Javista), E (Eloísta), D (Deuteronomico) e P (Sacerdotal). Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, 2015, pp. 21-29; HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa e a realização*, op. cit., p. 219.

⁸² O Escrito Sacerdotal (*Priesterschrift*), deixando claro indicativo de uma intenção relativa ao culto, abrangeria acontecimentos da criação do mundo (Gn 1, 1 - 2, 4a) até a construção de um Santuário no Sinai (Ex 24, 12-31, 18; 35 - 40) com data de composição entre os séculos VI e V a. C.; O Escrito Jahwista abrangeria Gn 2, 4b - Js 24, com data de composição mais antiga (Cfr. COUTO, António. *O livro do Génesis*. Leça da Palmeira, Portugal: Letras e Coisas – Livros, Arte e Design, Soc. Unipessoal Lda, 2013, pp. 7-9). No relato da criação, o escrito ligado à Escola Sacerdotal em Gn 1, 1 - 2, 4a, apresenta o homem como coroamento da obra criada, fruto da palavra divina. A criação não é uma emanção da essência divina, mas a consequência de um ato deliberado e livre do Criador. O ponto-chave dessa narração parece estar nos versículos 1-3 do capítulo 2 que faz remontar à origem do mundo à instituição do *Sabbat* e insere a obra da criação num conjunto de sete dias. Isso coloca o autor diante da missão de apresentar, à sua maneira, o aparecimento do tempo no universo e o modo de celebrá-lo pela instituição da prática sabática, característica própria dos judeus exilados no meio pagão em que estavam inseridos. Mas vale ressaltar que o relato de Gn 1 - 2, 4a não é considerado hoje como o mito de uma celebração que era realizada periodicamente durante a história do povo judeu, antes é constantemente retomado e apresentado como um ensinamento, que tendo fundado a prática do *Sabbat*, deve servir de prefácio para a obra histórica do autor sacerdotal, inserido no contexto do final do exílio na Babilônia, no intuito de apresentar a origem do céu e da terra, bem como o aparecimento das gerações fundadoras do povo judeu. Já o escrito ligado à Escola Jahwista, mais antigo, está centrado na criação do homem e apresenta fortes traços de uma teologia da aliança expressa em Gn 2, 5 - 9. 15-17. O autor parece tentar responder à sua maneira à angustiante questão do mal e do pecado fazendo sobressair a dependência do ser criado frente ao poder, à gratuidade e ao amor de Deus (cf. PISON, Ramon Martinez. *Création et liberté: essai d'anthropologie chrétienne*. Montreal, Canadá: Médiaspaul, 1997, pp. 38-40;

À única verdadeira questão, tão fascinante quanto misteriosa, aberta ainda hoje à nossa reflexão: «porque existe algo e não o nada?»⁸³, a doutrina da criação, segundo o relato bíblico do antigo Testamento, parece responder: «Porque Deus o chama à existência». A singularidade da ação criadora de Deus consiste no fato de ser condição de possibilidade que está na base de tudo o que existe, ou é no mundo⁸⁴.

O tema da criação era caro, também, aos primeiros cristãos que pregavam imbuídos da certeza de que as coisas criadas eram obra visível de Deus invisível, acessível até aos que nada sabendo da *Torah*, podiam conhecer a Deus por intermédio de sua obra. Ponto indispensável na propagação da mensagem cristã, a conversão ao Deus vivo, que fez o céu e a terra, era proclamada como princípio de vida para todos os que estivessem dispostos a abraçar a nova fé. Também Paulo, no Areópago, começa a sua pregação pela criação, colocando o conhecimento de Deus como possibilidade que poderá ser efetivada pela busca incessante, na natureza criada, do poder do Criador, já evidenciado na tradição sapiencial. Trata-se, assim, de uma certeza transmitida às gerações de novos adeptos, com a afirmação de uma realidade que estava *in principium* e, portanto, existia antes mesmo da efetivação da obra criada. Com efeito, a fé na criação é parte integrante da constante afirmação do Deus que chama a criatura do nada à existência e tem como meta a criação nova na Jerusalém celeste⁸⁵. O que permaneceu, porém, aberto à investigação em todos os níveis de conhecimento é como um Deus completamente infinito pode criar a finitude e como equacionar as relações entre o infinito e o finito no desenvolvimento do processo natural da vida⁸⁶.

CAQUOT, André. *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2*, op. cit., pp. 9-21). Para uma melhor compreensão moderna faz-se necessária a utilização dos próprios textos bíblicos aliados ao grande rol de interpretações, consideradas clássicas, por parte de eruditos judeus e cristãos ao longo do tempo.

⁸³ Essa questão, nestes termos, que já havia sido formulada por Leibniz e Schelling tornou-se o tema central da metafísica de Heidegger e também pode ser encontrada, no contexto da contemporaneidade, em Wittgenstein quando afirma: «o que é místico não é como o mundo é, mas que ele seja» (proposição 6.44 do *Tractatus Logico-Philosophicus*). No limiar de *Deus e a Ciência*, em 1991, escrevia Jean Guitton: «Antes de entrar neste livro, tenho vontade de colocar a primeira questão que me vem à cabeça, a mais obcecante, a mais vertiginosa de toda a investigação filosófica: porque é que há qualquer coisa e não nada? Porque é que há Ser? Esse algo que nos separa do nada? O que se passou no início dos tempos para dar origem a tudo o que existe hoje? A estas árvores, a estas flores, a estes transeuntes que caminham na rua, como se nada fosse? Que força dotou o Universo das formas de que ele se reveste hoje?» (GUITTON, Jean. BOGDANOV, Igor e Grichka. *Dieu et la Science*. Paris: Grasset, 1991, p. 10).

⁸⁴ Cf. KEHL, Medard. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, op. cit., pp. 33-35.

⁸⁵ *Rm* 1, 20; *At* 14, 15; *At* 17, 22ss; *Ap* 21. BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico Teológico*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2000. Verbete: Criação (NT), pp. 73-75.

⁸⁶ Pergunta que o judaísmo enfrentou ao longo de séculos e que a doutrina da *Árvore da Vida*, ou *Sefirot*, como se denomina em hebraico, tem a pretensão de ter solucionado. Esta é a primeira obra da mística do judaísmo que faz referência às 10 dimensões ou *sefirot* e aos 22 canais de interconexão representados pelas 22 letras do alfabeto hebraico. Cf. SABAN, Mario Javier, *Maase Bereshit: el misterio de la creación*, op. cit., p. 55.

A criação tornou-se um paradigma fundamental do cristianismo com suas raízes no seio das tradições judaicas, muito embora trate de coisas que não admitem testemunhos diretos, já que contempla as origens do espaço e do tempo⁸⁷. Embora tenha decorrido um período significativo até se formar e se estabelecer no seio da reflexão teológica cristã uma doutrina da criação, o certo é que a ideia de criação, reflexo dos ensinamentos do Antigo Testamento, já se encontra presente desde os primeiros séculos da era cristã⁸⁸.

Por criação era entendida uma ação divina capaz de fazer aparecer um mundo fora de Deus, até então inexistente, e sem que o mundo seja uma extensão da substância divina nem tenha surgido de qualquer elemento preexistente capaz de gerar algo diferente⁸⁹. Isso exclui qualquer causalidade de material preexistente e um abandono da cosmovisão grega com seu conceito de eternidade do mundo e concepção cíclica do tempo e do eterno retorno. Uma das consequências imediatas da cosmovisão judaico-cristã da criação tem seu ápice na compreensão da diferença ontológica, o que constitui uma novidade nos círculos de pensamento dos primeiros séculos. Com efeito, na perspectiva da *creatio ex nihilo*, temos um criador eterno e

⁸⁷ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., pp.41-44. Encontramos divergência entre os autores acerca do momento preciso da sua aparição nos debates filosóficos: Há os que o consideram presente já nos primeiros ensinamentos da Igreja (cf. ELDERS, L.J., *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica II. La teologia filosófica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 372, nota 84); outros, que acreditam que o termo *creatio ex nihilo* obteve sua articulação precisa no século II (cf. MAY, G., *Creatio ex nihilo: the Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*, Edinburgh, T & T Clark, 1994, p. 24; KEHL, Medard. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, op. cit., p. 35); outros, ainda, que remontam para antes mesmo do nascimento da Igreja a sua consolidação, como componente já da tradição bíblica do Antigo Testamento (cf. O'NEIL, J.C., *How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?* «Journal of Theological Studies» 58, 2002, pp. 449-465). Seja como for, qualquer uma dessas correntes não deixa dúvidas quanto à origem judaico-cristã do termo (cf. SANZ SÁNCHEZ, Santiago, *Creación*. Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, 2010).

⁸⁸ No âmbito do cristianismo, a *Didaqué*, ou doutrina dos doze apóstolos, primeiro documento utilizado na catequese do século I, é o primeiro texto fora do Novo Testamento que nos fala de «criação dos homens» (cf. LABORDA, Alfonso Perz. *El mundo como creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los padres hasta San Agustín*. Cuadernos salmantinos de filosofía (XVII), 1990. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca); para outros autores, a primeira aceção cristã remonta a Irineu de León (cf. KEHL, Medard. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, op. cit., p. 35) e Tertuliano no seu *Adversus Marcionem*, que teve seu método retomado depois por Jerónimo na *Vulgata*. Existe toda uma elaboração por parte dos Padres até o século II, com Justino, Teófilo de Antioquia e outros, que foi desenvolvida no século III, principalmente com Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes, antes da forma definitiva alcançada no século IV, que traduz as teses dos Padres na sua discussão com os filósofos. Essas teses, ligadas à concepção teológica, foram apresentadas em forma de comentários ao livro do Génesis e enfatizavam, sobretudo, a criação universal realizada por Deus, a *creatio ex nihilo* e a liberdade e gratuidade da criação. (cf. VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*, «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op. cit., pp. 5-10).

⁸⁹ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., pp. 42-44. Para a origem do termo «*creatio*», significado e interpretações no judaísmo e no cristianismo, ver VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op.cit., 2-11.

infinito e uma criatura temporal e finita⁹⁰, o que comporta uma nova visão de Deus, do mundo e da relação entre ambos⁹¹.

Um dos interesses centrais de Agostinho era, exatamente, investigar a relevância do relato do Génesis para alcançar uma compreensão mais plena da condição humana e das relações entre Criador e criatura, a começar pelo período imediatamente posterior à sua conversão ao cristianismo, no âmbito das polémicas antimaniquéias⁹², mas que vemos estender-se até à última fase de sua vida. Assim, podemos encontrar aqui uma forte atenção ao sentido, significado e propósito do mundo e do homem, dentro da nova cosmovisão cristã que adotara como princípio norteador para a sua vida⁹³ e a apresentação de um dos temas predominantes do seu pensamento: a mediação entre a eternidade de Deus e a temporalidade da criação⁹⁴.

1.3 Comentários de Agostinho ao Génesis

⁹⁰ Tomando-se aqui infinito e finito no sentido assinalado na nota 17.

⁹¹ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 43. Permanece, porém, o problema de como explicar que um Deus infinito possa dar existência a algo fora de si, dotado de uma realidade própria dentro de um espaço finito, limitado e circunscrito. No âmbito da fé bíblica do judaísmo podemos encontrar uma primeira tentativa de explicação no texto de Provérbios 8 e Jó 28, com a introdução do tema da Sabedoria criadora, personificada, como forma de uma intermediação entre o Ser infinito e a finitude de todo criado. A ideia de sabedoria personificada teve o seu desenvolvimento a partir do Exílio, período em que o politeísmo não constituía mais uma ameaça aos fundamentos já instituídos e consolidados da religião de Israel. Encontramos em Jó 28 e Br 3,9-4,4 a sabedoria considerada como um bem desejável, exterior a Deus e ao homem, mas já em Pr 1, 20 - 33; 3, 16-19 e 8-9, ela aparece como pessoa. Aqui a Sabedoria mesma revela a sua origem (criada antes de toda criatura, Pr 8, 22-26), assim como a parte ativa que toma na criação (Pr 8, 27-30), e a função que exerce sobre os homens para leva-los a Deus, Pr 8, 31-36 (Cfr. *A Bíblia de Jerusalém*, 2015, pp. 1032-1034). Se em muitos círculos do judaísmo esta Sabedoria passou a ser identificada com a Torá mesma, podendo ser equivalente ao *Logos* grego, no cristianismo passou a ser considerada o fundamento da ideia de Verbo que se faz carne e habita no meio dos homens (Cfr. SABAN, Mario Javier, *Maase Bereshit: el misterio de la creación*, op. cit., pp. 53-54).

⁹² É isso que parece sobressair mesmo diante da escolha do método exegético que adota ao longo de suas obras. O diálogo que consegue estabelecer com o Criador, revelador do sentido da criação, é o que deseja comunicar aos demais (Cf. VANNIER, Anne-Marie. *Augustin et la création*. Augustiniana, Mélanges T. J. van Bavel, Louvain, 1990, pp. 349-371). Aliás, é essa também a ideia que parece direcionar a própria evolução da narrativa bíblica. Aqui, Deus e tudo o que existe estão frente a frente; primeiramente, a obra criada aparece como uma espécie de «modelagem» feita pelo artesão divino, para depois ser o fruto da palavra do Criador, que traz à existência o mundo. E não parece haver aqui a intenção de apresentar uma explicação propriamente teórica da origem do universo; antes, estamos diante de uma forma de articular a natureza da relação entre Deus e o mundo tomando como referência a consciência religiosa do povo judeu (Cf. GUTTMANN, Julius. *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 29-31).

⁹³ Cf. POLLMANN, Karla. *Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo*, 2013, pp. 30-33; VANNIER, Anne-Marie. «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, op.cit., XXXV-XXXVI.

⁹⁴ Cf. Pollmann, Karla, *De genesi ad litteram*, op. cit., p. 83; OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, op. cit., p. 444.

Quando nos acercamos de escritos que percorreram já um longo caminho de afirmação, nossa atitude deveria ser de mediação na tentativa de mostrar a estrutura de sua composição tendo em vista proporcionar um clima de afinidade experiencial. No caso dos escritos de Agostinho a tarefa chega mesmo a agigantar-se, diante dos títulos bem merecidos e laboriosamente conquistados ao longo dos séculos que nos separam dele. Não é necessário acrescentar-lhes ideias, incutir-lhes adornos especiais, já que eles são frutos daquilo que quis e soube dizer com tanta maestria! Se nos vemos separados dele por quase dezesseis séculos, no que supõe isso de diferenças, podemos dizer que permanece a aproximar-nos aquela inquietude diante da perturbadora condição humana entre o dado originário de onde parte e o projeto que se abre à sua frente, como possibilidade latente que irresistivelmente a atrai e a convida a ultrapassar sempre mais.

É certo que existe toda uma tradição anterior a Agostinho que apresenta uma variada gama de reflexões e comentários ao texto bíblico acerca da criação⁹⁵. Mas, a profundidade das exposições agostinianas, muitas vezes originais, bem como a influência que exercerá na história posterior, merece uma atenção especial, quer pela orientação dos que comungam o seu pensamento adotando as suas interpretações, quer pelos que se posicionam contrariamente ao seu modo de ler, entender e interpretar o texto sagrado.

Sabemos que Agostinho não escreve como fazem outros autores antigos e medievais, um tratado sobre a criação, com o interesse voltado para a apresentação, desenvolvimento e justificativa da obra criada; nem sequer faz uso de uma compilação de homilias sobre o Génesis

⁹⁵ Podemos lembrar entre os padres de tradição grega, a influente escola de Alexandria, com ênfase dada aos comentários de S. Clemente, Orígenes, S. Atanásio e S. Cirilo de Alexandria; ou S. Efrém e toda a escola primitiva de Antioquia, com S. Inácio, S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Jerusalém; ou ainda os padres capadócijs sublinhando principalmente S. Gregório de Nissa e São Basílio, a quem os padres latinos seguirão de acordo com suas variadas opções de leitura, sejam elas alegórica, literal ou uma mescla das duas. Mais próximo de Santo Agostinho temos a figura influente e determinante de Santo Ambrósio de Milão. Uma importante referência é o trabalho de NAUTIN, P. «*Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène*». In: *In principio*, Paris 1973, pp. 61-93, onde encontramos um estudo dirigido das obras de Justino, Hermógenes, Teófilo de Antioquia, Irineu de Lion, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes acerca de Gn1. Lembremos a prece de Agostinho que traduz seu interesse e preocupação em desvendar mistérios relativos ao surgimento das coisas no tempo: «Faz com que eu ouça e compreenda como no princípio fizeste o céu e a terra» (*Conf.* XI, III, 5. CCL 27, p. 196): «Audiam et intelligam quomodo in principio fecisti ccelum et terram»; «Mas de que modo fizeste o céu e a terra e qual foi a máquina da tua acção criadora tão grandiosa? (*Conf.* XI, V, 7. CCL 27, p. 201: «Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae?»). AGOSTINHO. *Confissões. Confessionum libri tredecim*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. INCM, Lisboa, 2001. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição bilingue latim/português.

reunidas em um só volume, como fizeram outros autores antigos⁹⁶. Por influência de Ambrósio⁹⁷ chega a alcançar a importância do relato do Génesis e passa a utilizá-lo para refutar os maniqueus e proclamar as verdades fundamentais da fé cristã na sua atividade pastoral. Prefere adotar o gênero literário inaugurado antes dele e que consistia numa série de escritos cristãos caracterizada por um comentário da obra da criação composta em seis dias, seguido do texto bíblico e que passou a ser chamado de *Comentários ao Hexamerón*⁹⁸.

Pelas inúmeras vezes que teve o trabalho de comentar o texto bíblico sobre a criação podemos constatar a importância que Agostinho dedicava ao relato que mereceu tanta atenção em mais de uma de suas obras. Na verdade, ele nunca escondeu a dificuldade que envolvia a tarefa de acercar-se da narrativa bíblica para alcançar-lhe o sentido e comunicá-lo aos demais. O que parece importante assinalar, desde o início, é o caráter inacabado da sua reflexão sobre a

⁹⁶ Embora possamos encontrar uma quantidade bastante significativa de homilias/sermões sobre o tema que foram pronunciados em diferentes épocas, como é o caso do *Sermo I* sobre a concordância entre Gn 1,1 e Jo 1,1 contra os maniqueus; *Sermo Denis 2*, pronunciado na vigília pascal de 399, quando Agostinho tinha dado uma orientação decisiva à sua meditação e compreensão acerca da criação; *Sermo CCXXIX* dedicado aos vários dias da criação: *CCXXIX R* sobre o segundo dia da criação, *CCXXIX S* sobre o terceiro dia da criação, *CCXXIX T* sobre o quarto dia da criação, *CCXXIX U* sobre o quinto dia da criação, *CCXXIX V* sobre o sexto dia da criação; <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm> (acedido 14. 6. 2015). Além da *Ep. XVIII*, escrita em Tagaste pelo ano 390/391, e que constitui um pequeno tratado sobre a hierarquia dos seres e da criação.

⁹⁷ Sobre a influência de Ambrósio nos escritos de Agostinho temos uma importante contribuição na obra de P. Courcelle, que defende além da escuta, por parte de Agostinho, das homilias de Ambrósio sobre o *Hexamerón*, a utilização de outras obras do Bispo de Milão. Para ele, podemos constatar isso por algumas comparações entre textos dos dois autores, capaz de demonstrar que Agostinho conhecia e adotava por sua conta a exegese ambrosiana sobre Plotino, desde antes de sua estadia em Cassiciaco (Cf. COURCELLE, P. *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*. Paris, 1968, p.130). Uma posição contrária é adotada por A. Pincherle, que mesmo admitindo que Agostinho além de escutar sermões e ser impressionado por eles, pode ler ou folhear em Milão outras obras de Ambrósio, mostra estar convencido de que não tenha levado consigo para África tais obras, pelo fato de não as serem citadas com exatidão nem utilizadas de modo que permitam comparações textuais de evidência incontestável (Cf. PINCHERLE, A. «*Ambrogio e Agostino*». *Augustinianum* 14 (1974) p.400). Critérios, aliás, já adotados antes por G. Ferretti que chega mesmo a duvidar que Agostinho tivesse possuído obras como o *Hexamerón*, pelo fato de não as ter citado explicitamente (FERRETTI, G. *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*. Faenza, 1991, pp. 23-27). Seja como for, a influência é um fato e podemos encontrar uma completa abordagem na minuciosa pesquisa de Nello Cipriani para quem na polémica contra Juliano Agostinho afirma que não só venera Ambrósio como a um pai, como o considera como um mestre (Cf. C. *Iul.* 1, 10. 44; 2, 21. PL 44, 641-874). Esse reconhecimento de Agostinho ancião parece corresponder à verdade; «Para Agustín, Ambrosio fue en verdad el maestro en la fe, y no solo en el período de su estancia milanese. Sin excluir otros influjos podemos decir tranquilamente que, más que cualquier otro, fue el obispo de Milán quien con el *De fide* y el *De Spiritu sancto* lo guio en las primeras reflexiones trinitarias, y que fue además él quien con el *Hexamerón* y la *Expositio euangelii secundum Lucam* lo acompañó en las primeras experiencias exegéticas» (CIPRIANI, Nello. *Las obras de San Ambrosio en los escritos de San Agustín anteriores al episcopado*. Madrid: AVGVSTINVS (2011) p. 424).

⁹⁸ Termo utilizado pela primeira vez por Fílon de Alexandria (Cf. VANNIER, Anne-Marie. «*El papel del Hexamerón en la interpretación agustiniana*», Madrid: AVGVSTINVS (1991), pp. 343-344). Ver também o posicionamento de Karla Pollmann: «Ambrosio de Milán escribió y pronuncio nueve homilias sobre los primeros capítulos del Génesis, siguiendo a Basilio, su modelo griego, y ambos llamaron a sus obras respectivas *Hexamerón* (sobre los seis días de la creación). Sus objetivos eran tanto explicar a sus congregaciones el sentido literal de esos cruciales capítulos bíblicos, como refutar los errores paganos sobre el origen del universo y la naturaleza humana a la luz del mensaje bíblico» (POLLMANN, Karla. «*El antiguo pensamiento cristiano en la actualidad*», op. cit., p. 174).

criação que, embora retomada em várias ocasiões e contextos, vista de diferentes perspectivas, apresenta sempre um eixo específico que o deixa aberto a novas interpretações. Com efeito, Agostinho sempre se mostrou atento ao fato da necessidade das novidades científicas estarem presentes no universo dos estudiosos do texto sagrado e defendeu também a pluralidade de interpretações. Tanto quanto possível, tentou esclarecer o sentido alcançado por ele na sua dedicada leitura e meditação, sem deixar de reconhecer que em muitas ocasiões era verdadeiramente difícil a compreensão daquilo que expunha. Podemos entender isso por inúmeros textos, em muitas obras, que referem sua preocupação com o modo de expressar suas ideias. Uma pequena amostra, podemos encontrar no *De genesi ad litteram*:

Nas exposições precedentes, enquanto me foi possível, procurei fundamentar o leitor. Julgo, contudo, que muitos andam às cegas nesses lugares, e pensam que o homem existiu primeiramente naquela obra de Deus, pela qual tudo foi criado ao mesmo tempo, de modo a ter alguma vida, a poder discernir, crer e entender a palavra a ele dirigida: Eu vos dou como alimento todo o alimento de sementes. Saiba, porém, aquele que assim pensa que eu não senti assim e nem o disse⁹⁹.

Mesmo assim, apesar da pluralidade de interpretações que adota na sua leitura do Génesis, parece ficar claro que o objetivo último de todas essas explicações é sempre o mesmo: mostrar a imutabilidade de Deus como criador e salvador em um universo em constante mutação¹⁰⁰.

Sobre o relato da criação descrito nos primeiros livros do Génesis, deixou quatro grandes ensaios: o *De genesi contra Manicheos libri duo* (398), o *De genesi ad litteram liber unus imperfectus*, publicado/datado de 437, as *Confessiones XII e XIII* (aproximadamente pelo ano

⁹⁹ *De gen. ad litt.* VI, VI, 9 (CSEL 28/1 pp. 176-177): «Quamquam enim praecedentibus sermonibus, quantum potuerim, lectorem praestruxerim, plures tamen arbitror caligare in his locis et putare ita fuisse prius hominem in illo Dei opere quo simul omnia creata sunt, ut aliquam uitam duceret, ut Dei locutionem ad se directam, cum dixit deus: ecce dedi uobis omne pabulum seminale, discerneret, crederet, intellegeret. Nouerit ergo, qui hoc putat, non hoc me sensisse neque dixisse». E ainda *De gen. ad litt.* VI, VI, 10 (CSEL 28/1 p. 177): «Redeat ergo ad scripturam, inueniet sexto die hominem factum ad imaginem Dei, factos autem masculum et feminam (...).Tunc autem factus est homo et masculus et femina : ergo et tunc et postea. Neque enim tunc et non postea aut uero postea et non tunc; nec alii postea, sed idem ipsi aliter tunc, aliter postea».

¹⁰⁰ *Retract.* I. 10. 1 (PL 32, 600): «Iam vero in Africa constitutus, scripsi duos libros De Genesi contra Manichaeos. Quamvis enim in superioribus libris quidquid disputavi, unde ostenderem Deum summe bonum et immutabilem creatorem esse omnium mutabilium naturarum nec ullam esse naturam malam sive substantiam, in quantum natura est atque substantia, aduersus Manichaeos nostra inuigilaret intentio, isti tamen duo libri apertissime aduersus eos editi sunt in defensionem Veteris Legis, quam uehementi studio vesani erroris oppugnant»; Cf. POLLMANN, Karla. «San Agustín, el libro de Génesis y sus controversias», op. cit., pp. 54-56.

400) e o *De genesi ad litteram libri duodecim* (400-415), obra da maturidade intelectual e espiritual, que será o objeto principal do presente trabalho¹⁰¹.

1.3.1 *De genesi contra Manichaeos libri duo*

Escreve o *De genesi contra Manichaeos libri duo* sobre a exegese dos primeiros capítulos da Bíblia, obra de aproximadamente 90 páginas: dois Livros, 54 capítulos, compostos entre o batismo e a convocação ao sacerdócio (387-391), na mesma época do escrito *De uera religione liber unus*¹⁰², com o intuito de expor as suas críticas às doutrinas maniqueias, fazendo uso da terminologia e apropriações cristãs: «Se os maniqueus procuram a quem possam enganar, nós procuramos palavras com as quais possamos responder-lhes»¹⁰³. Para tanto adota o sentido figurado, alegórico, para explicar o que lhe parece impossível fazer em sentido próprio. Mesmo que tenhamos que ter em mente o que deixa explícito, muito tempo depois: «Lembro-me, contudo, de que quereria muitíssimo, embora não me fosse possível, que se entendessem todas as coisas desde o princípio não no sentido figurado, mas no próprio»¹⁰⁴.

O estilo do Livro I comporta dezoito réplicas como refutação de questões correntes colocadas pelos maniqueus envolvendo textos do Antigo Testamento, interpretadas de maneira

¹⁰¹ Vale também acrescentar especialmente o que nos deixou sobre o tema no tratado *De civitate Dei* (XI, IV-XXXIV. CSEL 40/1 pp. 514-548), nas e no escrito *Contra adversarium legis et prophetarum* (CCL 49, 35-131) que complementa os comentários aos primeiros livros do Génesis (420-421), além dos sermões e cartas que, direta ou indiretamente, tratam do tema. Nas *Quaestiones in Heptateuchum* (CCL 33 pp. 1-377) encontramos 173 questões dedicadas ao Génesis acompanhadas de outras relativas aos livros do Êxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué e Juízes. Trata-se de uma elaboração diferente dos comentários a que nos referimos aqui, mas que o próprio Agostinho utilizou em outras de suas obras, com interesse pastoral determinado e próprio às suas circunstâncias específicas. Geralmente são datadas entre 419 e 420 e começam em Gn 4, 17, que inaugura a narração das atividades de Caim (Cfr. NORRIS, John M. *Interpretación agustiniana de Génesis en 'ciu' 11-15*. Madrid: AVGVSTINVS (2007), pp. 171-176; AGUSTÍN, S. *Réplica al adversario de la ley y los profetas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. Vol. XXXVIII. AGUSTÍN, S. *Cuestiones sobre el Heptateuco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. Vol. XXVIII).

¹⁰² AGOSTINHO. *A verdadeira religião. De uera religione*. Edição bilingue latim-português. Introdução e notas Paula Oliveira e Silva. Tradução: Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos. Gabinete de Filosofia Medieval/ Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e Edições Afrontamento, 2012. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue latim/português com a sigla VR. Toda referência à cronologia da vida e obra de Agostinho segue a que é apresentada nesta edição portuguesa do VR, pp. 19-27.

¹⁰³ *De gen. contr. Manich.* I, 1. 1 (PL 34, 174): «Si eligerent Manichaei quos deciperent, eligere inin et nos verba quibus eis responderemus».

¹⁰⁴ *De gen. ad litt.* VIII, II, 5 (CSEL 28/2 p. 232): «Memor tamen quid maxime uoluerim nec potuerim, ut non figurate sed proprie promitus cuncta intellegerentur». Encontramos uma justificação do sentido literal em *De gen. ad litt.* VIII, IV, 8 (CSEL 28/1 p. 236); IX, XI, 22 (CSEL 28/1 p. 283) e XI, I, 2 (CSEL 28/1 pp. 334-335).

simplista e carregadas de certa dose de maldade e intenção de ridicularizar as tradições e crenças cristãs. As respostas são apresentadas depois das argumentações e críticas dos maniqueus e levam em conta vários referentes encontrados no texto bíblico, e mesmo fora dele, perpassando a lógica das evidências, elementos de ordem teológica e também da filosofia grega, sem abdicar de um estilo que pudesse ser acessível à grande maioria menos favorecida pelo domínio no conhecimento das nuances linguísticas mais elevadas¹⁰⁵.

No Livro II, quanto aos destinatários diretos e seus posicionamentos, é possível verificar apenas quatro referências indiretas, enfatizando que ao apresentar seus comentários tem a preocupação de baseá-los no corpo dogmático oficial da Igreja, com a nítida intenção de tornar clara que a polêmica é de ordem religiosa e abrange questões relativas ao modo religioso de conceber a natureza de Deus, seus atributos e prerrogativas durante o desenvolvimento da vida dos seres criados¹⁰⁶. E é compreensível tal direcionamento, dado o fato deste comentário ter sido escrito depois de sua conversão e batismo, quando Agostinho estava sob o influxo direto da aproximação e aprofundamento da fé cristã.

É possível encontrar também aqui indicações acerca de temas que serão desenvolvidos posteriormente. Tal é o caso de questões como as que envolvem a natureza do mal, mostrando perceber já as contradições em que incorriam os seus adversários maniqueus, como resultado da concepção de mundo que lhes era característica em função de uma dualidade de princípios originários, mas sem, contudo, apresentar uma argumentação elaborada como faz em outras obras em que aborda o tema, como sucede, por exemplo, em *De libero arbitrio*¹⁰⁷. O mesmo

¹⁰⁵ *De gen. cont. Manich.* I, 5. 9 (PL 34, 177-178): «Deinde quaerunt, et insultando interrogant: Unde erat ipsa aqua super quam ferebatur Spiritus Dei? numquid enim superius scriptum est quod Deus aquam fecerit? Hoc si pie quaerent, invenirent quemadmodum intellegendum esset. Non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intellegatur quam videre iam possumus et tangere: quomodo nec terra quae incomposita et invisibilis dicta est, talis erat qualis ista quae iam videri et tractari potest. Sed illud quod dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram, coeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis caos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei: Qui fecisti mundum de materia informi: quod aliqui codices habent, de materia invisa».

¹⁰⁶ Podemos resumir assim a organização do conteúdo geral dos dois livros do *De genesi contra Manichaeos*: No Livro I temos dezoito réplicas aos maniqueus; No Livro II: quatro referências indiretas (II, XXIV, 38: identifica a serpente com os hereges e, especificamente com os maniqueus; II, XXVIII, 42: refutação sucinta de cada uma das críticas dos maniqueus; II, XXIX, 43: mostra uma oposição aos erros dos maniqueus baseada nos dogmas da Igreja, onde manifesta expressamente que a sua questão com os maniqueus é sobre religião, assim como é religiosa a questão que diz respeito ao que se deve pensar piedosamente sobre Deus. Apresenta o pensamento dos maniqueus acerca da natureza de Deus, contrapondo o que pensa sobre a natureza que Deus criou boa, negando existência a uma natureza do mal). Termina o Livro reafirmando a vontade soberana de Deus exaltada no início como «causa de todas as coisas» (I, II, 4), que não encontra nada superior (*Div. Quest.* XXVIII. PL 40, 18).

¹⁰⁷ AGOSTINHO. *Diálogo sobre o Livre Arbitrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição

não parece ocorrer com a doutrina dos sete dias e as sete idades do mundo¹⁰⁸. Para o caso de ver aqui uma primeira formulação de sua Teologia da História, que será desenvolvida posteriormente, sobretudo em *De civitate Dei*, devemos acrescentar que a doutrina apresentada aqui não parece ser desenvolvida de forma exaustiva nas grandes obras posteriores de Agostinho, como o faz com outros temas que menciona aqui, mesmo que tenha sido amplamente difundida no período medieval; na verdade, constatamos que merece apenas algumas referências, como as que vemos evidenciadas, dentre outras em *De Trinitate*¹⁰⁹ e em *De civitate Dei*¹¹⁰. Apresenta ainda uma alegoria mais sublime dos sete dias relacionados com

bilingue latim/português. Em *De gen. contr. Manich.* I, 2. 4 temos a afirmação da eternidade de Deus e criação do mundo com o tempo, que começa a existir com o céu e a terra. Por que Deus criou o mundo? Porque quis. A vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Para conhecê-la é necessário fazer-se amigo de Deus. Aqui adianta posições que manterá por toda a vida e que terão um desenvolvimento mais profundo no decorrer de suas constantes revisitações ao texto bíblico das origens e, sobretudo, nos quase 15 anos dedicados ao *De genesi ad litteram*. É o que podemos facilmente identificar quando faz referência ao Princípio, Cristo (I, 2. 3), ou com a introdução acerca da matéria informada introduzida em I, 3. 5 para ser explicitada a partir do capítulo V até ao VII; ou, ainda, a doutrina sobre as razões seminais (VII, 2) e a diferenciação tarde/manhã (XIV, 20).

¹⁰⁸ Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 23. 35-41 (PL 34, 186-192).

Infância	Infância do mundo; 1ª Idade estende-se de Adão até Noé, em dez gerações.	Tarde deste dia: Dilúvio	1º Dia: Luz
Puerícia	2ª Idade; Manhã nos tempos de Noé até Abraão, em dez gerações.	Tarde: confusão das línguas.	2º Dia: Firmamento entre as águas e águas
Adolescência	3ª Idade: até Davi, em 14 gerações.	Manhã desde Abraão.	3º Dia: Terra separada das águas; apta para a geração.
Juventude	4ª Idade	Manhã: Davi; Tarde: pecado dos reis.	
Declínio da juventude; fase adulta.	5ª Idade	Manhã: exílio na Babilônia.	
Velhice; homem velho.	6ª Idade	Evangelho	
Homem novo	7ª Idade	Volta de Jesus: descanso dos eleitos	

¹⁰⁹ *De trin.* IV. 4. 7 (CCL 50, p. 169): «Unum autem et duo et tria consummant eundem senarium. cuius perfectionem nobis sancta scriptura commendat in eo maxime quod deus sex diebus perfecit opera sua, et sexto die "factus est homo ad imaginem dei". et sexta aetate generis humani "filius dei uenit" et factus est "filius hominis" ut nos reformaret "ad imaginem dei". ea quippe nunc aetas agitur siue milleni anni singulis distribuuntur aetatibus, siue in diuinis litteris memorabiles atque insignes quasi articulos temporum uestigemus ut prima aetas inueniatur ab Adam usque ad Noe, inde secunda usque ad Abraham, et deinceps sicut Matthaeus euangelista distinxit ab Abraham usque ad Dauid, a Dauid usque ad transmigracionem in Babyloniam, atque inde usque ad uirginis partum. quae tres aetates coniunctae illis duabus quinque faciunt. Proinde sextam inchoauit natiuitas domini, quae nunc agitur usque ad occultum temporis finem». AGOSTINHO. *A Trindade/ De Trinitate*, Trad. A. do Espírito Santo, introd. e notas J. M. da Silva Rosa, trad. A. do Espírito Santo - D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.- M. S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilíngue latim/português. O texto latino utilizado é o da edição crítica de Karl Heinz Chelius, publicado no Corpus Augustinianum Gissense a Cornelius Mayer editum, CCL 50, pp. 25-380; 50A, pp. 381-535.

¹¹⁰ *De civ. Dei* XX, XXX (CSEL 40/2, pp. 669-670): «Ipse etiam numerus aetatum, ueluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui scripturis uidentur expressi, iste sabbatismus euidentius apparebit, quoniam septimus inuenitur, ut prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluuium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum, sed numero generationum; denas quippe. habere reperiuntur. Hinc iam, sicut Matthaeus euangelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur aduentum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad Dauid una, altera inde usque ad transmigracionem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi camalem natiuitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda propter id quod dictum est: Non est uestrum scire tempora, quae Pater posuit

o agir humano na prática das boas obras realizadas na justiça¹¹¹ e deixa clara desde já a dificuldade de descrever com palavras como Deus fez o céu e a terra¹¹².

1.3.2 *De genesi ad litteram liber unus imperfectus*

No ano 393 escreve o *De genesi ad litteram liber unus imperfectus*, a fim de que fosse o testemunho de seus primeiros ensaios na explicação e comentário literal dos oráculos divinos¹¹³. Contempla apenas os vinte e seis primeiros versículos do Génesis. Encontramos aqui a narração acerca da criação tomada como descrição objetiva de fatos materiais e alvo de perguntas diretas com o intuito de alcançar e preencher possíveis lacunas deixadas pelo escritor sagrado. Aqui também é bastante visível o influxo da revelação sobre a sua abordagem, como podemos notar explicitamente, por exemplo, quando o vemos apelar para a fé da Igreja ao afirmar a criação do nada para tudo o que existe fora de Deus¹¹⁴.

O texto permanecerá inacabado e a razão para isso ele esclarece nas *Retractationum libri duo*, referindo à sua falta de preparação para tal empreitada¹¹⁵. O caráter aporético dessa

in sua potestate. Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eunderc diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere. De istis porro aetatibus singulis nunc diligenter longum est disputare; haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit uespera, sed dominicus dies uelut octauus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, uerum etiam corporis requiem praefigurans».

¹¹¹ Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 25. 43 (PL 34, 194).

¹¹² *De gen. contr. Manich.* I, 23. 41 (PL 34, 194) : «Nullo ergo modo verbis dici potest quemadmodum Deus fecerit, et condiderit coelum et terram et omnem creaturam quam condidit».

¹¹³ *Retract.* I, 18 (PL 32, 613): «Verum et hunc posteaquam retractavi, manere volui ut esset index, quantum existimo, non inutilis, rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis, eiusque titulum esse volui, de Genesi ad litteram imperfectus». É importante ressaltar que esta preocupação foi lentamente absorvida e preparada durante a elaboração de sua obra *De utilitate credendi* onde encontramos em primeira mão a sua reflexão acerca da natureza da exegese e a fonte da tipologia dos sentidos da Escritura que vemos retomada no *De gen. ad litt. liber imp.* 2,5 (cf. VANNIER, Anne-Marie. *Augustin et la création*, op.cit., p. 352). *De util. cred.* 3, 5 (PL 42, 68): «Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam». Para um aprofundamento sobre o *De utilitate credendi*, vale consultar A. TRAPÈ. *Agostino exegeta: teoria e prassi*. Lateranum 48 (1982), p. 224-237.

¹¹⁴ *De gen. ad litt. imp.* 1, 2 (PL 34, 221): «Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod breuius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo: nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere».

¹¹⁵ *Retract.* I, 18 (PL 32, 613): «Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidissem, quoniam secundum allegoricam significationem Scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi, volui

obra é bastante visível na abordagem das várias questões, onde são apresentadas interpretações diversas, sem que deixe clara, na maioria das vezes, a sua posição particular no contexto de cada uma delas. Sua importância, porém, permanece ligada às inúmeras referências que guarda sobre a origem das ideias que aparecerão mais tarde de modo completo no seu *De genesi ad litteram*. É o caso, por exemplo, da criação dos anjos, que aparece já aqui quando expõe o parecer acerca do significado da luz espiritual, criada no primeiro dia¹¹⁶. Tem como fechamento a discussão acerca do possível significado literal do fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus¹¹⁷.

1.3.3 *Confessionum libri tredecim*

Os livros XI-XIII (aproximadamente pelo ano 400), que aparecem como novo comentário ao Génesis, intencionalmente alegórico e espiritual estão inseridos no relato de suas *Confessiones* e concentram-se mais na relação existencial entre os seres humanos e Deus¹¹⁸. É aqui que coloca verdadeiramente a sua experiência de ser criado e desenvolve seu pensamento sobre a criação como uma continuação natural da sua conversão no âmbito de um enfoque diferenciado do adotado nos comentários, dando-lhe uma dimensão filosófica e espiritual¹¹⁹. Ele mesmo o explica quando nas *Retractationum libri duo* refere a ordem e o contexto em que se insere na obra o relato sobre a criação:

Os treze livros de minhas Confissões louvam a justiça e a bondade de Deus tanto por minhas obras más como pelas boas, e movem para Ele o espírito e o coração dos homens. Pelo menos fizeram isso em mim quando as escrevi e continuam fazendo quando as leio (...). Tratam de mim desde o livro primeiro

experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere quid valerem; sed in Scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo quem sustinere non poteram labore conquievi».

¹¹⁶ *De gen. ad litt. imp.* 5, 21 (PL 34, 228): «Et fortasse quod quaerunt homines, quando Angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce, brevissime quidem, sed tamen convenientissime et decentissime».

¹¹⁷ *De gen. ad litt. imp.* 16, 62 (PL 34, 241): «Nonnulli autem putant ideo non repetitam similitudinem, neque dictum. Et fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem Dei, quia tunc tantummodo ad imaginem factus est: similitudo autem illi postea servabatur in resurrectione mortuorum: quasi possit esse imago aliqua, in qua similitudo non sit. Si enim omnino similis non est, procul dubio nec imago est. Verumtamen ut non sola ratione id agere videamur, et auctoritas Iacobi apostoli adhibenda est, qui cum de lingua hominis loqueretur, ait: In ipsa benedicimus Deum, et in ipsa maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt».

¹¹⁸ Cf. POLLMANN, Karla. «*San Agustín, el libro de Génesis y sus controversias*», op. cit., pp. 48-49.

¹¹⁹ Cf. VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op.cit., p. 67.

até ao décimo; nos três restantes tratam das Sagradas Escrituras desde aquelas palavras: *No Princípio Deus criou o céu e a terra*, até o descanso sabático¹²⁰.

Dentre as passagens da Escritura que mais chamam a atenção de Agostinho está exatamente os três primeiros versículos do Génesis; é nas *Confessiones* que encontramos uma justificativa para esse interesse, ligado às questões essenciais acerca da natureza de Deus, da origem do mal, do eterno confronto entre os dois princípios defendido pelos maniqueus¹²¹.

1.3.4 *De genesi ad litteram libri duodecim*

O tratado *De genesi ad litteram libri duodecim*, obra da maturidade intelectual e espiritual de Agostinho, teve um longo período de gestação e pode ser considerada uma espécie de *Summa* sobre a questão¹²², marcando uma nova orientação exegética direcionada para o estudo da autenticidade dos fatos sublinhando que a criação é um acontecimento real¹²³. Depois dele não abordará mais em detalhes o relato dos primeiros versículos do Génesis, a não ser no livro XI de *De civitate Dei* onde retoma algumas questões já contempladas aqui e acrescenta poucas novidades expressas no momento¹²⁴. Estima-se que tenha sido escrito ao longo de quase

¹²⁰ *Retract.* II, 6. 1 (PL 32, 632): «Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur (...). A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: In principio fecit Deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem».

¹²¹ *Conf.* III, VII. 12 (CCL 27, p. 33): «Nesciebam enim aliud, vere quod est, et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaerent, unde malum et utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus. Quibus rerum ignarus perturbabar et recedens a veritate ire in eam mihi videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est. Quod unde viderem, cuius videre usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phantasma? Et non noveram Deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum nec cui esse moles esset, quia moles in parte minor est quam in toto suo, et si infinita sit, minor est in aliqua parte certo spatio definita quam per infinitum et non est tota ubique sicut spiritus, sicut Deus. Et quid in nobis esset, secundum quod essemus, et recte in Scriptura diceremur ad imaginem Dei, prorsus ignorabam».

¹²² Cf. VANNIER, Anne-Marie. «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, op.cit., p. 88.

¹²³ Cf. VANNIER, Anne-Marie. *Augustin et la création*, op.cit., p. 353 ; *De gen. ad litt.* VIII, 1, 2 (CSEL 28/1 p. 229): «Narratio quippe in his libris non genere locutionis figuratarum rerum est sicut in Cantico canticorum, sed omnino gestarum est sicut in Regnorum libris et huiusmodi ceteris».

¹²⁴ Podemos encontrar um certo número de questões em comum nesses dois textos quando consideramos a natureza dos seis dias da criação (*De civ. Dei.* XI, VII. CSEL 40/1, p. 520-521), o lugar dos anjos no relato da criação (*De civ. Dei.* XI, IX. CSEL 40/1, pp. 522-525) e o momento da sua criação (*De civ. Dei.* XI, XXXII. CSEL 40/1, pp. 560-561). Para o especificamente considerado uma novidade podemos assinalar «L'idée d'un avant de la création est écartée en raison de la difficulté de concevoir l'âme comme coéternelle à Dieu (Ch.4), ou des espaces infinis

dezesesseis anos, entre 400 e 415. Temos aqui, a fonte mais trabalhada e acabada da interpretação agostiniana acerca do relato bíblico da criação¹²⁵. Está composto por 12 Livros e 329 capítulos, onde são apresentados os comentários acerca de Gn 1,1-3,24 como um prolongamento do seu projeto de alcançar o sentido da criação e de compreender a origem do mundo e dos seres¹²⁶. Podem ser assim esquematizados:

Livro		Tradição sacerdotal	Versículos
A. Primeiro relato (Livros I – IV)			
I – 21 capítulos	Estado inicial do mundo e criação no 1º dia	Gn 1,1 - 2,4 a	1,1-5
II – 18 capítulos	Criação no 2º, 3º e 4º dias		1,6 -19
III – 24 capítulos	Criação no 5º e 6º dias		1,20 – 31
IV – 35 capítulos	O repouso de Deus no 7º dia		2,1 - 3
B. Transição - Livro V			
23 capítulos	Sentido e distinção dos dois relatos Teoria das razões causais	Tradição Yahvista Gn 2,4b – 3,24	2,4 - 7
C. Segundo relato (Livros VI – XII)			
VI – 29 capítulos	A criação do corpo do homem		2,7 ^a
VII – 28 capítulos	A criação da alma do homem		2,7b
VIII – 27 capítulos	O homem no paraíso Digressão sobre o governo do mundo		2,8 – 17
IX -19 capítulos	O nome imposto aos animais e criação da mulher		2,18 – 24
(X) -26 capítulos	Tratado sobre a origem da alma humana		

corrélatifs au temps infini (ch.5). Augustin s’interroge longuement à propos de l’égalité en béatitude des anges bons et des anges mauvais (ch.11-13); il hésite à choisir entre les hypothèses qu’il énonce à ce propos et ce n’est qu’à la fin de sa vie, en 427, dans le *De correptione et gratia* (10,27) qu’il admettra que les mauvais anges ont été créés dans une béatitude égale à celle des bons mais l’ont ensuite perdue par leur libe arbitre» (SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op.cit., p. 171).

¹²⁵ Teve seu início pelo ano 400 e trabalha-o durante muito tempo como refere na *Ep.* 143, 4 (que data do ano 412: «Hinc est quod periculosissimarum quaestionum libros, de Genesi scilicet, et de Trinitate, diutius teneo quam vultis et fertis; ut si non potuerint nisi habere aliqua quae merito reprehendantur, saltem pauciora sint quam esse possent, si praecipiti festinatione inconsultius ederentur»); em 414 o tem praticamente acabado (*Ep.* 159, 2: «In duodecimo autem libro eorum quos de Genesi scripsi, versatur haec quaestio vehementer, et ex multis rerum expertarum atque credibiliter auditarum exemplis disputatio illa silvescit. Quid in ea potuerimus vel effecerimus, cum legeris, iudicabis; si tamen Dominus dignabitur donare ut eos mihi libros, quantum possum congruenter emendatos, iam liceat edere, et multorum fratrum expectationem non iam longa disputatione suspendere»), ainda que em 415 não o tenha publicado ainda (*Ep.* 162,2. PL 33: «Facile autem fuit hanc excusationem, ut arbitror, non iniquam, litteris inditam tibi remittere; respondere autem inquisitionibus tuis non ita facile est: et puto in ipsis opusculis quae me nunc intentissimum detinent, non defutura quaedam loca, ubi haec ipsa expediam quae requiris, si Dominus faverit. Iam etiam ex iis quaestionibus quas modo misisti, multa soluta sunt in eis libris quos nondum edidi, sive de Trinitate, sive de Genesi»), o que deve ter sido feito pouco tempo depois.

¹²⁶ «Faz com que eu ouça e compreenda como no princípio fizeste o céu e a terra» (*Conf.* XI, III, 5. CCL 27, p. 196: «Audiam et intelligam quomodo in principio fecisti caelum et terram»); «Mas de que modo fizeste o céu e a terra e qual foi a máquina da tua ação criadora tão grandiosa? (*Conf.* XI, V, 7. CCL 27, p. 201: «Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae?»).

Talvez a melhor maneira de apresentá-lo seja dando a palavra ao próprio autor, como detentor do seu sentido vital cuja expressão não pode ser apagada. Nele é como se fluísse, livre e espontaneamente, aquele movimento de criação que o fez trabalhar durante tantos anos, por mais avisado que estivesse do alcance que abria necessariamente até mesmo naquilo que deixasse de dizer. Ei-lo, então:

Pelo mesmo tempo escrevi doze livros comentando o Génesis desde o princípio até que Adão foi expulso do paraíso e foi posta uma espada de fogo à entrada dele para custodiar o caminho da árvore da vida. Tendo completado onze livros até esta passagem, acrescentei o duodécimo, no qual com mais diligência e detalhe se discorre sobre o paraíso. O título destes doze livros é *Comentário Literal ao Génesis*, quer dizer, que nele se explica seu conteúdo não alegoricamente, mas ao pé da letra, conforme se realizaram os fatos. Nesta obra se perguntam muito mais coisas do que as que se dão por encontradas; e das que dão por achadas se afirma muito poucas. As outras que se expõem, trata-se de como ainda se hão de investigar¹²⁷.

Procuraremos seguir o movimento lógico do pensamento de Agostinho, ávido por adentrar-se no mistério do homem, na busca de compreensão do seu espaço no conjunto da obra da criação. Com efeito, imerso na contingência nossa de cada dia, caracterizado pela temporalidade que o limita ao circunscrevê-lo no mundo, o homem do Hiponense parece alcançar uma e outra vez, as fronteiras entre o carnal e o espiritual, entre o que é especificamente material e o componente espiritual que faz parte da sua constituição.

Parece-nos imprescindível para a compreensão do *De genesi ad litteram* situar o que Agostinho entende por sentido literal: «Nestes livros, o relato não põe em relevo o gênero literário onde as coisas são ditas figuradamente, como no Cântico dos Cânticos, mas relatam os fatos que foram realmente passados, como no Livro dos Reis e outros livros históricos»¹²⁸. O sentido figurado no *De genesi ad litteram* é, antes de tudo, senão exclusivamente, uma leitura

¹²⁷ *Retract.* II, 24, 1 (PL 32, 641): «Per idem tempus De Genesi libros duodecim scripsi, ab exordio donec de paradiso dimissus est Adam, et flammea romphaea posita est custodire viam ligni vitae. Cum autem ad hoc usque undecim libri peracti essent, duodecimum addidi, in quo diligentius de paradiso disputatum est. Titulus eorum librorum inscribitur: *De Genesi ad litteram*, id est non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem. In quo opere plura quaesita quam inventa sunt, et eorum quae inventa sunt pauciora firmata, cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint».

¹²⁸ *De gen. ad litt.* VIII, 1,2 (CSEL 28/1 p. 229): «Narratio quippe in his libris non genere locutionis figuratarum rerum est sicut in Cantico canticorum, sed omnino gestarum est sicut in Regnorum libris et huiusmodi ceteris».

do Antigo Testamento à luz do Novo Testamento; é a interpretação da História do povo judeu como prefiguração e como sinal daquilo que se revelou e cumpriu no seio do mistério de Cristo presente na Igreja.

Para Karla Pollmann, a noção agostiniana de ‘literalidade’ pode não ser evidente para o leitor moderno e abrange a explicação daquilo que realmente aconteceu¹²⁹. Será mesmo possível dizer algo? A linguagem, aqui como além, parece sempre impotente diante do desafio de estabelecer uma mediação perfeita entre o que se diz e a verdade que se coloca quando se pensa e fala de algo que ocorre pela primeira vez. Tudo o que se circunscreve no âmbito da palavra, como expressão de algo que pretende significar, exige uma interpretação para que alcance o seu significado pleno; e esta se encontra sempre sujeita a uma crítica como escolha racional entre muitos sentidos possíveis que podem existir¹³⁰. Mas isto não quer dizer que tenhamos que renunciar à perfeita compreensão do sentido literal, com tudo o que encerra de adequação e verdade dos fatos. Agostinho parece mesmo manter a ideia de que onde não for possível encontrar o sentido literal, a nossa interpretação pode procurar um apoio no sentido alegórico; mesmo que deixe clara a sua pretensão de que «todas as coisas fossem entendidas a partir de um princípio em sentido próprio e não figurado»¹³¹. E será esta a diretriz ao escrever o *De genesi ad litteram*, além de combinar os intentos exegéticos dos comentários anteriores que tratam do mesmo tema.

Mesmo que tenhamos presente que essa era uma preocupação antiga de Agostinho, que tenha havido uma tentativa anterior de trabalhar uma obra em que o sentido literal fosse o foco

¹²⁹ Cfr. POLLMANN, Karla. «*San Agustín, el libro de Génesis y sus controversias*», op.cit., p. 50: «Según Agustín, el significado literal de un texto explora o explica fielmente lo que realmente sucedió (I, 1. 1). Ahora bien, debido a la cualidad específica de la narrativa de los primeros capítulos del Génesis, que relata algo que ocurre por primera vez, el verdadero sentido “literal” es a veces el espiritual (VIII, 1. 2). Es más, el paraíso, por ejemplo, es una realidad literal y espiritual porque, como ya se ha dicho, en principio la Biblia puede tener un significado literal y otro figurativo (VIII, 1. 1); de esta manera, la pluralidad de sentidos permite una pluralidad de lecturas. En IV. 28. 45 el sentido ‘literal’ aparece simplemente como el verdadero sentido de las Escrituras: por ejemplo, la «luz» mencionada en Gen. 1: 3-4 no es ni material ni metafórica, sino espiritual, de tal forma que el entendimiento espiritual de ésta es la verdadera comprensión del texto y, por tanto, la lectura ‘literal’ apropiada. A veces, ‘literal’ significa simplemente lo que es obvio para todo el mundo mediante el testimonio de los sentidos».

¹³⁰ Assim, é importante ter em conta que mesmo segundo a letra e a história, a Escritura requer uma interpretação. Segundo *De doct. chr.* I, II, 2 essa interpretação consiste em discernir quais são os *res* que indicam os *verba*; o que poderíamos entender como a relação na passagem das palavras e das frases para as realidades e verdades que elas expressam, segundo A. SOLIGNAC. Havendo diversos significados plausíveis, será necessário um conhecimento mínimo do sentido que expire para que seja feita, com precisão, uma escolha racional. Santo Agostinho mostra, porém, que ela está submetida a um certo número de leis que encontramos indicadas ainda no Livro I do *De genesi ad litteram* (I, XIX, 38-XXI, 41; CSEL 28/1 pp. 27-31) no contexto preciso da criação da luz (cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*», op. cit., pp. 575-580).

¹³¹ *De gen. ad litt.* VIII, 2, 5 (CSEL 28/1 p. 235): «Memor tamen quid maxime uoluerim nec potuerim, ut non figurate sed proprie primitus cuncta inteUegerentur». Cf. POLLMANN, Karla. «*San Agustín, el libro de Génesis y sus controversias*», op. cit., p. 51.

das explicações, não deixa de causar estranheza que tenha decidido empreender mais um comentário com este fim específico. É um fato que bem antes dele, Ambrósio e Basílio já tinham escrito as suas obras sobre os seis dias da criação, nas quais é patente o esforço por apresentar as suas explicações sobre o Génesis também de maneira literal, muito embora possam ter assumido orientações diversas, uma ou outra vez¹³². É sabido que os interesses imediatos, tanto de Ambrósio como de Basílio, não remetem a uma interpretação sistemática do relato da criação que tenha como foco principal a apresentação da maneira cristã de entender o processo de criação enquanto tal. Interessava-lhes, antes, a preocupação com a instrução e edificação dos fiéis, e é com este intuito que utilizam alguns aspectos ligados à leitura literal do texto bíblico.

Mesmo mostrando as influências desses autores e de outros que trataram o texto bíblico da criação antes dele¹³³, Agostinho vai além e faz um novo comentário, capaz de mostrar a

¹³² «Ambrosio, con los ojos puestos en su audiencia, se concentra en parafrasear el contenido bíblico e ironizar sobre contradicciones superficiales, alguna vez también tomando en cuenta opiniones divergentes en algunos temas. Pero Ambrosio evita una discusión filosófica o teológica más profunda, para pasar a las explicaciones botánicas y zoológicas de las criaturas que menciona. Dedicaba bastante espacio a las lecciones que los humanos podemos aprender de la observación cuidadosa de la naturaleza. Así, ofrece una explicación moralista no del texto del Génesis directamente, sino del significado moral de los animales creados a los que el Génesis menciona. Ambrosio refuerza esto con una afirmación general (*Hex. 6. 2. 3*): No podemos conocernos plenamente, a menos que primero conozcamos la naturaleza animal» (POLLMANN, Karla. «*El antiguo pensamiento cristiano en la actualidad*», op. cit., p. 175).

¹³³ Podemos assinalar a influência de Filon de Alexandria, que sempre tem que ser lembrado quando se coloca no contexto dos primeiros séculos do cristianismo, as várias tentativas de articulação entre a cosmologia grega e o pensamento bíblico ligado à concepção judaica e cristã. Caso não possamos afirmar uma influência direta de Filon sobre Agostinho, através do conhecimento de alguma de suas obras, não é demais supor um acercamento indireto através, tanto da pregação de Ambrósio quanto da *Quaestiones in Genesim*, traduzidas no séc. IV e utilizadas por Agostinho em *Contra Faustum* (XII, 8-44) e no *De genesi ad litteram*. Igualmente Orígenes, tem sua influência indireta manifesta na formação da interpretação de Agostinho sobre a criação, mesmo que em menor intensidade. Sabemos que faz uso da essência de sua interpretação alegórica, o papel dos anjos e a interpretação dos dias da criação (Cfr. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» *chez S. Augustin*, op.cit., pp. 68-70). Acredita-se que, tanto Ambrósio quanto Agostinho, teve conhecimento dos sermões de Basílio através da tradução latina de Eustáquio, geralmente datada de 400, enquanto as Homilias tinham sido pronunciadas por Basílio em 378 e amplamente difundidas pela tradição oral. Essas homilias tiveram um papel importante no desenvolvimento da noção agostiniana de criação pela sua forte posição a favor de uma interpretação literal do texto bíblico e oposição a Orígenes. Mesmo assim, vemos que Agostinho afasta-se de Basílio na apreciação dos dias da criação e do conhecimento angélico (Cf. POLLMANN, Karla. «*Exégesis: la historia de nunca acabar*», op.cit., p. 65; VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» *chez S. Augustin*, op.cit., p. 71). No entender de D. KR PAN «El metropolitano de Milán San Ambrosio las leyó complacido ya su vez pronunció otras tantas sobre el mismo tema. San Jerónimo las leía y admiraba, Eustacio las tradujo al latín, San Agustín las cita en sus sermones, Casiodoro las hacía leer y meditar por sus monjes, San Isidoro de Sevilla se refiere a ellas con admiración, Santo Tomás de Aquino las cita repetidas veces» (KR PAN, Domingo. *Homilias de San Basilio Magno sobre los Seis Días de la Creación*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Teología 64 (1994): Tomo XXXI). Para A. Solignac é difícil comparar a exegese de Agostinho à dos Padres que o precederam; e é de Orígenes que mais se aproxima. Pelo estudo preciso do *De genesi ad litteram* pode-se alcançar o conhecimento que tinha da obra do doutor de Alexandria, além da semelhança da fonte platônica que os tinha formado a ambos (SOLIGNAC, Aimé. «*Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*», op. cit., p. 171). A influência de Basílio e Gregório Nazianzeno em Agostinho foi trabalhada e apresentada em forma de breve resenha com a exposição de textos nos quais Agostinho faz

gênese de seu pensamento acerca dos três primeiros capítulos da Bíblia, em consonância com o direcionamento cristão sem esquecer o uso de uma forma de rigor intelectual e crítico impressionante. Muitas vezes a sua originalidade pode ser constatada, acima de tudo, pela síntese pessoal que consegue desenvolver e que o distingue de todos os intérpretes e comentadores do texto sagrado. Algumas consequências podem ser notadas, frutos desse empenho e interesse de Agostinho durante toda a sua vida, como assinala Karla Pollmann, ao recordar o lugar central que o relato da criação alcança na teologia cristã no ocidente depois de Agostinho, além da apropriação por parte de intelectuais dos mais diversos segmentos de passagens do seu comentário literal¹³⁴.

referência a esses Padres gregos por J. Leinhard de forma bastante esclarecedora (cf. LEINHARD, Joseph T. *Agustín de Hipona, Basilio de Cesárea y Gregorio Nacianceno*. Madrid: AVGVSTINVS (2008), pp. 127-140).

¹³⁴ «Algunos ejemplos de ese uso de Agustín podrían ser, en el campo teológico, trabajos tan diversos como los de John R. Schneider, ex-catedrático del Calvin Collegey Alister McGrath, catedrático de teología en el King's College de Londres, en sus Conferencias Gifford (2009), y en el campo científico el maravilloso libro de Ian Hutchinson, catedrático de ciencia nuclear e ingeniería en el Massachusetts Institute of Technology, intitulado *Monopolizing Knowledge*. En el capítulo 9. 3 Hutchinson se refiere a la insistencia de Agustín (*Gn. Litt.* I. 19. 38) en que la exégesis bíblica nunca acaba y que puede haber otros individuos que pueden encontrar una explicación mejor» (POLLMANN, Karla. *El antiguo pensamiento cristiano en la actualidad*. op.cit., p. 176).

CAPÍTULO II

PRINCÍPIO

Evocar o «tempo» do Princípio envolve questões tão antigas quanto a própria humanidade, tratadas no âmbito de especulações de filósofos e cientistas que não cessam de investigar acerca da única verdadeira questão que esconde o segredo da nossa origem. Lançar uma luz sobre a origem acarreta um esclarecimento acerca da história, do curso dos tempos desde a sua constituição até o presente. Que implicações podem ser encontradas na nossa experiência de mundo hoje advindas de semelhante questionamento? Estamos diante de uma questão que parece conduzir à narração do Génesis na tentativa de encontrar aí algumas diretrizes básicas que possam ajudar na compreensão de todo o edifício do conhecimento hoje acerca das origens. Isto aponta para o privilégio que Santo Agostinho atribui ao relato bíblico da criação tal como aparece no livro do Génesis e que revela uma estrutura que lhe é peculiar. É necessário problematizar a formulação inscrita no seu comentário para acentuar a dimensão filosófica presente na sua reflexão, como eixo para a compreensão de toda a problemática que envolve as especulações acerca das origens e do sentido de tudo.

2.1. *In principio* na interpretação de Agostinho de Hipona

É um fato que Agostinho não desenvolve uma reflexão sobre o *Princípio* enquanto tal, mas insere a sua conceção no âmbito da polémica antimaniquéia, mantendo o termo presente no relato do Génesis, limitando-se a precisar sua significação¹³⁵. Sua abordagem, levando em conta esse contexto e sua referência à Escritura Sagrada, abrangerá primeiramente os dois textos principais onde aparece *In Principio*: no relato de Gn 1 e no prólogo do Evangelho de João¹³⁶. Não podemos esperar encontrar aqui um tratado filosófico capaz de explicitar os sentidos ocultos no conceito de *Princípio*; aliás, nem era essa a intenção de Agostinho. Mas podemos

¹³⁵ VANNIER, Anne-Marie. «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, op.cit., p. 57.

¹³⁶ *De gen. contr. Manich.* I, 2, 3 (PL 34, 175); Cf. *Sermo* I, 2 (PL 38, 23-26).

encontrar profundos esclarecimentos capazes de fazer resplandecer sempre mais os arcanos mistérios daquele tempo, «sem tempo», do Princípio.

Como leitor assíduo de Gn 1,1-2,4a, não passou despercebido a Agostinho a expressão usada pelo autor sagrado para iniciar o relato da criação: *No princípio*¹³⁷. Aqui parece evidenciada mais que uma simples indicação cronológica de um tempo que ultrapassa a compreensão natural perpassada pela dimensão contingente prestes a nascer. Outros textos revelam alguns aspetos desse *princípio* da criação com suas variantes apontando para um processo que adentra a eternidade, presente em Deus. Mesmo que possamos entender, com alguns autores, a primeira frase do texto como uma sentença introdutória ao que está colocado a seguir e passível de outras formulações, a tradução: “No princípio Deus criou...”, também é gramaticalmente correta, sendo atestada por versões antigas, e afirma inequivocamente uma verdade exposta em outros textos bíblicos proclamando que enquanto Deus não falou, não existiu nada do que há no universo¹³⁸.

Para Agostinho parece clara a natureza dessa Palavra para a qual dizer não constitui falar com sons ou falar no tempo, mas antes de tudo o fazer e o dizer eterno de Deus quando o significado está contido na Palavra que o expressa, como a Sabedoria e a Verdade mesma¹³⁹. A Palavra, presente no Princípio, não é temporal, mas constitui o eterno dizer do Pai, o seu Verbo, onde estão presentes as razões eternas e imutáveis da criação ainda não manifestada:

Lembremo-nos antes de tudo, pois já dissemos muitas coisas, que Deus não executa suas obras mediante movimentos temporais de seu espírito ou de seu corpo, como as executa o homem ou o anjo, mas pela eterna e incomutável e

¹³⁷ «No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, e as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: Haja luz! E houve luz» (Gn 1, 1-3). «Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: In principio fecit Deus coelum et terram?» (*De gen. ad litt.* I, I, 2. CSEL 28/1, p. 4). «Audiam et intelligam quomodo in principio fecisti caelum et terram» (*Conf.* XI, III, 5. CCL 27, p. 196).

¹³⁸ Por exemplo, Hb 11,3. Cf. KIDNER, Derek. *Genesis: introdução e comentário*. Tradução: Odayr Olivetti. São Paulo, SP: Edições Vida Nova, 2001, pp. 41-42.

¹³⁹ *De gen. ad litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 7): «Neque sono uocis neque cogitatione tempora sonorum uolente, sed coaeterna sibi luce a se genitae Sapientiae...»; *Sermo* 117, 2. 3 (PL 38, 662): «Non modo, fratres, tractamus, quomodo possit intellegi quod dictum est. In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Ineffabiliter potest intellegi; non verbis hominis fit ut intellegatur. Verbum Dei tractamus, et dicimus quare non intellegatur. Non nunc dicimus ut intellegatur, sed dicimus quid impediatur ne intellegatur. Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum; forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint. Si dicis quia omnia in illo sunt, non mentiris. Dictum est enim ipsum Verbum Sapientia Dei; habemus autem scriptum: Omnia in Sapientia fecisti». Cf. *In Ioann.* 1, 8 (PL 35, 1384).

permanente razão de seu verbo coeterno com ele, e por um certo calor, se assim posso falar, de seu santo Espírito igualmente coeterno¹⁴⁰.

Antes de todas as coisas serem criadas, existia já, em Deus, o conhecimento de todas elas, no seu Verbo, por meio do qual as coisas poderão chegar a ser e, de fato, serão no seu devido tempo¹⁴¹. Não, porém, à maneira humana de falar e de ser, implicando sempre um *antes* ou um *depois*, mas determinando o que seriam sem estarem elas mesmas no tempo, ou sujeitas a ele, ainda¹⁴². Podemos encontrar o mesmo raciocínio expresso nas *Confessionum libri tredecim*, texto redigido pouco tempo antes deste que estamos a comentar.

Assim nos chamas, pois, a compreender o Verbo, Deus junto de ti que és Deus, o qual sempiternamente é dito e no qual sempiternamente são ditas todas as coisas. Com efeito, não se acaba o que estava a ser dito, e diz-se outra coisa, para que todas as coisas possam ser ditas, mas todas simultânea e sempiternamente: se assim não fosse, já existiria tempo e mudança e não verdadeira eternidade nem verdadeira imortalidade. Isto, sei eu, ó meu Deus, e dou-te graças. Sei, confesso-te, Senhor, e comigo sabe e te bendiz todo aquele que é não ingrato para com a Verdade infalível. Sabemos, Senhor, sabemos que na medida em que cada coisa não é o que era e passa a ser o que não era, nessa mesma medida morre e nasce. Nada, pois, do teu Verbo, antecede e sucede, porque ele é verdadeiramente imortal e eterno. E, por isso, no Verbo, que é coeterno contigo, dizes simultânea e sempiternamente todas as coisas que dizes, e faz-se tudo o que dizes que se faça; nem fazes de outro modo que não seja dizendo: e, todavia, não são feitas simultânea e sempiternamente todas as coisas que fazes dizendo¹⁴³.

¹⁴⁰ *De gen. ad litt.* I, XVIII, 36 (CSEL 28/1, p. 26): «Sed ante omnia meminerimus, unde iam multa diximus, non temporalibus quasi animi sui aut corporis motibus operari Deum, sicut operatur homo vel angelus, sed aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi uerbi sui, et quodam, ut ita dixerim, fotu pariter coaeterni sancti Spiritus sui».

¹⁴¹ *De gen. ad litt.* V, XIV, 31 (CSEL 28/1, p. 157): «Quia omnia quae per ipsum facta sunt, nouerat antequam fierent»; *In Ioann.* 110, 6 (PL 35, 1995): «Quapropter incomprehensibilis est dilectio qua diligit Deus, neque mutabilis. Non enim ex quo ei reconciliam sumus per sanguinem Filii eius, nos coepit diligere; sed ante mundi constitutionem dilexit nos, ut cum eius Unigénito etiam nos filii eius essemus, priusquam omnino aliquid essemus».

¹⁴² *De gen. ad litt.* I, II, 6 (CSEL 28/1, p. 6): «Quid ergo dicemus? An id quod intellegitur in sono uocis, cum dicitur: fiat lux, non autem ipse corporeus sonus, hoc bene intellegitur esse uox Dei? Et utrum hoc ipsum ad naturam pertineat uerbi eius, de quo dicitur: In principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum? Cum enim de illo dicitur: omnia per ipsum facta sunt, satis ostenditur et lux per ipsum facta, cum dixit Deus: fiat lux. Quod si ita est, aeternum est quod dixit Deus: fiat lux; quia uerbum Dei Deus apud Deum, filius unicus Dei, patri coaeternus est, quamuis Deo hoc in aeterno uerbo dicente creatura temporalis facta sit. Cum enim uerba sint temporis, cum dicimus: quando, et aliquando; aeternum tamen est in uerbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit quando fieri debuisse in illo uerbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud uerbum aeternum est».

¹⁴³ *Conf.* XI, VII, 9 (CCL 27, p. 247): «Vocas itaque nos ad intellegendum uerbum, deum apud te deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia; alioquin iam tempus et mutatio et non uera aeternitas nec uera immortalitas. Hoc noui, deus meus, et gratias ago. Noui, confiteor tibi, domine, mecumque nouit et benedicit te

Assim, podemos dizer, com Agostinho, que Deus conhecia as coisas nas suas ideias antes de criá-las e se Deus não as tivesse conhecido antes, não poderiam existir no tempo¹⁴⁴; isso é decorrente da sua conceção acerca da ciência de Deus, tão diferente da nossa que não exige semelhança entre ser, conhecer e fazer. O entendimento do hiponense passa pela compreensão da ciência de Deus como sua sabedoria; esta como sendo sua essência e substância. Na maravilhosa simplicidade da sua natureza, perfeita e eterna, não se diferenciam saber e ser; ciência e existência se identificam substancialmente¹⁴⁵. Acrescido a isso pode ser lembrado que, se Deus não as tivesse mantido, tornando esse conhecimento continuado, teríamos o cessar de tudo e... Deus só, outra vez¹⁴⁶. Como escreve Agostinho,

O poder do Criador e a virtude do Omnipotente e do Mantenedor é causa da subsistência de toda a criatura. Esta virtude, se alguma vez cessar no governo das coisas que foram criadas, no mesmo instante desaparecerão suas espécies e toda a natureza ficará destruída. Pois ele não atua como o construtor de casas, que se ausenta depois de erguê-las e cessando ele no trabalho e se ausentando, sua obra permanece. Por isso, o mundo não poderia continuar apenas num abrir e fechar de olhos, se Deus lhe retirasse o governo¹⁴⁷.

quisquis ingratus non est certae ueritati. Nouimus, domine, nouimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quidquam uerbi tui cedit atque succedit, quoniam uere immortale atque aeternum est. Et ideo uerbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis; nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis».

¹⁴⁴ *De civ. Dei* XI, X, 3. CSEL 40/1, p. 528: «Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset». *De trin* XV, 13, 22 (CCL 50A, p. 493): «Uniuersas autem creaturas suas et spiritales et corporales non quia sunt ideo nouit, sed ideo sunt quia nouit. Non enim nesciuit quae fuerat creaturus. quia ergo sciuit creauit, non quia creauit sciuit. Nec aliter ea sciuit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis exsistentibus sicut oportebat et quando oportebat illa mansit ut erat».

¹⁴⁵ *De trin* XV, 13, 22 (CCL 50A, p. 493): «Longe est igitur huic scientiae scientia nostra dissimilis. Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere».

¹⁴⁶ *De gen. ad litt.* V, 20 (CSEL 28/1, p. 163): «...sic ergo credamus uel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant». Cf. *LA* II, XX, 54 (CCL 29, p. 273).

¹⁴⁷ *De gen. ad litt.* IV, XII, 22 (CSEL 28/1, p. 108): «Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis uirtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae uirtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor aedium cum fabricauerit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus uel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit». É necessário ter em mente o significado que a noção de participação neoplatônica assumiu em Agostinho. Aqui a participação é por criação, por produção total *ex nihilo* do ser, excluindo toda emanção; e somente Deus é capaz dessa causalidade perfeita. E é esta necessidade da criação ou ação eficiente divina, que tira o ser do nada, que implica a ideia de uma criação continuada dessa dita ação: a conservação divina. Com efeito, se não é sua a existência própria, mas foi recebida, o ser das coisas necessita ser conservado e mantido

Essas ideias exemplares, porém, não estavam obrigadas a se tornarem realidade pelo simples fato de estarem na mente divina, no Princípio; elas poderiam permanecer como simples possíveis. Eternas como Deus mesmo, já que sem nascer nem morrer, elas são modelos de tudo que nasce e morre¹⁴⁸, consubstanciais a Deus, não criadas, nem feitas, mas engendradas e nascidas dele, forma não formada de tudo o que havia de ser formado, aparecem como protótipo de todo o criado¹⁴⁹.

Ao perguntar, no *De genesi ad litteram*¹⁵⁰, como devem ser entendidas aquelas palavras primeiras: “*princípio*”, “*céu e terra*”, Agostinho, excluindo todo sentido alegórico, interroga acerca do que significa: «No princípio, Deus criou o céu e a terra?». Apresenta aqui três interpretações: princípio do tempo; primeiro lugar; no princípio que é o Verbo¹⁵¹. Podemos

continuamente nela (Cf. DERISI, Octavio N. *Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín*. Madrid: Sapientia, 34 (2004), p. 275). John Peter Kenney explicita bem essas diferenças e afirma que não se trata mesmo de um cristianismo rebatizado nem de um platonismo cristão. Para o autor, mesmo não havendo dúvida acerca da leitura, por parte de Agostinho, de alguns tratados traduzidos da escola de Plotino, é certo que fundamentalmente o platonismo pagão e o cristianismo católico eram de fato distintos. O que Agostinho faz é articular aspetos do cristianismo através do prisma platônico (Cf. KENNEY, John Peter. *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*. Oxford: University Press, 2014, p. 11).

¹⁴⁸ *De Div. Quaest.* 83, q 46, 2 (PL 40, 30): «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit»; *De gen. ad litt.* V, XV, 33 (CSEL 28/1, p. 158): «Sed etiam si hoc legamus et intellegamus: Quod factum est, in illo vita est; manet ista sententia, ut id quod per ipsum factum est, vita esse in illo intellegatur, in qua vita vidit omnia, quando fecit; et sicut vidit, ita fecit: non praeter seipsum videns, sed in seipso ita enumeravit omnia quae fecit. Nec alia visio ipsius et Patris, sed una, sicut una substantia».

¹⁴⁹ Cf. MALDONADO, Juan Higuera. *Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico*. Madrid: La Ciudad de Dios. Vol. CC (1987), pp. 233-264. Ver *De gen. ad litt.* II, VIII, 16 (CSEL 28/1, p. 43).

¹⁵⁰ *De gen. ad litt.* I, I, 2 (CSEL 28/1, p. 4): «Si ergo utroque modo illa scriptura scrutanda est, quomodo dictum est praeter allegoricam significationem: In principio fecit Deus coelum et terram? Vtrum in principio temporis; an quia primo omnium, an in principio, quod est uerbum Dei unigenitus Filius? Et quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operati mutabilia et temporalia? Et quid significetur nomine coeli et terrae? Vtrum spiritualis corporalisque creatura coeli et terrae uocabulum acceperit, an tantummodo corporalis: ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur, atque ita dixisse coelum et terram, ut omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem significare uoluerit? An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis uidelicet uita, sicut esse potest in se, non conuersa ad creatorem - tali enim conuersione formatur atque perficitur; si autem non conuertatur, informis est - corporalis autem si possit intellegi per priuationem omnis corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata, cum iam sunt species corporum, siue uisu, siue alio quolibet sensu corporis perceptibiles?».

¹⁵¹ Interessante o esclarecimento que podemos encontrar acerca desse sentido do termo *Princípio*: «Santo Agostinho considera que o termo *Princípio* admite uma aceção absoluta, eterna, e sem referente de origem, e uma outra, relativa precisamente àquela primeira (...) Assim, um primeiro sentido é sinónimo de exórdio ou começo temporal. Antes do começo temporal, do exórdio das criaturas como efeito da bondade divina e da vontade de Deus, não existia nada. A *creatio* divina é *de nihilo*. Todas as conjeturas e indagações acerca do que existia, ou fazia Deus antes da Criação, pródigas na crítica maniqueísta aos primeiros versículos de Génesis são, desde esta

constatar que a diferença entre os dois primeiros sentidos está evidenciada na consideração temporal do primeiro, diante de uma consideração apenas relativa à ordem dos acontecimentos, no segundo. Confrontado com outras obras vemos que os dois primeiros sentidos não estavam claramente apresentados nas *Confessionum libri tredecim*¹⁵²; o primeiro aparece já no *De genesi contra Manichaeos*¹⁵³ e no *De genesi ad litteram imperfectus*¹⁵⁴. Mas é no âmbito do *De genesi ad litteram* que a terceira hipótese, é escolhida por Agostinho sem, entretanto, excluir a validade das outras duas. É um procedimento usual aqui e não deixa de impressionar ver um Agostinho apresentando múltiplas hipóteses, cheio de hesitações, prolongando discussões e chegando a raras opções definitivas. Seja como for, estamos diante de uma consideração que merece ser destacada, quer pela profundidade das apropriações que estão envolvidas, quer pelo desfecho a que são conduzidas as suas preferências nos respectivos contextos¹⁵⁵ e, ainda, nas outras obras onde podemos igualmente encontrar essa mesma aceção¹⁵⁶.

Sabemos que não estamos aqui diante de uma interpretação original de Agostinho. A utilização neotestamentária aponta já para a apropriação da ideia de uma pré-existência do Cristo, sobretudo influenciada pelos escritos de João e Paulo¹⁵⁷, que podemos encontrar na

perspetiva, absolutamente desprovidas de sentido (...) O segundo sentido para a expressão *in principio* consiste em identificar o princípio com o Verbo, *per quem omnia facta sunt*. Esta interpretação é amplamente comentada pelo Hiponense e constitui o cerne da sua explicação para a relação entre Deus e o Mundo, entre tempo e Eternidade. Ela completa-se com a exegese agustiniana de Jo 8: 25, onde se lê: *principium, quia loquor vobis*. Por último, um terceiro sentido designa ordem ou sucessão, identificando a primeira das criaturas e referenciando, por conseguinte, a hierarquia ontológica» (OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, op. cit., pp. 454-455). Não podemos deixar de referir que Agostinho utiliza também o termo *principium* quando fala do Pai, sobretudo para destacar a primazia deste dentro das relações e geração trinitárias. Cf. *Ep.* 11 (PL 33, 76); *De trin.* V, 13, 14 (CCL 50, pp. 220-221); XV, 17, 29 (CCL 50A, p. 503); *De civ. Dei* XI, X. CSEL 40/1, p. 526). Cf. AYRES, Lewis. *Dios*. In: *Diccionario De San Agustín de FITZGERALD*, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001, pp. 395-410.

¹⁵² Cf. *Conf.* XII, XVII, 25 (CCL 27, p. 228); XX, 29 (CCL 27, p. 231); XXVIII, 39 (CCL 27, p. 237).

¹⁵³ Aqui vemos que apenas menciona a relação entre a criação *in principio* para relacioná-la à temporalidade, implicada na polémica com os maniqueus que perguntavam sobre a atividade de Deus *antes* de criar o mundo, evidenciando o debate acerca do princípio de todas as coisas e o modo de concebê-lo pelos cristãos e pelos seguidores de Mani. Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 2, 3 (PL 34, 175).

¹⁵⁴ Cf. *De gen. litt. imp.* III, 6-7 (PL 34, 223-224).

¹⁵⁵ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*», op.cit., pp. 581-582.

¹⁵⁶ Cf. *Conf.* XI, IX. 11 (CCL 27, p. 200); XI, VIII. 10 (CCL 27, p. 199); XII, XX. 29 (CCL 27, p. 231); XIII, II. 2 (CCL 27, p. 342-243); *De civ. Dei* X, XXIII, 24 (CSEL 40/1, pp. 484-485).

¹⁵⁷ «No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito» (Jo 1,1-3); «Eu te glorifiquei na terra, concluí a obra que me encarregaste de realizar. E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse» (Jo17, 5); «Ao Anjo da Igreja em Laodicéia, escreve: Assim fala o Amém, a Testemunha fiel e verdadeira, o Princípio da criação de Deus» (Ap 3, 14); «O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos, e o que nossas mãos apalparam do Verbo da vida — porque a Vida manifestou-se: nós a vimos e lhes damos testemunho e vos anunciamos a Vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu — o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo» (1Jo 1, 1-4); «Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis

interpretação de alguns padres anteriores e até contemporâneos de Agostinho¹⁵⁸. Mas é relevante acrescentar a característica da interpretação agostiniana evidenciada pela incorporação do texto de Jo 8,25¹⁵⁹ na sua interpretação do Verbo como *principium*¹⁶⁰, que o diferencia das demais interpretações do mesmo texto e da qual faz pelo menos quatro elaborações¹⁶¹. Com efeito, mesmo levando em consideração a utilização feita por Ambrósio e Eusébio de Cesareia¹⁶², que parecem relacionar a questão ao mistério de Cristo na sua encarnação, paixão, morte e ressurreição, com ênfase na sua vitória sobre a morte, podemos encontrar um diferencial importante na maneira de interpretar de Agostinho. O Verbo como princípio não implica aqui o conceito de um reinado de Cristo fundado na sua experiência de Verbo encarnado, influenciado, talvez pela polêmica ariana, muito bem conhecida por ele¹⁶³. O

e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste. Ele é a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito dos mortos, (tendo em tudo a primazia)» (Col 1, 15-18).

¹⁵⁸ Por exemplo, em Teófilo de Antioquia, Tertuliano (*Herm.* 19), Hilário (*Trin.* 12,40), Basílio (*Hexam.* 1, 5-7), Orígenes (*Hom. Gen.* 1, 1) e Ambrósio (*Hexam.* 1, 2, 5; 1, 4, 12-16). Cf. NAUTIN, P. «*Genèse 1,1-2, de Justin à Origène*», op.cit., pp. 61-93. Aqui vemos uma justificativa para essa interpretação já na adoção por parte dos judeus, nos primeiros séculos, da *arché* = *principium* como sabedoria de Deus (SI 103, 24; Pr 8, 22).

¹⁵⁹ «Diziam-lhe então: Quem és tu? Jesus lhes disse: O que vos digo, desde o começo» (Jo 8, 25). Santo Agostinho refere textualmente esta passagem quando reproduz assim a resposta de Jesus: «*Principium quia et loquor uobis*». A propósito deste texto, muito difícil e traduzido de diversos modos, é importante salientar que existe uma variante de tradução na Vulgata, hoje, gramaticalmente insustentável. Porém, a consideração de Cristo como *principium* porque fala aos homens, indica uma relação entre o Verbo como *princípio* na criação e a encarnação do Verbo que especifica o falar histórico do Cristo aos homens e justifica toda a interpretação posterior dada ao texto na tentativa de resposta à questão grega acerca dos fundamentos ontológicos do universo. Cf. LARSEN, B. Dalsgaard. *Cristo como princípio, según san Agustín (Ciudad de Dios 10, 23-24)*. Madrid: AVGVSTINVS, (1991), pp. 157-158.

¹⁶⁰ O que ocorre não só nos seus três *Comentários ao Génesis* e nas *Confissões*; mas em outras obras como *De fide et symb.* IX,18 (CSEL 41 pp.20-21) ; *De Trin* V, 13-14 (CCL 50, pp. 220-221); *De civ. Dei* XI, XXXII (CSEL 40/1, p.560); *C. adu. Leg.* 3,4 (PL 42, 605). Cf. LARSEN, B. Dalsgaard. *Cristo como princípio, según san Agustín (Ciudad de Dios 10, 23-24)*. Madrid: AVGVSTINVS, (1991), p.157.

¹⁶¹ *Conf.* XI, VIII.10 (CCL 27, p. 247); *De gen. ad litt.* I, 1,2 (CSEL 28/1, p. 4); *In Ioann.* 38,11 (PL 35, 1681); *De civ. Dei* X, XXIII, 24 (CSEL 40/1, pp. 484-485).

¹⁶² Cf. *In Ev. Luc.* 10,112; *De fide* 7,46 ss.

¹⁶³ Cf. LARSEN, B. Dalsgaard. *Cristo como princípio, según san Agustín (Ciudad de Dios 10, 23-24)*, op.cit., p. 159. Aqui podemos encontrar um reflexo da polêmica iniciada por volta de 320 que proclamava que somente o Pai era o verdadeiro Deus, inacessível e único; o Filho não era nem coeterno nem incriado, pois recebia vida e ser do Pai. Essa polêmica recebeu novo alento com as questões colocadas por Ario, presbítero da Igreja de Alexandria, e a veemente oposição de Atanásio, bispo, e desembocou na convocação para o Concílio de Nicéia em 325. Ario, para falar propriamente, não negava a divindade de Cristo, chegando mesmo a chamá-lo de «Deus forte» e «Deus pleno» (ARIO. *Epístola a Alexandre*, 2); mas afirmava ser blasfêmia pensar que ele era divino *por natureza*, tendo sido promovido por Deus ao *status* divino por sua obediência até à morte. Para Ario, Jesus abria o caminho para a salvação e transformação dos homens, tornados divinos; sem a mediação de Jesus humano, não haveria esperança para nós. Mas, onde estaria o mérito na sua vida, se ele fosse Deus *por natureza*? Onde poderíamos fundamentar a nossa imitação? Com efeito, para Ario, era através da consideração, da imitação, da vida de Jesus, filho obediente, criatura perfeita, que os homens poderiam ascender aos cumes da vida propriamente dita, na qual seriam «inalteráveis e imutáveis, perfeitas criaturas de Deus» (ARIO. *Epístola a Alexandre*, 6:2). Por outro lado, para Atanásio, a fragilidade da natureza, vinda do nada e caída de volta ao nada pelo pecado, era conhecida por Deus. «Deus via que toda natureza criada, se entregue a seus próprios princípios, estava em fluxo e sujeita a destruição. Para evitar isso, e impedir que o universo se desintegrasse de novo no nada, ele fez todas as coisas através de seu próprio *Logos* eterno e dotou a criação de ser» (ATANÁSIO. *Contra os infiéis*, 41). Só pela participação em Deus,

Verbo, em relação com Jo 8,25, é *principium* antes, como eterna inteligência que estava desde sempre junto do Pai e depois nos fala por meio do Evangelho¹⁶⁴. Como muito bem assinala Dalsgaard B. Larsen, «toda esta interpretação significa que Agostinho centra-se em Cristo como o único *principium* em sua *origem* com o Pai; na *criação*, como sabedoria e verbo de Deus; em sua *encarnação*, como verbo feito carne e em suas *palavras* sobre a terra»¹⁶⁵. Aqui se encontra a sede das ideias divinas e a causa exemplar de tudo o que seria criado no tempo¹⁶⁶.

Ao pensarmos nessa magnífica compreensão de Agostinho acerca do Verbo de Deus, salta à vista o elevado patamar reservado para a criatura, graças à prerrogativa que lhe é atribuída por viver em Deus desde toda a eternidade¹⁶⁷. Se tudo o que foi feito no tempo era anteriormente vida no Verbo, então havia um «ser», de cada criatura, que não era ainda uma «existência» distinta do Criador, mas que estaria presente nele como fonte de todas as coisas. Deus disse desde toda a eternidade tudo o que havia de criar, e assim, ao dizê-lo, nasceu da sua

o homem poderia evitar a aniquilação; o que seria impossível se o *Logos* fosse uma criatura vulnerável, podendo ele próprio recair no nada. Só aquele que criara o mundo poderia salvá-lo, o que indica, para Atanásio, que Jesus, o *Logos* feito carne, devia ser *da mesma natureza* do Pai (Cf. ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca no judaísmo, cristianismo e islamismo*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001, p. 116). Em Agostinho, conhecedor dessa problemática, a tônica parece incidir na consideração do Verbo eterno, que procede do Pai, como de seu Princípio, por via intelectual. Verbo pessoal realmente distinto, mas em tudo igual ao Pai. Trata-se de uma geração, que mesmo sem ser propriamente causada, supõe que a pessoa do filho, em tudo igual e sem nenhuma dependência procede do Pai. Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 2, 3 (PL 34, 175): «Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia. Dominus enim noster Iesus Christus, cum eum Iudaei interrogassent quis esset, respondit: Principium, quia et loquor vobis»; *Conf.* XI, VII. 9 (CCL 27, p. 247): «Non ergo quidquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat».

¹⁶⁴ *Conf.* XI, VIII. 10 (CCL 27, p. 247): «Cur, quaeso, domine deus meus? Utcumque uideo, sed quomodo id eloquar nescio, nisi uia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere uel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. Ipsum est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis». Ver, ainda, o *De gen. ad litt.* I, 1. 2 (CSEL 28/1, p. 4). Cfr. *In Ioann.* 1, 16 (PL 35, 1388).

¹⁶⁵ Cf. LARSEN, B. Dalsgaard. *Cristo como principio, según san Agustín (Ciudad de Dios 10, 23-24)*. Madrid: AVGVSTINVS, 1991, p.159.

¹⁶⁶ Cf. *De civ. Dei* XI, XXIX (CSEL 40/1, p. 555). Levando em conta o que está exposto em *De Div. Quaest.* 83, q 46, 2 (PL 40, 30), é relevante dizer que estamos perante uma ideia chave que permanece inalterada no *De civitate Dei*.

¹⁶⁷ *De Trin.* IV, 1, 3 (CCL 50, p. 162): «quia igitur unum est "uerbum dei per quod facta sunt omnia", quod est incommutabilis ueritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac uniuersa creatura, uerum etiam quae fuerunt et quae futura sunt; ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia uita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est uita»; *De gen. ad litt.* V, XIII, 29 (CSEL 28/1, p. 156): «De primis ergo illis diuinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa Dei Sapientia, per quam facta sunt omnia, priusquam fierent ea nouerat, sicut scriptura testatur: In principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quis ergo tam sit demens, ut dicat non ea Deum fecisse quae nouerat? Porro si nouerat, ubi nisi apud se ipsum, apud quem uerbum erat, per quod facta sunt omnia? Nam si extra seipsum ea nouerat, quis eum docuerat? Quis enim cognouit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia».

palavra eterna consubstancial, o Verbo divino, todas as possíveis efetivações temporais e finitas de sua essência infinita¹⁶⁸. Quão profunda é esta compreensão agostiniana acerca da visão do Criador, absolutamente criadora e participativa, no Princípio. No mesmo instante em que Deus pronuncia o *faça-se* da criação, a sua ação trinitária como palavra criadora cria a essência de toda a realidade, já conhecida por ele, uma vez que conhece todas suas criaturas, tanto as espirituais como as corporais, independente de existirem; mas, antes, elas existem pelo fato de ele as conhecer. Como afirma Agostinho, Deus não desconheceu as coisas que estava para criar, mas «foi porque as conheceu que as criou, e não foi porque as criou que as conheceu. Depois de tê-las criado não as conheceu de modo diferente do que deviam ser criadas»¹⁶⁹. Assim, a essência das coisas nunca pode ser a causa do conhecimento divino, mas a visão criadora de Deus, o seu conhecimento no Princípio, é a causa de todas as coisas, de todas as criaturas. O criador, além de conhecer, ama com amor incompreensível e imutável a todas as criaturas, mesmo antes da existência do mundo e da constituição dos seres¹⁷⁰.

É sabido que o hiponense proclama incessantemente a criação como obra da Trindade. Essa dimensão trinitária da ação criadora envolve as três Pessoas com a importância devida a cada uma delas, sem a qual não se pode apresentar e compreender a ideia acabada do conceito de criação em Agostinho¹⁷¹. No presente trabalho, o enfoque mais acentuado da relação Verbo

¹⁶⁸ *Conf. XI, VII, 9* (CCL 27, p. 247): «uocas itaque nos ad intellegendum uerbum, deum apud te deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia; alioquin iam tempus et mutatio et non uera aeternitas nec uera immortalitas». *In Ioann. 14, 7* (PL 35, 1507): «Quomodo enim tu uerbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritalis est (nam sicut anima tua spiritus est; ita et uerbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas dividatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis): sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium. Et tu quidem ex tempore gignis uerbum etiam in corde: Deus sine tempore genuit Filium, per quem creauit omnia tempora». Para todo o desenvolvimento deste parágrafo, Cf. MALDONADO, Juan Higuera. *Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico*, op.cit., p. 356.

¹⁶⁹ *De trin. XV, 13, 22* (CCL 50A, p. 493): «Uniuersas autem creaturas suas et spirituales et corporales non quia sunt ideo nouit, sed ideo sunt quia nouit. Non enim nesciuit quae fuerat creaturas. quia ergo sciuit creauit, non quia creauit sciuit. Nec aliter ea sciuit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat illa mansit ut erat»; *De gen. ad litt. V, XIV, 31* (CSEL 28/1, p. 157): «Quia omnia quae per ipsum facta sunt, nouerat antequam fierent».

¹⁷⁰ *In Ioann. 110, 6* (PL 35, 1995): «Quapropter incomprehensibilis est dilectio qua diligit Deus, neque mutabilis. Non enim ex quo ei reconciliam sumus per sanguinem Filii eius, nos coepit diligere; sed ante mundi constitutionem dilexit nos, ut cum eius Unigénito etiam nos filii eius essemus, priusquam omnino aliquid essemus»; *De gen. ad litt. V, XIV, 31* (CSEL 28/1, p. 157): «Quia omnia quae per ipsum facta sunt, nouerat antequam fierent»; *De civ. Dei XI, X* (CSEL 40/1, p. 528): «Deus nada fez sem disso Se aperceber — o que, na verdade, de nenhum artífice humano se pode dizer. Mas se tudo fez conscientemente Ele não fez, evidentemente, senão o que já antes tinha conhecido. Daí ocorrer ao nosso espírito algo de maravilhoso mas realmente verdadeiro: para nós este mundo não poderia ser conhecido se não existisse - mas para Deus, se não fosse conhecido, não poderia existir».

¹⁷¹ *De gen. ad litt. I, VI, 12* (CSEL 28/1, p. 10): «Vt, quemadmodum in ipso exordio inchoatae creaturae, quae coeli et terrae nomine propter id, quod de illa perficiendum erat, commemorata est, Trinitas insinuatur Creatoris - nam dicente scriptura: in principio fecit Deus coelum et terram intellegimus patrem in Dei nomine et filium in

- Princípio, é evidenciada, sobretudo pela leitura dos comentários ao Génesis e seu contexto relativo à polêmica antimaniquéia. Como bem acentua Vannier, esse seria o motivo da prevalência dessa leitura enfatizando mais o fato da criação feita *In principio*¹⁷².

Para Agostinho nada pode chegar a ter existência no mundo temporal se antes não for vida no Verbo¹⁷³, uma vez que o Verbo de Deus, por quem foi feito tudo quanto natural e substancialmente se fez, é a vida divina¹⁷⁴. Podemos encontrar na obra de Agostinho várias referências que atestam esta forma de pensar, sem deixar dúvidas acerca de seu completo assentimento quanto a isto¹⁷⁵.

2.2 Conceção agostiniana de Deus

principii nomine, qui non patri, sed per se ipsum creatae primitus ac potissimum spiritali creaturae et consequenter etiam uniuersae creaturae principium est, dicente autem scriptura: et spiritus Dei superferebatur superaquam completam commemorationem Trinitatis agnoscimus - ita et in conuersione atque perfectione creaturae, ut rerum species digerantur, eadem Trinitas insinuetur, uerbum Dei scilicet et uerbi generator, cum dicitur: dixit Deus, et sancta bonitas, in qua Deo placet quidquid ei pro suae naturae modulo perfectum placet, cum dicitur: uidit Deus quia bonum est».

¹⁷² Cf. VANNIER, Anne-Marie. «Augustin et la création», op.cit., p. 359. Para a autora, é a partir de *Conf. XIII* que a importância do Espírito Santo é acentuada na criação, sendo entendido como o dom do amor de Deus às criaturas.

¹⁷³ *De trin.* IV, 1, 3 (CCL 50, p. 162): «quia igitur unum est "uerbum dei per quod facta sunt omnia", quod est incommutabilis ueritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac uniuersa creatura, uerum etiam quae fuerunt et quae futura sunt; ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia uita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est uita».

¹⁷⁴ *De civ. Dei* XII, XVII (CSEL 40/1, p. 595): «Que séculos decorreram antes de o género humano ter sido criado — confesso que o ignoro. Contudo, não tenho a menor dúvida de que nada de criado é coeterno ao Criador. O Apóstolo fala mesmo de tempos eternos, não dos que hão-de vir mas, o que é mais de admirar, dos passados. Diz assim: *Na esperança de uma vida eterna, que Deus, que não mente, tinha prometido antes dos tempos eternos; mas ao chegar o momento manifestou a sua palavra.* Ei-lo, pois, afirmando no passado tempos eternos que, todavia, não são coeternos a Deus. Efetivamente, Deus existia antes dos tempos eternos e, além disso, prometeu a vida eterna dada a conhecer a seu tempo quando foi conveniente. E que era essa promessa senão o seu Verbo? Este é, na verdade, a vida eterna»; *In Ioann.* 1, 17 (PL 35, 1388): «Quomodo possum, dicam Caritati vestrae. Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae uidetur oculis. In arte invisibiliter est, in opere uisibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est uita, arca in arte uita est; quia uivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur».

¹⁷⁵ *De gen. ad litt.* V, XIII, 29 (CSEL 28/1, p. 156): «De primis ergo illis diuinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa Dei Sapientia, per quam facta sunt omnia, priusquam fierent ea nouerat, sicut scriptura testatur: In principio erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quis ergo tam sit demens, ut dicat non ea Deum fecisse quae nouerat? Porro si nouerat, ubi nisi apud se ipsum, apud quem uerbum erat, per quod facta sunt omnia? Nam si extra seipsum ea nouerat, quis eum docuerat? Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia»; Cf. *VR LV*, 113 (CCL 32, pp. 259-260); *De fide et symb.* 2, 3; *De civ. Dei* IX, XV, 2 (CSEL 40/1, p. 428); *Conf.* VIII, I, 2 (CCL 32, p. 115); XI, II, 4 (CCL 27, p. 196); *In Ioann.* 2, 2 (PL 35, 1389).

Mesmo falando sobre o Criador reiteradas vezes durante suas considerações, Agostinho não parece apresentar sua doutrina sobre Deus em função ou sob a autoridade do relato da criação. Pelo contrário, a sua visão acerca da bondade de toda a criação é realizada precisamente por causa de sua compreensão de Deus. Não cabe dúvida de que aparece de várias maneiras, no contexto dos *Comentários ao Génesis*, a sua formulação acerca do mistério de Deus, mas na realidade, a doutrina do Deus transcendente e da visão criadora de Deus é exposta principalmente nas *Confessionum libri tredecim*, nos tratados *De Trinitate*, *De civitate Dei* e no âmbito de seus tratados escriturísticos¹⁷⁶. Nesse contexto, os três primeiros versículos do Génesis não são citados como suporte para apresentação do conceito de Deus; apenas encontramos mencionada a obra criada para fazer sobressair o aspeto ligado ao conhecimento do Deus criador, condição de possibilidade para que tudo passe a existir efetivamente no tempo¹⁷⁷.

Tal como o relato bíblico acerca da criação, que não sem razão, apresenta Deus como sujeito da primeira sentença e o faz dominar o capítulo inteiro através das trinta e três vezes que aparece na narrativa da primeira página, os textos de Agostinho falam dele, antes de qualquer coisa; sem esquecer a clara dificuldade que envolve a tarefa de acercar-se da narrativa bíblica para alcançar-lhe o sentido e comunicá-lo aos demais, não somente no que se refere à obra da criação, mas, sobretudo, no que concerne ao próprio Criador.

É claro o itinerário percorrido por Agostinho na formação da sua conceção de Deus. De verdade corpórea passa, através da leitura dos platônicos, à compreensão da imaterialidade do Ser espiritual. Foi através da ampliação de suas leituras de filósofos e físicos antigos que

¹⁷⁶ Por exemplo, *Conf.* XIII, XXXVIII, 53 (CCL 27, p. 272); *De Trin.* XV, 13,2 2 (CCL 50, p. 496); *De civ. Dei* XI, X,3 (CSEL 40/1, p. 528); *Enarr.* 134, 4 (PL 36, 1741); *In Ioann.* 38, 10 (PL 35, 1680). Cf. STROBL, Wolfgang. *El descubrimiento de la visión creadora en san Agustín*. Madrid: AVGVSTINVS, (1968), pp. 409-421.

¹⁷⁷ *Conf.* XIII, XXXVIII, 53 (CCL 27, p. 272): «Nos itaque ista quae fecisti uidemus, quia sunt, tu autem quia uides ea, sunt. Et nos foris uidemus, quia sunt, et intus, quia bona sunt; tu autem ibi uidisti facta, ubi uidisti facienda»; *De trin.* XV, 13, 22 (CCL 50, p. 496): «Uniuersas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo nouit; sed ideo sunt quia nouit. Non enim nesciuit quae fuerat creaturus. Quia ergo sciuit, creauit; non quia creauit, sciuit. Nec aliter ea sciuit creata, quam creanda: non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat»; *De civ. Dei* XI, X, 3 (CSEL 40/1, p. 528): «Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset».

Agostinho alcançou uma imagem mais racional e científica acerca da natureza, graças à experiência e observação dos fenômenos naturais em que estavam fundados:

Como eu tinha lido muitas coisas dos filósofos e as conservava na memória, comparava algumas delas com aquelas longas fábulas dos Maniqueus, e parecia-me mais verdadeiro aquilo que disseram aqueles que apenas conseguiram chegar ao ponto de poderem considerar o mundo, embora não tenham encontrado de modo algum o seu Senhor¹⁷⁸.

Trata-se da concepção materialista que dominou toda a sua permanência no maniqueísmo e alcançava inclusive a Deus, considerado como luz material que se difundia e comunicava a todos os corpos luminosos¹⁷⁹, depois ratificada pela descoberta de uma realidade espiritual advinda da pregação de Ambrósio¹⁸⁰ e do encontro com os textos platônicos. Daqui advém uma marca permanente no pensamento de Agostinho, já que, efetivamente foram eles que o ensinaram a conceber o mundo espiritual e as realidades que integram o mundo inteligível, que serão sempre mais perfeitos e consistentes que as coisas que percebemos pelas pobres manifestações dos sentidos exteriores. Daqui em diante sempre encontraremos acentuada a nobreza e a solidez do supracorpóreo sobre o meramente sensível, tornando clara a convicção agostiniana acerca da primazia do espírito a imperar no mundo das relações que envolvem o cenário da realidade constituída. Para o hiponense, só um espírito fraco pode encontrar mais firmeza no sensível do que no inteligível¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Conf.* V, III, 3 (CCL 27, p. 58): «Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista uidebantur, quae dixerunt illi, qui tantum potuerunt ualere, ut possent aestimare saeculum, quamquam eius dominum minime inuenerint». Podemos encontrar uma interessante abordagem acerca das leituras de Agostinho nesse período em SOLIGNAC, A. *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de S. Augustin*. Paris: Recherches Augustiniennes I, 1958, pp. 113-148. Cf. CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 15.

¹⁷⁹ *De haeres.* 46, 7 (CCL 46, p. 314): «Lucemque istam corpoream animantium mortalium oculis adiacentem, non solum in his navibus ubi eam purissimam credunt, verum etiam in aliis quibusque lucidis rebus, ubi secundum ipsos tenetur admixta crediturque purganda, Dei dicunt esse naturam».

¹⁸⁰ *Conf.* VI, III, 4 (CCL 27, p. 76): «Omni die dominico audiebam, et magis magisque mihi confirmabatur omnes uersutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri aduersus diuinos libros innectebant, posse dissolui. Ubi uero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum ab spiritalibus filiis tuis, quos de matre catholica per gratiam regenerasti, non sic intellegi, ut humani corporis forma determinatum crederent atque cogitarent, quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar, tamen gaudens erubui non me tot annos aduersus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse». Sabemos pelo próprio Agostinho, em outros textos, da insistência de Ambrósio em temas como a espiritualidade da alma e a incorporeidade absoluta de Deus. Cf. *De BVI*. 4 (PL 32, 961).

¹⁸¹ *De immort. animae* 10, 17 (PL 32, 1030): «Ad haec, ea quae intellegit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea; et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent. Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis uidemus, ea non esse quae intellegentia cernimus; cum dubitare dementis sit, intellegentiam incomparabiliter oculis anteferri». Cf. *De gen. ad litt.* XII, XXV, 52 (CSEL 28/2, p. 418); *De gen*

Lidos aqueles livros dos Platônicos, e depois de por eles ter sido levado a procurar a verdade incorpórea, vi e compreendi as tuas coisas invisíveis por meio daquelas que foram feitas, e, repellido, senti o que não me era dado contemplar através das trevas da minha alma, certo de que tu és e és infinito sem, todavia, te difundires pelos lugares finitos ou infinitos, e que verdadeiramente és tu, que és sempre o mesmo, e, por nenhuma parte e nenhum movimento, és outro ou de outro modo, e que todas as restantes coisas procedem de ti, por esta única solidíssima prova: serem¹⁸².

Para Agostinho todo ser só é, enquanto é uno¹⁸³; mas só Deus é perfeitamente uno e absolutamente simples¹⁸⁴: Imutável, Único e Simples! Segundo Lewis Ayres, um dos principais modos como Agostinho fala acerca da existência divina é falar sobre a simplicidade de Deus¹⁸⁵. Esta é a realidade do Deus criador, expressa pela grandeza do seu nome misterioso, «Eu sou aquele sou»¹⁸⁶, que Agostinho extrai da revelação, enquanto vai buscar os seus atributos essenciais nas categorias platônicas pertencentes ao Ser verdadeiro. «Observei as restantes coisas abaixo de ti e vi que nem em absoluto são, nem em absoluto não são: na verdade, são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és. Porque existe

ad litt. XII, XIV, 29 (CSEL 28/2, p. 398); ALESANCO, Tirso. *Metafísica y Gnoseología del mundo inteligible según S. Agustín*. Madrid: AVGVSTINVS, (1968), p. 17.

¹⁸² *Conf.* VII, XX, 26 (CCL 27 p. 110): «Sed tunc lectis platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosue diffundi et uere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter, cetera uero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt, certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te».

¹⁸³ *Mor Eccl.* II, 6. 8 (PL 32, 1348): «Nihil est esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est».

¹⁸⁴ *Conf.* XIII, III, 4 (CCL 27, p. 244): «Solus simpliciter es, cui non est aliud uiuere, aliud beate uiuere, quia tua beatitudo tu es»; *Conf.* VII, XX, 26 (CCL 27 p. 110): «Et uere te esse, qui semper idem esses, ex nulla parte nulloque motu altera ut aliter».

¹⁸⁵ Cf. AYRES, Lewis. «Agostinho sobre a vida trinitária de Deus». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 102).

¹⁸⁶ *Sermo* 7, 7 (PL 38, 66): «Iam ergo angelus, et in angelo Dominus dicebat Moysi quaerenti nomen suum: Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur: Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es. Quid est: Ego sum qui sum, nisi, aeternus sum? Quid est, Ego sum qui sum, nisi, qui mutari non possum? Nulla creatura, non caelum, non terra, non Angelus, non Virtus, non Sedes, non Dominationes, non Potestates. Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod est dignatus habere nomen misericordiae: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac, et Deus Iacob». O *Sermo* VII aparece como uma das pilastras da interpretação que Agostinho faz de Ex 3, 14.

verdadeiramente aquilo que permanece imutavelmente»¹⁸⁷. Através dessas duas fontes podemos percorrer os passos de Agostinho no seu longo percurso até à formação clara da sua conceção acerca da realidade transcendente de Deus e da sua relação com o mundo criado na realidade material das coisas.

O nome do Deus vivo, presente na revelação bíblica, derivado de *YHWH*, parece remeter para a ideia de existência não derivada, absoluta, que pode ser deduzido sem muita dificuldade do suporte de sustentação da chama no ato de sua revelação primeira no episódio da sarça ardente. A chama derivava sua sustentação de si mesma, independente do que o ambiente à sua volta pudesse oferecer, mostrando, assim, que a revelação divina do significado do nome «Eu sou aquele sou», carregava o anúncio solene da fidelidade e da imutabilidade de Deus¹⁸⁸: o mesmo ontem, hoje e sempre¹⁸⁹. Agostinho volta repetidas vezes, em diferentes contextos e escritos, à revelação do misterioso texto de Ex 3,14, na tentativa de entender, pelo caminho da reflexão filosófica, a significação escondida no anúncio acerca da insondável realidade de Deus¹⁹⁰; conhecida, segundo acreditava o mesmo Agostinho, até por Platão¹⁹¹. Para além do intenso debate acerca da exegese de Ex 3,14 promovido por intérpretes judeus e cristãos de todos os tempos, fazemos apenas menção da controvérsia gerada por Étienne Gilson em torno da ideia de uma metafísica cristã que se tornou célebre, chegando a se tornar uma referência no

¹⁸⁷ *Conf.* VII, XI. 17 (CCL 27, p. 102): «et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet».

¹⁸⁸ Cf. Ex 3, 13-15. Segundo versões antigas, estamos diante de uma resposta direta a Moisés. Em Ex 3,14 Deus pronuncia as palavras místicas «EHYER ASHER EHYER» e acrescenta ainda: «Assim dirás aos filhos de Israel: *Ehyer* me enviou a vós». Sendo quase certo que *Ehyer* seja a primeira pessoa do singular do verbo ser, fica apenas em aberto o tempo em que o verbo é usado quando o nome foi dito a Moisés, podendo ser adotado o tempo presente ou o futuro; já a palavra *Asher* pode significar, *quem, o qual e que*. Assim, as palavras escolhidas por Deus para abrir a revelação do seu nome podem ser lidas de várias maneiras: «EU SOU (QUEM/O QUE/QUE) SOU» ou «EU SEREI (QUEM/OQUE/QUE) SEREI». A tradução mais utilizada é «EU SOU O QUE SOU». Isso remete para o fato de Deus se identificar primeiro por meio de suas realizações (a fonte de tudo o que foi, é e será) antes de dizer o seu nome pessoal a Moisés. Em Ex 6,2-3 temos a confirmação acerca da revelação feita aos patriarcas e os motivos de eles não terem conhecido o nome de Deus naquela época, mas apenas através de um de seus atributos. «Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shaddai; mas pelo meu nome, YHVH, não me dei a conhecer a eles». Em geral, a expressão *El Shaddai* é traduzida por *Deus Todo-Poderoso* (Cf. PLAUT, W. Gunther. *The Torah. A modern commentary*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981, p. 405; BRADEN, Gregg. *O código de Deus*. Tradução de Carlos Augusto Leuba Salum, Ana Lúcia Rocha franco. São Paulo, SP: Cultrix, 2006, pp. 129-132).

¹⁸⁹ *Enarr.* 121, 5 (PL 36, 1621): «Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est... Quid est quod est? Quod aeternum est... Ecce idipsum, Ego sum qui sum...». Comentando essa mesma passagem em outro lugar, afirma: «Aeternitas, ipsa Dei substantia est» (*Enarr.* 101 II, 10. PL 36, 1311).

¹⁹⁰ Cf. *Enarr.* 134, 6 (PL 36, 1741); *Enarr.* 101 II, 10 (PL 36, 1311); *Sermo* 7, 7 (PL 38, 66).

¹⁹¹ Cf. *De civ. Dei* VIII, XI (CSEL 40/1, p. 371).

desenvolvimento posterior acerca da natureza e do alcance do pensamento metafísico cristão: *a metafísica do Êxodo*, referente à passagem bíblica de Ex 3,14¹⁹².

Para Agostinho, é importante assinalar a sua conceção proveniente do texto bíblico: «Pensa em Deus: não encontrarás senão *é*, onde não tem lugar nem o *foi* nem o *será*»¹⁹³. É assim que podemos constatar a utilização do presente do indicativo *é*, de preferência ao infinitivo *ser*, para melhor expressar a natureza de Deus, o que Deus *é*¹⁹⁴. Fruto dessa natureza imutável, simples, infinita e una *será* sempre a realidade do mistério de Deus para o ser mutável e finito. Para Agostino Trapé estamos diante do conceito mais elevado alcançado por Agostinho e também o preferido para designar a Deus¹⁹⁵. Trata-se da atribuição do *Ipsum Esse*, o que *verdadeiramente É*, o Ser por essência, a Deus. Em diversas ocasiões, diante da difícil tarefa de expressar a realidade mesma daquilo que caracteriza a divindade, não tem como fugir daquela expressão que encerra o ato de Ser. Isso equivale a afirmar todos os outros atributos que pertencem somente a Deus: infinito, imutável e eterno¹⁹⁶.

¹⁹² Como ele mesmo esclarece, «não se trata naturalmente de sustentar que o texto do Êxodo oferecia aos homens uma definição metafísica de Deus; mas se não há metafísica no Êxodo, há uma metafísica do Êxodo, que se constitui bem cedo entre os Padres da Igreja, cujas diretrizes sobre esse ponto os filósofos da Idade Média apenas seguiram e exploraram» (GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 67). Uma visão contrária a esse pensamento pode ser encontrada nos posicionamentos de P. Hadot e Jean-Luc Marion (Cf. HADOT, P. «*Dieu comme acte d'être. À propos des théories d'Étienne Gilson sur la métaphysique de l'Exode*». In: HADOT, P. *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*. Paris: Gallimard, 1997, p. 117; MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi – L'approche de Saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008, p. 389; PIGNATARI, Roberto Carlos. *Plenitudo Principii – O itinerário da mente em Deus nos diálogos de Santo Agostinho*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2015). Para Moreschini a possibilidade de uma metafísica do Êxodo, por parte da exegese cristã contemporânea a Agostinho e por ele assumida é uma herança do pensamento grego: «Se os cristãos descobriram no Êxodo a identificação de Deus com o Ser absoluto, é justamente porque os gregos tinham feito conhecer essa conceção, observa P. Hadot. Agostinho é, provavelmente, devedor a Porfírio a esse propósito» (MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo, SP: Loyola, 2008, p. 457).

¹⁹³ *In Ioann.* 38, 10 (PL 35, 1680): «Cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit»; *Sermo* 223 A, 5 (PL 38, 1093): «Adtendite quod dictum est ad Moysen, cum Dei nomen inquireret: Ego sum qui sum. Quicquid aliud est in illius comparatione nec est. Nescit ulla ex parte mutari, quod veraciter est. Omne quicquid mutatur et fluitat, et quodam tempore immutari non cessat, fuit et erit; non in eo comprehendis est. Deus autem non habet fuit et erit. Quod autem fuit, iam non est; quod erit, nondum est; et quod sic venit ut transeat, ideo erit ut non sit».

¹⁹⁴ *Enarr.* 101 II, 10 (PL 36, 1311): «A quo me missum esse respondebo quaerentibus? *Ego sum*. Quis? *Qui sum*. Hoc est nomen tuum? Hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparantum, inveniretur non esse vere? Hoc est nomen tuum: exprime hoc idem melius. *Vade*, inquit, *et dic filiis Israel: Qui est. Missit me ad vos. Ego sum qui sum: qui est, missit me ad vos*. Magnum ecce *Est*, Magnum *Est!*». Cf. *Conf.* XIII, XXXI, 46 (PL 32, 865); *Enarr.* 134, 4 (PL 36, 1741): «Est enim est, sicut bonorum bonum est»; *In Ioann.* 2, 2 (PL 35, 1389): «Idipsum est, eodem modo est, sicut est semper sic est: mutari non potest: hoc est est»; *Enarr.* 121, 5 (PL 36, 1622): «Qui est, voluit esse homo, ut tu es; et ideo secutus ait Moysi quasi expavescenti nomen. Quod nomen? Quod est: *Est*».

¹⁹⁵ Cf. TRAPÉ, Agostino. *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*. Tolentino, 1959, p. 67.

¹⁹⁶ *Enarr.* 121, 5 (PL 36, 1622): «Quid est idipsum? Quomodo dicam, nisi idipsum? Fratres, si potestis, intellegite idipsum. Nam et ego quidquid aliud dixero, non dico idipsum. Conemur tamen quibusdam vicinatatibus verborum et significationum perducere infirmitatem mentis ad cogitandum idipsum. Quid est idipsum? Quod semper eodem

Agostinho esclarece a relação que parece estabelecida entre a consideração acerca da imutabilidade e ser por essência, em várias ocasiões e obras:

Só há uma imutável substância ou essência que é Deus, a quem, sem dúvida, compete acima de tudo e com toda a verdade o próprio ser, de onde deriva a palavra essência. Com efeito, o que muda não conserva o próprio ser, e o que pode mudar, ainda que não mude, pode não ser o que fora e, por isso, só aquilo que não só não muda, mas também não pode mudar de maneira nenhuma, é o que se pode dizer, com toda a verdade, ser¹⁹⁷.

O silêncio talvez fosse a atitude mais coerente diante de tal grandeza e magnitude. O próprio Deus já havia deixado claro que calar carregava em si a melhor maneira de horá-lo adequadamente¹⁹⁸. Com efeito, «a transcendência da divindade excede as possibilidades da linguagem usada»¹⁹⁹. Essa parece ter sido uma inquietação constante na vida de Agostinho. «Quem poderá compreender a Trindade onipotente? E quem não fala dela, se é que dela fala? Rara é a alma que, ao falar dela, sabe o que diz. Discute-se, e contesta-se, e ninguém, sem paz, vê essa visão»²⁰⁰. Por reconhecer que são poucos os homens capazes de chegar a Deus pelo caminho árduo das elaborações filosóficas²⁰¹, pensa que haverá um caminho mais acessível que parte da fé nesse mesmo Deus. Com efeito, é perfeitamente compreensível o entendimento acerca das expressões positivas contidas nos dados da revelação sobre Deus, a começar pelo seu nome, como pertencentes à esfera daquilo que nos é comunicado²⁰². É o caso da compreensão dos místicos judeus para quem o nome de Deus por excelência, o Tetragrama,

modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est».

¹⁹⁷ *De trin.* V, 2, 3 (CCL 50, p. 208): «Sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit. quod enim mutatur non seruat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur uerum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod uerissime dicatur esse». Cf. *Ep.* 118, 3, 15 (PL 33, 673); *De civ. Dei* VIII, 6 (CSEL 40/1, p. 365).

¹⁹⁸ *Contr. Admant.* XI, 42 (PL 42, 142): «Illi enim haec uerba horrescunt, qui nondum uiderunt ineffabili majestati nulla uerba congruere...; ut inde admonerentur, etiam illa quae cum aliqua dignitate Dei se putant homines dicere, indigna esse illius majestate, cui honorificum potius silentium quam ulla uox humana competeret»; *De div. Quaest. ad Simple.* II, 2, 1 (PL 40, 138): «Ego uero, cum hoc de Deo dicitur, indignum aliquid dici arbitrari si aliquid dignum inueniretur quod de illo diceretur». Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 413).

¹⁹⁹ *De trin.* VII, 4, 3 (CCL 50, p. 255): «quia excedit supereminentia diuinitatis usitati eloquii facultatem».

²⁰⁰ *Conf.* XIII, XI, 12 (CCL 27, p. 247): «trinitatem onnipotentem quis intellet? Et quis non loquitur eam, si tamen eam? Rara anima, quae cum de illa loquitur, scit quod loquitur. Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace uidet istam uisionem».

²⁰¹ Cf. *De civ. Dei* XI, 2 (CSEL 40/1, p. 512).

²⁰² Cf. PEGUEROLES, Juan. *Síntesis de la metafísica de San Agustín*. Madrid: Pensamiento, (1972), p. 29. É sabido o papel do nome na busca pela compreensão da divindade, seja nos círculos pagãos, como judaico e cristão (Cf. DANÉLOU, J. *La Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1987, p. 185).

constitui um supremo símbolo da revelação divina, daquilo que Deus comunica de si mesmo. Para além desse ser, desse nome comunicado, Deus não tem nome; é precisamente por causa dessa inominabilidade que fica livre para os predicados que possam ser atribuídos a Ele. Para Agostinho, estamos mesmo diante de uma total ausência de definição para Deus, pois Ele é o Ser mesmo, que não comporta qualquer determinação possível²⁰³. Todo texto, pela própria limitação de seu alcance, jamais poderia expressar uma imagem exata do Ser Infinito de Deus, mas apenas balbuciar um reflexo da divindade que o ser humano possa suportar. Na própria palavra «Deus» jaz impressa a nossa intenção de tornar expresso o Absoluto, aquilo que é inexprimível ou a impossibilidade de expressar o infinito²⁰⁴. O que aparece claramente para nós é como, na verdade, o ignoramos²⁰⁵. Aqui vemos a tentativa de mostrar algo mais do que uma singela incapacidade de expressão pode ocultar, no horizonte inefável que se estende até ao infinito ser de Deus que supera tudo, de nada está sujeito e, entretanto, compreende tudo em si mesmo²⁰⁶.

Mesmo assim, sabemos da constante busca de Agostinho no intuito de alcançar uma compreensão mais elevada possível e uma explicação cabível na mente acerca do mistério divino, em si, incompreensível²⁰⁷. Ele estava ciente disso: «Falamos de Deus. Qual é a admiração se não compreendes? De fato, se compreendes, não é Deus»²⁰⁸. Para Agostinho, aceitar a impossibilidade de compreender e ver Deus em sua essência já era uma forma de compreensão da sua realidade transcendente e eterna. O que não impediu a sua incansável busca a fim de melhor conhecer o mistério de Deus para alimentar o amor e torná-lo mais conhecido e amado. Podemos mesmo inferir, pelas próprias palavras de Agostinho, que a investigação que tenta levar a cabo acerca da eternidade de Deus, tenha um prosseguimento natural à sua reflexão acerca do tempo e das vicissitudes dos seres criados no tempo: «Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês a cada momento o que se passa no tempo?»²⁰⁹.

²⁰³ Cf. *De mor. Eccl.* XIV, 24 (PL 32, 1321); *De Trin.* V, 2, 3 (CCL 50, p. 207).

²⁰⁴ Cf. SABAN, Mario Javier. *Maase Bereshit: el misterio de la creación*, op.cit., p. 213.

²⁰⁵ *DO* II, XVI, 44 (CCL 29, p. 131): «...de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo...»; *DO* II, XVIII, 47 (CCL 29, 132): «...et ipsum parentem uniuersitatis; cuius nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo eum nesciat».

²⁰⁶ Cf. *De nat. Boni* I, 3 (PL 42, 553); *Conf.* XIII, XXXVII, 52 (CCL 27, p. 276); *De civ. Dei* VIII, VI (CSEL 40/1, p. 364).

²⁰⁷ É um fato que os resultados que Agostinho obtém do seu esforço influenciarão decisivamente o pensamento medieval que lhe sucedeu.

²⁰⁸ *Sermo* 117, 3. 5 (PL 38, 662): «De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus».

²⁰⁹ *Conf.* XI, I, 1 (CCL 27, p. 193): «Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, autad tempus uides quod fit in tempore?».

Ao escrever sobre as manifestações de Deus no campo da finitude, na tentativa de entender o máximo possível as suas estruturas finitas, as prerrogativas de seres criados sujeitos à fragmentação do tempo, Agostinho põe mãos à obra e eleva as suas ideias até ao Infinito. Tenta ultrapassar todas as barreiras que lhe são impostas pela própria condição de ser mutável, sujeito à limitação. Fica claro que tenta não propriamente descrever o ser de Deus, mas as possibilidades máximas de acedermos a Ele através da compreensão da sua imagem inscrita nos seres humanos. Mesmo consciente de que o conhecimento de Deus que detém parte da revelação sabe igualmente que a razão humana pode refletir sobre Deus e chegar a alcançar sinais evidentes de sua existência, através da relação primordial *Vere Esse e esse*²¹⁰. Através de uma busca endereçada à natureza constituída, depois de obter a mesma resposta das diferentes coisas criadas, não se detém. Para além da resposta que confronta sua pergunta com a negação daquilo que procura com tanta avidez: «não somos o teu Deus»²¹¹, Agostinho é conduzido para uma dimensão superior, capaz de penetrar mais fundo e alcançar os recônditos onde Deus é a vida da sua vida²¹², com o intuito de remeter todo o conhecido da realidade constituída à fonte de seu ser. Toda essa ascensão também comporta a capacidade de ultrapassar o próprio campo de alcance da memória para descobrir Deus na imagem imperfeita que é o seu próprio eu. «Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti»²¹³.

Deus é, porém, mais interior e superior que o próprio eu. Isso fica immortalizado no solene princípio estabelecido no *De uera religione*: «Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore homine

²¹⁰ Podemos referir aqui aquela dialética agostiniana dos graus de ser, herdada da tradição greco-romana tardia, evidenciada de forma bastante desenvolvida e clara por V. Capanaga na sua introdução ao *LA*. Cf. CAPANAGA, Victorino. Introducción. In: *El libre albedrío*. Madrid: BAC, 2009, p. 283. Para falar com mais propriedade devemos esclarecer que Agostinho não faz a pergunta acerca da existência de Deus nos termos comuns: se Deus existe ou não. Sua especulação abrange, antes, as formas que manifestam que Deus existe (*quomodo manifestum est Deum esse*), como expressa em *LA* II, 3,7. A demonstração da existência da verdade e da sua prerrogativa de noção suprema pode ser encontrada ao longo de todo o Livro II de *LA*, e apresentado de forma sintética em *VR* XXXIX, 72. A via do conhecimento das verdades eternas manifesta os passos de Agostinho que podem ser esquematizados da seguinte forma: A alma emite juízos de verdade, portanto conhece a verdade; a alma emite juízos de verdade imutavelmente, portanto conhece a verdade imutavelmente; a alma conhece a verdade imutável, portanto existe a verdade imutável (Cf. PEGUEROLES, J. *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Barcelona: Publicaciones Universitarias, 1985, p. 73).

²¹¹ *Conf. X, VI, 9* (CCL 27, p. 159). Cf. *Sermo* 241, 2. 2 (PL 38, 1133).

²¹² Cf. *Conf. X, VI, 10* (CCL 27, p. 159).

²¹³ *Conf. X, XVII, 26* (CCL 27, p. 168).

habitat ueritas»²¹⁴. Será mesmo preciso avançar para além das formosuras exteriores, elevar não apenas os olhos pela vastidão dos seres criados, mas penetrar as entranhas mais profundas do próprio ser porque aí está Deus. «Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo»²¹⁵. Mais do que uma teoria, podemos identificar aqui claramente a noção de um exercício espiritual que tem um fim bem determinado: Deus. O que move Agostinho não é um esforço filosófico especulativo propriamente dito, mas o ato de transcender a si mesmo e alcançar a plenitude do Ser e a razão da própria existência²¹⁶.

2. 3 A criação dos anjos

No *De genesi ad litteram liber imperfectus* e em *Confessionum libri tredecim* Agostinho já havia mencionado a criação dos anjos²¹⁷; mas somente desenvolve uma angeologia propriamente dita ao longo de suas reflexões no *De genesi ad litteram*. Aqui podemos encontrar a sua interpretação original acerca da criação dos anjos integrada ao todo da criação tal como aparece no relato genesíaco. Sabemos que, assim, assume uma posição diferente daquela adotada pela tradição anterior dos padres e escritores eclesiais²¹⁸ e modifica sua própria

²¹⁴ VR XXXIX, 72 (CCL 32, p. 234).

²¹⁵ Conf. X, XXVII. 38 (CCL 27, p. 175).

²¹⁶ Cf. NOVAIS Filho, Moacir Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 261. Étienne Gilson deixou claro o interesse moral de Agostinho por cada tema logo no início de seu estudo introdutório nestes termos: «Ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida por ele, com a beatitude. O que ele procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz. De início, este eudemonismo fundamental indica que a filosofia foi imediatamente e permanecerá, para Santo Agostinho, como a investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza. Sobretudo, o que inquieta Agostinho é o problema de seu destino; para ele, esta é toda a questão: procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser» (GILSON. Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op.cit., p. 17).

²¹⁷ *De gen. litt. imp.* III, 7 (PL 34, 224): «Quia et Angelos creaturam Dei, et ab eo factos credamus necesse est. Nam et Angelos enumeravit propheta in centesimo quadragesimo ctavo psalmo cum dixit: Ipse iussit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Sed si primum facti sunt Angeli, quaeri potest utrum in tempore facti sunt, an ante omne tempus, an in exordio temporis. Si in tempore, iam erat tempus antequam Angeli fierent; et quoniam etiam tempus ipsum creatura est, incipit necesse esse ut aliquid priusquam Angelos factum accipiamus. Si autem in exordio temporis factos dicimus, ut cum ipsis coeperit tempus, dicendum est falsum esse quod quidam volunt, cum coelo et terra tempus esse coepisse»; Cf. Conf. XIII, III, 4 (CCL 27, p. 244).

²¹⁸ Desconhecidos no seio do pensamento filosófico greco-latino, os anjos desde cedo constituíram um problema para os primeiros padres, quer pela dificuldade de sua identificação num universo dominado por deuses e demônios, quer pela sua ausência no relato bíblico da criação dos seres. Alguns padres, encabeçados por Orígenes,

interpretação anterior, quando identificava os anjos com os *céus* do versículo primeiro do Génesis e passa a considerá-los agora como a *luz* do versículo terceiro²¹⁹.

Mas, afinal, quem são os anjos? Santo Agostinho esclarece com uma alusão à própria significação da palavra *anjo* que designa *mensageiro*. Assim, anjo (mensageiro) é designação de encargo, não de natureza. Naturalmente, é um espírito; pelo encargo, é um anjo. Ou seja, é espírito por aquilo que é, e é anjo por aquilo que faz²²⁰.

Primeiramente, salta à vista que todo o desenvolvimento do tema da criação e da natureza angélica está inserido na tentativa de Agostinho de explicar a natureza dos dias da criação, tal como está expresso no relato bíblico do Génesis. No contexto dos primeiros versículos acerca da criação quando não havia ainda nenhuma fonte material de luminosidade, eis que aparece a *luz* como primeira realidade, separada das trevas e chamada *dia*²²¹. Para

afirmam mesmo que não existe nada na tradição que esclareça de fato o mistério de sua criação e natureza e chegam, como Basílio, a situar a sua criação antes mesmo do mundo visível. Próximo a Agostinho podemos mencionar a linha seguida por Ambrósio que afirma que os anjos «etsi aliquando coeperunt; erant tamen iam quando hic mundus est factus» (AMBROSIO. *Hexameron* I, 5,19 (PL 14, 142); Cf. ORÍGENES. *De principio* I (PG 11, 120); BASÍLIO. *Hexameron* I, 5 (PG 29, 14); SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op.cit., p. 162 ; ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 100).

²¹⁹ A este propósito, A. Solignac afirma: «Parmi les Pères nourris du Platonisme, il est celui qui pousse le plus loin l'intégration du monde angélique à l'univers des créatures ; Il donne à l'ange la première place dans la création organisée et lui attribue un rôle typique par rapport aux créatures postérieures» (SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op.cit., p. 162). É interessante notar que mesmo expondo no *De genesi ad litteram liber imperfectus* o parecer de que, se *fiat lux* pode ser entendido como uma luz espiritual bem poderia significar aos anjos, seria provável que a criação dos mesmos possa estar expressa na criação da luz do primeiro dia, Agostinho não acrescenta nada mais neste livro acerca da questão dos anjos. *De gen. litt. imp.* V, 21 (PL 34, 228): «Et fortasse quod quaerunt homines, quando Angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce, brevissime quidem, sed convenientissime et decentissime». Mas a associação que se pode fazer entre os anjos e a luz tem forte indicativo tanto no Novo, como no Antigo Testamento (Cf. *Salmo* 104, 4 descrevendo os anjos como fogo e sendo retomado pela *Epístola aos Hebreus* 1, 7; Apocalipse 1, 20 referindo os anjos das sete igrejas simbolizados por sete estrelas. A este propósito esclarece Rodolfo Arteaga: «En ciertos ambientes los ángeles eran asociados a los astros, de lo que parece hacerse eco Agustín, cuando, hablando de los ángeles, confiesa su ignorancia acerca de si el sol, la luna y las estrellas pertenecen a la comunidad angélica» (ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 103). *Enchir.* 15, 58 (CCL 46, p. 81): «Sed ne illud certum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida corpora ese, non cum sensu vel intelligentia, videantur».

²²⁰ *Enarr.* 103 I, 15 (PL 36, 1339): «Spiritus autem Angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, angelus est. Vide illud in homine. Nomen naturae homo, officii miles: nomen naturae vir, officii praeco; homo enim fit praeco, id est, qui homo erat fit praeco; non qui erat praeco fit homo. Sic ergo qui erant iam spiritus conditi a creatore Deo, facit eos angelos, mittendo eos nuntiare quod iusserit; et ignem flagrantem facit ministros suos. Legimus apparuisse ignem in rubo, legimus etiam missum ignem desuper, et implesse quod praeceptum est. Ministravit ergo, cum impletet: cum esset, in natura sua erat; cum egit quod iussum est, ministerium implevit. Sic secundum litteram in creatura». Temos assim a compreensão do ser dos anjos como servidores e mensageiros de Deus. Conforme o testemunho de Jesus eles «contemplam constantemente a face de meu Pai que está nos céus» (*Mt* 18,10) e são, conforme o relato bíblico anterior «poderosos executores de sua palavra, obedientes ao som de sua palavra» (*Sl* 103, 20).

²²¹ *Gn* 1, 1-5: «No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: "Haja luz" e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus

Agostinho, não existe mesmo nenhuma possibilidade de interpretar essa luz criada em primeiro lugar, como uma luz material²²². Com efeito, o sol, a lua e as estrelas só apareceriam no âmbito da criação do quarto dia²²³, o que aponta para o entendimento dessa luz original como uma «luz espiritual», ou uma «vida intelectual», uma «sabedoria criada»²²⁴.

A reflexão acerca da natureza dessa luz primeira, espiritual ou material, leva Agostinho à conclusão de que a interpretação que a considera como luz espiritual pode indicar que estaríamos diante da primeira criatura gerada no Princípio, ou seja, a matéria informe, espiritual ou corporal²²⁵. É o que se depreende do texto a seguir: «Certamente a matéria informe e capaz de se formar, tanto a espiritual como a corporal, da qual se faria o que haveria de ser feito, foi criada antes, não pela ordem temporal, mas pela causal, visto que, antes de ser instituída, não teria existido. Sem dúvida, não foi instituída a não ser pelo supremo e verdadeiro Deus, pelo qual tudo existe»²²⁶. Como seguimento a isso, que corresponderia às palavras *fiat lux*, teríamos

separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz "dia" e às trevas "noite". Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia».

²²² Cf. *De gen. ad litt.* I, X, 21 (CSEL 28/1, p.16); I, XVI, 30-31 (CSEL 28/1, p. 22-23).

²²³ *Gn* 1, 14-19: «Deus disse: "Que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia e a noite; que eles sirvam de sinais, tanto para as festas quanto para os dias e os anos; que sejam luzeiros no firmamento do céu para iluminar a terra" e assim se fez. Deus fez os dois luzeiros maiores: o grande luzeiro para governar o dia e o pequeno luzeiro para governar a noite, e as estrelas. Deus os colocou no firmamento do céu para iluminar a terra, para governarem o dia e a noite, para separarem a luz e as trevas, e Deus viu que isso era bom. Houve uma tarde e uma manhã: quarto dia».

²²⁴ *De gen. ad litt.* I, IX, 17 (CSEL 28/1, p. 13): «Si autem lux, quae primum dicta est, ut fiat, et facta est etiam primatum creaturae tenere intellegenda est, ipsa est, intellectualis uita, quae nisi ad creatorem inluminand conuerteretur, fluitaret informiter. Cum conuersa autem et inluminata est, factum est, quod in uerbo Dei dictum est: fiat lux»; *De gen. ad litt.* I, XVII, 32 (CSEL 28/1, p. 23): «Si autem spiritalis lux facta est, cum dixit Deus: fiat lux; non illa uera patri coaeterna intellegenda est, per quam facta sunt omnia, et quae illuminat omnem hominem; sed illa de qua dici potuit: prior omnium creata est sapientia. Cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita sapientia, in spiritalis atque rationales creaturas, sicut in animas sanctas se transfert, ut illuminatae lucere possint; fit in eis quaedam luculentae rationis affectio, quae potest accipi facta lux, cum diceret Deus: fiat lux: si iam erat creatura spiritalis, quae nomine coeli significata est, in eo quod scriptum est: in principio fecit Deus coelum et terram; non corporeum coelum, sed coelum incorporeum coeli corporei, hoc est, super omne corpus, non locorum gradibus, sed naturae sublimitate praepositum».

²²⁵ Conforme explicita S. Knuutilla, as coisas criadas são mutáveis por causa de sua estrutura composicional, que envolve forma e matéria espiritual ou corporal. Deus criou simultaneamente as formas das coisas e a matéria como possibilidade de seus seres formados. Para o autor, Agostinho toma “céu” e “terra” em Génesis 1,1 como referencia à matéria espiritual e à matéria corporal respetivamente em *De gen. ad litt.* I, I, 2-3. A matéria espiritual é o substrato dos anjos, que foram criados quando Deus disse: “Faça-se a luz”. Ela foi formada em espíritos angélicos através da conversão numa visão de inteligibilidade divina (Cf. KNUUTTILA, Simo. «*Tempo e criação em Agostinho*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 116).

²²⁶ *De gen. ad litt.* V, V, 13 (CSEL 28/1, p. 146): «Non itaque temporalis, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa, priusquam instituta est, non fuisset; nec instituta est nisi ab illo utique summo Deo et uero, ex quo sunt omnia». Podemos constatar aqui uma afirmação clara da existência de uma matéria dupla, espiritual e corporal. Conforme esclarece E. Gilson, essa doutrina terá um papel importante nos agostinianos da Idade Média e será refutada por Tomás de Aquino (Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 372).

a expressão *et facta est lux*, significando a formação dessa mesma matéria, ou a chamada do Criador a essa matéria e a sua conversão ao Criador, no âmbito da formação ou iluminação da matéria informe espiritual. Conforme diz Agostinho referindo-se à matéria informe espiritual: «O que é aquela luz que foi feita? É algo espiritual ou corporal? Se espiritual, ela pode ser a primeira criatura, já perfeita em virtude dessa palavra, que primeiramente denominou *céu*, quando foi dito: *no principio, Deus fez o céu e a terra*, de modo que Deus ao dizer: *faça-se a luz, e foi feita a luz*, chamando-a a si mesmo como Criador, entenda-se que sua conversão foi feita e iluminada?»²²⁷.

Mesmo que seja reconhecido explicitamente que o relato genesíaco não faz referência direta à criação dos anjos²²⁸, Agostinho acredita que estes devem estar significados em alguma das coisas criadas nos seis primeiros dias, já que os anjos são criaturas de Deus. Como não há indício de que Deus tenha criado algo antes de criar o céu e a terra, e como, por outra parte, Deus descansou de todas as suas obras no sétimo dia, Agostinho conclui: os anjos são aquela luz chamada *dia*²²⁹. Mesmo diante da diversidade de opiniões, que acaba sendo admitida pela obscuridade da questão, o que importa mesmo é que seja mantida a certeza de que os anjos não são coeternos com Deus, mas criaturas²³⁰. Explicitada essa convicção, Agostinho passa a

²²⁷ *De gen. ad litt.* I, III, 7 (CSEL 28/1, p. 7): «Et quid est lux ipsa quae facta est? Vtrum spiritale quid, an corporale? Si enim spiritale, potest ipsa esse prima creatura, iam hoc dicto perfecta, quae primo coelum appellata est, cum dictum est: in principio fecit Deus coelum et terram: ut quod dixit Deus: fiat lux. Et facta est lux, eam reuocante ad se Creatore, conuersio eius facta atque inluminata intellegatur».

²²⁸ Mesmo assim, podemos identificar nos relatos bíblicos que os anjos foram criados por Deus por ocasião do processo de sua criação (Cf. *Ne* 9, 6; *Sl* 148, 2; *Cl* 1, 16), sem especificação precisa do momento exato deixando indicado que isso pode ser colocado imediatamente após ter criado os céus e antes de ter criado a terra (Cf. *Jó* 38, 4-7; *Gn* 1, 1; 2, 1).

²²⁹ *De civ. Dei* XI, IX (CSEL 40/1, p. 522-525): «Ubi de mundi constitutione sacrae litterae loquuntur, non euidenter dicitur, utrum uel quo ordine creati sint angeli; sed si praetermissi non sunt, uel caeli nomine, ubi dictum est: *In principio fecit Deus caelum et terram*, uel potius lucis huius, de qua loquor, significati sunt (...). Ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit, cuius unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus (...). Cum enim dixit Deus Fiat lux, et facta est lux, si recte in hac luce creatio intellegitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium; ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est uerbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt».

²³⁰ É importante lembrar que Agostinho emite também o parecer de que os anjos foram criados quando foi feita a primeira luz, como podemos constatar no texto a seguir: «non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si, cum lux prima illa facta est, angeli creati intelleguntur» (*De civ. Dei* XI, XIX. CSEL 40/1, p. 538); E ainda assinala a existência de alguns que pensam contrariamente afirmando que o *fiat lux* trata da criação de uma luz material e os anjos foram criados antes das palavras primeiras do relato bíblico de Génesis: «Ne quis autem contendat et dicat non sanctos angelos esse significatos in eo quod scriptum est: fiat lux, et facta est lux, sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur aut doceat; angelos autem prius esse factos non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum appellatum est caelum, sed ante illud de quo dictum est: in principio fecit Deus caelum et terram; atque illud, quod dictum est: in principio, non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos, sed quia omnia in sapientia fecit, quod est uerbum eius et ipsum scriptura principium nominavit (sicut ipse in evangelio iudaeis quaerentibus quis esset respondit se esse principium» (*De*

desenvolver no *De genesi ad litteram* o processo de formação da natureza angélica, tendo como pano de fundo a estrutura básica sobre a qual assenta a sua doutrina acerca do ato criador: a simultaneidade das ações divinas constituídas pela produção da matéria informe e sua formação²³¹. Para tanto, serão utilizados, de maneira bastante livre e adaptados às exigências próprias da doutrina cristã²³², alguns elementos da metafísica plotiniana capazes de favorecer a compreensão daquilo que, para Agostinho, o relato bíblico ensina²³³.

Fruto da indeterminação atribuída à matéria informe pelo seu caráter instável de algo que é e beira os limites do não ser²³⁴, faz-se necessário um princípio de unidade e estabilidade²³⁵

civ. Dei XI, XXXII. CSEL 40/1, p. 560); mas, sobretudo, é preciso manter a criação dos anjos: «Proinde ut uolet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non abhorrentes plures possit generare sententias, dum tamen angelos sanctos in sublimibus sedibus non quidem Deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et uera felicitate securos et certos esse nemo ambigat». Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 103.

²³¹ *De gen. ad litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21): «Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est - sicut enim uox materia uerborum est, uerba uero uocem indicant, non autem qui loquitur, prius emittit informem uocem, quam possit postea colligere, atque in uerba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formauit; formatam quippe creauit materiam - sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit, potuit diuidere scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non diuisit».

²³² A este propósito esclarece Aimé Solignac: «Tout en réservant au Verbe Fils de Dieu la fonction paradigmaticque (comme lieu des idées, forme des formes) et la fonction proprement créatrice du Nous plotinien, il reporte sur l'ange d'autres aspects de cette hypostase que le Verbe ne peut recevoir puisqu'il n'est pas une créature, ou encore des dérivations et participations des fonctions propres au Verbe. Comme le Nous, l'ange sera le premier effet de l'acte créateur et une lumière intellectuelle; il sera de plus le miroir dans lequel se réfléchit en premier lieu chaque créature, et celle-ci sera connue par lui d'abord dans le Verbe où elle a sa raison primordiale, ensuite, dans sa réalité propre et son existence actualisée; enfin l'ange sera l'instrument du premier retour de la créature à son créateur, dans la louange et l'action de grâces» (SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op. cit., p. 163).

²³³ É necessário assinalar que a criação nos moldes do ensinamento bíblico cristão é radicalmente diferente do esquema gnóstico, maniqueu e também das processões neoplatônicas. Basicamente podemos notar aqui a utilização do ensinamento de Plotino acerca do processo de produção dos seres pelo *Uno*, no âmbito das *Enéadas* V, simbolizado pelo raio de luz que parte dele, qual luz brilhante que resplandece em torno do sol, ilumina e permanece imutável (*Enéadas* V, 1, 6, 28-30). Cf. SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op.cit., p. 163.

²³⁴ *Conf.* XII, VI, 6 (CCL 27, p. 219): «Ego uero, Domine, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intellegens narrantibus mihi eis, qui non intellegent, eam cum speciebus innumeris et uariis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus uoluebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum auersaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis; uerum autem illud quod cogitabam non priuatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat uera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si uellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma priuaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil (...). Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset "nihil aliquid" et "est non est", hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas uisibiles et compositas».

²³⁵ *De moribus* 2, 6, 8 (PL 32, 1348): «Nihil est autem esse, quam unum esse».

que a forma realiza com precisão e maestria²³⁶ através do peculiar movimento que realiza no ato de contemplação do princípio superior que o anima e mantém. É sabido que aqui, Agostinho reflete uma teoria que pode ser encontrada na doutrina dos estoicos e no próprio Plotino mas, seja como for, esta foi a maneira encontrada para explicar a formação da matéria espiritual e, em especial, a natureza angélica²³⁷. Existe, assim, um dinamismo que parte do princípio criador que não só cria a matéria espiritual, mas está em constante movimento direcionado para a criatura, para que esta volte e se converta a Ele a fim de que possa ser formada²³⁸.

Podemos entender, então, que a matéria informe não é uma criatura acabada, assim como sua criação também não o é; como para Agostinho *facere* e *formare* são simultâneos, a produção do ser total matéria e forma, recai sobre o ato único da criação. «De modo que no que a Escritura narra: “*Deus disse: faça-se*”, entendamos a palavra incorpórea de Deus na natureza do seu Verbo coeterno que chama a si a imperfeição da criatura para que receba sua forma de acordo com o que cada uma é feita seguindo uma ordem»²³⁹. Estaríamos diante de duas etapas lógicas, mas não cronológicas²⁴⁰. Entretanto, Agostinho nota que existe uma diferenciação no

²³⁶ *De gen. ad litt. imp.* 10, 32 (PL 34, 233): «Et dixit Deus, Congregentur aquae quae sub coelo sunt, in congregationem unam, et appareat arida. Et sic factum est. Hinc probabilius credi potest aquam dictam esse superius, sicut arbitrabamur, ipsam mundi materiam. Nam si universum aqua oppletum erat, unde vel quo potuit congregari? Si enim quamdam confusionem materialem aquae nomine appellaverat, haec congregatio accipienda est ipsa formatio, ut talis esset aquae species, qualem nunc esse cernimus. Et ipsum, appareat arida, quod positum est, terrae formatio intellegi potest, ut hanc haberet speciem terra, quam cernimus. Invisibilis enim et incomposita dicta erat, cum adhuc materiae species deesset. Dixit ergo Deus: congregetur aqua quae sub coelo est; id est in formam redigatur materies corporalis, ut aqua ista sit, quam sentimus. In congregationem unam: vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium. Et appareat arida: id est, speciem visibilem accipiat, atque a confusione distinctam. Et bene aqua congregatur, ut appareat arida; id est, cohibetur quod fluitat materiae, ut quod obscurum est illustretur. Et sic factum est: etiam hoc fortasse in rationibus intellectualis naturae prius factum est, ut postea quod dicitur: Et congregata est aqua in congregationem unam, et apparuit arida, non superfluo additum videatur, cum iam dictum esset: Et sic factum est; sed ut post rationalem et incorpoream operationem intellegeremus etiam corporalem secutam».

²³⁷ Cf. CAPDET, R. *La formation des êtres d'après saint Augustin*. Bulletin de Littérature Ecclésiastique 50 (1994), p. 10; GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 373).

²³⁸ Notamos aqui o processo que Agostinho vai aprofundar com a distinção de duas etapas na criação: o surgimento dos seres e a sua formação. Na verdade, trata-se apenas de uma maneira de representar o ato simultâneo da criação a fim de favorecer a compreensão dos seus leitores. Para os seres criados, a ideia de uma transição quer significar o acabamento de um processo pela passagem da informidade para a forma própria correspondente, sem que para isso haja precedência de ordem temporal (Cf. VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op. cit., p. 14).

²³⁹ *De gen. ad litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 8): «Vt in eo quod scriptura narrat: dixit Deus: fiat, intellegamus Dei dictum incorporeum in natura uerbi eius coaeterni reuocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula quae per ordinem exsequitur». Étienne Gilson assinala seu total acordo com Pe. Gardeil ao admitir que, como todos os textos mostram, Agostinho distingue *creare* e *formare*, mas em vez de dizer que *formatio* não é *creatio* no agostinianismo, pensa que *formatio* é *creatio* mais *illuminatio* (Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 388).

²⁴⁰ Assim esclarece Cristiane Negreiros Abbud Ayoub: «Trata-se de duas etapas lógicas e não cronológicas, como nas *Confissões*. A *creatio* (criação em sentido estrito) equivale à ação de produzir o “céu e a terra” aptos a receber formas; em seguida, a *formatio*, em sentido lato, é a atribuição de formas divinas às criaturas no sentido de investi-

relato bíblico quando consideramos a apresentação da criação da luz, que comporta dois momentos²⁴¹ e o aparecimento dos outros seres, que apresenta um terceiro momento, significando a existência real em suas respectivas naturezas²⁴².

No caso da criação da luz espiritual, ou dos anjos, «ainda que não haja aqui intervalos de demoras temporais, no entanto, a razão da criatura a ser criada antecede no Verbo de Deus. Quando disse: “*Faça-se a luz*”, e se fez a luz com a qual foi formada a mente angélica e foi feita em sua natureza, não se seguia que fosse feita em outra criatura e, por isso, não foi dito antes: *E assim se fez*, e depois: *E Deus fez a luz*»²⁴³. Isso implica que o anjo não conhece primeiro sua forma e depois é formado; antes, conhece sua forma no momento mesmo em que é formado. Sua formação consiste na contemplação e no conhecimento²⁴⁴, uma vez que «primeiro se criava a luz, na qual se dava o conhecimento do Verbo de Deus pelo qual era criada, e este conhecimento era para ela o converter-se de sua informidade para Deus formador, e ser criada e formada»²⁴⁵. Com efeito, «a luz foi criada logo em seguida pelo Verbo de Deus e

las de *speciei* ou razões ou formas (termos sinónimos em Agostinho). Esta segunda etapa abrange duas fases: a conversão (*conversio*), definida como o momento em que a criatura se volta para Deus e recebe as razões divinas; e a perfeição ou formação em sentido estrito, conceituada como a culminação do processo de complemento das criaturas» (AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo, SP: Paulus, 2011, p. 103).

²⁴¹ Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXXII, 50 (CSEL 28/1, p. 130); *De gen. ad litt.* III, XX, 31 (CSEL 28/1, p. 86).

²⁴² Cf. *De gen. ad litt.* II, VIII, 19 (CSEL 28/1, p. 45): «Cum in caeteris creandis rebus audimus: et dixit Deus: fiat; intellegamus ad aeternitatem uerbi Dei recurrentem scripturae intentionem. Cum uero audimus: et sic est factum; intellegamus in creatura intellectuali factam cognitionem rationis, quae in uerbo Dei est, condendae creaturae, ut in ea natura prius quodam modo facta sit, quae anteriore quodam motu in ipso Dei uerbo prior faciendam esse cognovit: ut postremo, cum audimus repeti ac dici quod fecit Deus, iam intellegamus in suo genere fieri ipsam creaturam»; *De gen. ad litt.* III, XX, 32 (CSEL 28/1, p. 87): «Primo facta est in creatura intellectuali cognitio eorum a uerbo, quo dictum est, ut fierent, propter quam cognitionem primo dicebatur: et sic est factum, ut ostenderetur facta ipsa cognitio in ea natura, quae hoc in uerbo Dei ante cognoscere poterat; ac deinde fiebant ipsae corporales et irracionales creaturae, propter quod deinceps addebatur: et fecit Deus».

²⁴³ *De gen. ad litt.* IV, XXXII, 50 (CSEL 28/1, p. 130): «Etiam si nulla hic morarum temporalium sint intervalla, praecessit tamen ratio condendae creaturae in uerbo Dei, cum dixit: fiat lux; et secuta est ipsa lux qua angelica mens formata est, atque in sua natura facta est, non autem alibi sequebatur ut fieret: et ideo non prius dictum est: et sic est factum, et postea dictum: et fecit Deus lucem».

²⁴⁴ Podemos notar o paralelo neoplatônico dessa doutrina agostiniana enfatizando o lugar da iluminação no quadro do sistema de Plotino onde assume um sentido gnosiológico com profundas implicações metafísicas, uma vez que «o processo de iluminação e a emanação metafísica coincidem». Com efeito, a iluminação é como uma «irradiação da luz que concede aos seres inferiores juntamente com o ser, a vida e a inteligência». Mas Agostinho, fiel às suas fontes cristãs, faz uso dessa doutrina substituindo o conceito de emanação e sua necessidade, pela ideia de criação, que supõe um ato divino livre de doação do ser, supondo uma distância radical entre as coisa e o princípio de onde procedem, além de exigir da criatura racional uma resposta igualmente livre (Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., p. 108); Entretanto, tendo em vista esse procedimento essencial no uso das fontes, podemos concluir com José Ramón: «el esquema neoplatónico que identifica ser-vida-inteligencia y que, por tanto, asimila la iluminación a una puesta en el ser, aquí concretamente a una creación, se conserva en Agustín» (SAN MIGUEL, José Ramón. *De Plotino a San Agustín*. Madrid, 1994, p. 172).

²⁴⁵ *De gen. ad litt.* III, XX, 31 (CSEL 28/1, p. 86): «ipsa primo creabatur lux, in qua fieret cognitio uerbi Dei, per quod creabatur atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua converti ad formatem Deum et creari atque formari».

a luz criada aderiu à luz criadora, vendo-a e também a si mesmo nela, ou seja, viu a razão pela qual foi criada. Também se viu em si mesma, isto é, viu a diferença do que foi feito e daquele por quem foi feito»²⁴⁶. Portanto, conhecendo o anjo ao Verbo de Deus e nele a sua ideia eterna, o anjo fica formado por este conhecimento, existindo apenas na ideia do Verbo e em seu ser natural²⁴⁷, obtendo a primazia da criação pela sua capacidade de reconhecer a criatura por meio do Criador, não o Criador por meio da criatura, como é o caso das demais realidades criadas²⁴⁸. Isto explicaria, segundo Agostinho, a diferença entre os níveis de realidade dos seres carentes de razão e as naturezas espirituais. Para o hiponense, podemos assinalar três níveis de realidade que caracterizam três modos distintos de existir das realidades: segundo sua ideia, ou forma no Verbo, uma vez que no Verbo estão as ideias de tudo quanto existe ou pode existir; no conhecimento angélico, já que os anjos veem no Verbo as ideias de tudo o que vai ser feito; por último, as coisas existem em sua própria realidade, ou em sua natureza²⁴⁹.

²⁴⁶ *De gen. ad litt.* IV, XXXII, 50 (CSEL 28/1, p. 130): «sed continuo post uerbum Dei facta est lux, adhaesitque creanti luci lux creata, uidens illam et se in illa, id est rationem qua facta est. Vidit etiam se in se, id est, distante quod factum est ab eo qui fecit». Cf. *De gen. ad litt.* III, XX, 31 (CSEL 28/1, p. 86): «In illa prima luce, si eo nomine recte intellegitur facta lux intellectualis particeps aeternae atque incommutabilis sapientiae Dei, non dictum est: et sic est factum, ut deinde repeteretur: et fecit Deus: quia sicut iam, quantum potuimus, disseruimus, non fiebat cognitio aliqua uerbi dei in prima creatura, ut post eam cognitionem inferius crearetur, quod in eo uerbo creabatur»; *De gen. ad litt.* IV, XXII, 39 (CSEL 28/1, p. 121): «si lux illa, quae primitus creata est, non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est, ubi intellegitur a sua quadam informitate ad creatorem conuersa atque formata, ita et post uesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cuius contemplatione formatur».

²⁴⁷ *De gen. ad litt.* II, VIII, 16 (CSEL 28/1, p. 43): «Non primo cognouit rationalis creatura conformationem suam, ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognouit, hoc est illustratione ueritatis, ad quam conversa formata est, caetera uero, quae infra sunt ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo? Quapropter lucis conditio prius est in uerbo Dei secundum rationem, qua condita est, hoc est in coaeterna patri sapientia; ac deinde in ipsa lucis conditione secundum naturam, quae condita est».

²⁴⁸ *De gen. ad litt.* V, V, 14 (CSEL 28/1, p. 146): «In his uero quae iam ex informitate formata sunt, euentiusque appellantur creata, uel facta, uel condita, primum factus est dies; oportebat enim ut primatum creaturae obtineret illa natura, quae creaturam per creatorem, non creatorem per creaturam posset agnoscere». Aqui vemos assinalada a diferença de direção, concebida por Agostinho, entre o conhecimento angélico e o conhecimento humano. Enquanto o conhecimento humano assume um direcionamento ascendente das criaturas para o Criador, o conhecimento angélico adota uma direção inversa, dado o seu conhecimento das coisas no Verbo, portanto, antes de serem formadas e depois de sua formação nas suas respetivas naturezas.

²⁴⁹ *De gen. ad litt.* II, VIII, 16-17 (CSEL 28/1, pp. 43-44): «Conditio uero coeli prius erat in uerbo dei secundum genitam sapientiam, deinde facta est in creatura spiritali, hoc est in cognitione angelorum secundum creatam in illis sapientiam: deinde quod caelum factum est, ut esset iam ipsa coeli creatura in genere próprio, sic et discretio uel species aquarum atque terrarum, sic naturae lignorum et herbarum, sic luminaria coeli, sic animantia orta ex aquis ac terra. Neque enim sicut pecora, solo sensu corporis, uident angeli haec sensibilia; sed si quo sensu tali utuntur, agnoscunt ea potius, quae melius noverunt interius in ipso Dei uerbo, a quo illuminantur ut sapienter uiuant, cum sit in eis lux quae primo facta est, si lucem spiritalem in illo die factam intellegimus. Quemadmodum ergo ratio qua creatura conditur, prior est in uerbo Dei quam ipsa creatura quae conditur: sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, quae peccato tenebrata non est; ac deinde ipsa conditio creaturae».

Será ainda como aprofundamento acerca da questão do conhecimento angélico que Agostinho solucionará o problema suscitado pela procura da verdadeira natureza dos dias mencionados no relato do Génesis acerca da criação²⁵⁰.

²⁵⁰ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*, In : Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin 48, pp. 646-647. Podemos identificar duas interpretações que identificam a questão: primeiramente temos a identificação do *dies unus* como a luz chamada *dia*, e a alternância entre *tarde* e *manhã* como o acabamento de uma criação e o começo de uma nova (Cf. *De gen. ad litt.* I, XVII, 34. CSEL 28/1, p. 25); uma segunda interpretação posterior que identifica a luz espiritual chamada *dia* com a natureza angélica e a alternância entre *tarde* e *manhã* como resultado do movimento dessa natureza e ao ritmo do seu conhecimento (Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXII, 39. CSEL 28/1, p. 121). A mudança aparece como fruto do aprofundamento da questão acerca do verdadeiro sentido dos dias da criação aplicado ao sétimo dia e sua particularidade quanto ao não aparecimento de uma obra nova (Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXI, 38. CSEL 28/1, p. 120).

CAPÍTULO III

INÍCIO

É certo que, para Agostinho, baseado no texto bíblico de *Eclo* 18,1²⁵¹, Deus criou todas as coisas simultaneamente. Esse foi um posicionamento gestado através de anos e que teve seu coroamento no *De genesi ad litteram*, onde aparece referido explicitamente reiteradas vezes²⁵². Mas essa convicção está longe de constituir uma solução final para os questionamentos acerca da criação, uma vez que Agostinho encontra diante de si um desafio a mais, advindo do fato de também encontrar na Escritura que Deus criou todas as coisas em seis dias e no sétimo descansou de sua obra: «A respeito do Criador, esta Escritura narrou que ele concluiu em seis dias todas as suas obras, e, a respeito dele, em outra passagem, não discordando do Génesis, foi descrito que criou todas as coisas simultaneamente. E, por isso, aquele que fez todas as coisas ao mesmo tempo fez também ao mesmo tempo estes seis ou sete dias, ou antes, um dia repetido seis ou sete vezes»²⁵³. Com o intuito de resolver a questão vemos o hiponense construir uma tentativa de conciliação entre as duas posições através de uma solução que abarca dois momentos: a constituição dos dias do relato genesíaco, não caracterizados por uma sucessão temporal, mas em estreita relação com os diversos aspetos do conhecimento próprio da natureza angélica; a aplicação da teoria das razões causais, ou seminais, à doutrina da criação²⁵⁴.

²⁵¹ Santo Agostinho refere textualmente o Livro do Eclesiástico quando diz: «Aquele que vive eternamente criou todas as coisas juntas» (*Eclo* 18,1). A propósito deste texto é importante salientar que existe uma variante de tradução na Vulgata, que era a edição latina utilizada pelo hiponense, com relação ao advérbio grego traduzido por «simul», no texto latino e que, segundo muitos autores, não deve traduzir-se em sentido temporal, mas antes com um sentido de totalidade: «Qui vivit in aeternum creavit omnia simul». A tradução mais exata do texto do Eclesiástico seria: «O que vive eternamente criou tudo sem exceção». Sobre este assunto podemos encontrar importante aprofundamento na obra de Marceliano Arranz Rodrigo, OSA, que tem publicado muitos estudos sobre o tema da criação em Santo Agostinho. Refiro aqui às suas obras: ARRANZ RODRIGO, M., «*Semillas de futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual*», in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía XIII (1986) 35-60; «*Fuentes de la doctrina agustiniana de la creación virtual*», in: Jornadas Agustinianas (Estudio Agustiniano, Valladolid 1988) 153-166.

²⁵² Cf. *De gen. ad litt.* VI, III,4 (CSEL 28/1, p. 172); *De gen. ad litt.* IV, XXXIII, 52 (CSEL 28/1, p. 133); *De gen. ad litt.* VI, XXXIV, 53 (CSEL 28/1, p. 133); *De gen. ad litt.* V, III,6 (CSEL 28/1, p. 141).

²⁵³ *De gen. ad litt.* IV, XXXIII, 52 (CSEL 28/1, p. 133): «De quo enim creatore scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex uel septem, uel potius unum sexies septiesue repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul».

⁴ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., p. 120.

3.1 Conhecimento angélico e os seis dias da criação

A questão relativa à natureza dos dias apresentados no relato do Génesis é inserida no *De genesi ad litteram* logo no Livro I, quando Agostinho considera o “*dies unus*” e pergunta se ele não abarcaria o tempo todo²⁵⁵. Depois de considerar várias opções que poderiam constituir a discussão acerca do verdadeiro sentido das coisas ocultas no texto, insiste em dar continuidade à sua incansável busca por respostas às questões postas pelos maniqueus acerca da natureza dos três primeiros dias, uma vez que somente no quarto dia foram criados o sol, a lua e as estrelas²⁵⁶. Apresenta aqui uma hipótese, já antes referida nos dois comentários anteriores²⁵⁷, que identifica a *Tarde* como fim de uma obra acabada e a *Manhã* como o começo

²⁵⁵ *De gen. ad litt.* I, XVII, 33 (CSEL 28/1, p. 24): «Sed huic luci succedentem noctem, ut uespera fieret, quo pacto intellecturi sumus? A tenebris uero qualibus talis lux dividi potuit, dicente scriptura: et diuisit deus inter lucem ac tenebras? Numquid iam erant peccatores et stulti decedentes a lumine ueritatis, inter quos et in eadem luce permanentes diuideret deus, tamquam inter lucem et tenebras, et lucem uocans diem ac tenebras noctem, ostenderet se non operatorem peccatorum, sed ordinatorem distributione meritorum? An hic dies totius temporis nomen est, et omnia uolumina saeculorum hoc uocabulo includit ideoque non dictus est primus, sed unus dies? Et facta est enim uespera, et factum est, inquit, mane dies unus, ut per hoc quod facta est uespera, peccatum rationalis creaturae; quod autem factum est mane, renouatio eius significata uideatur».

²⁵⁶ *De gen. contr. Manich.* I, 14, 20 (PL 34, 183): Et dixit Deus, Fiat sidera in firmamento coeli, sic ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem, et sint in signa, et in tempora, et in dies, et in annos; et sint in splendorem in firmamento coeli, sic ut luceant super terram. Et sic est factum. Et fecit Deus duo luminaria, maius et minus: luminare maius in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis, et stellas. Et posuit illas Deus in firmamento coeli, sic ut luceant super terram, et praesint diei et nocti, et dividant inter diem et noctem. Et vidit Deus quia bonum est. Et facta est uespera, et factum est mane dies quartus. Hic primo quaerunt quomodo quarto die facta sint sidera, id est sol, et luna, et stellae. Tres enim dies superiores quomodo esse sine sole potuerunt, cum videamus nunc solis ortu et occasu diem transigi, noctem uero nobis fieri solis absentia, cum ab alia parte mundi ad orientem redit? Quibus respondemus, potuisse fieri ut tres superiores dies singuli per tantam moram temporis computarentur, per quantam moram circumit sol, ex quo procedit ab oriente quousque rursus ad orientem reuertitur. Hanc enim moram et longitudinem temporis possent sentire homines etiamsi in speluncis habitarent, ubi orientem et occidentem solem videre non possent. Atque ita sentitur potuisse istam moram fieri etiam sine sole antequam sol factus esset, atque ipsam moram in illo triduo per dies singulos computatam. Hoc ergo responderemus, nisi nos revocaret quod ibi dicitur: Et facta est uespera, et factum est mane, quod nunc sine solis cursu videmus fieri non posse. Restat ergo ut intellegamus, in ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic appellatas, uesperam propter transactionem consummati operis, et mane propter inchoationem futuri operis; de similitudine scilicet humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt, et ad uesperam desinunt. Habent enim consuetudinem divinae scripturae de rebus humanis ad divinas res uerba transferre».

²⁵⁷ *De gen. ad litt. imp.* XII, 36 (PL 34, 235): «Et dixit Deus, fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem; et sint in signis et temporibus, et in diebus, et in annis; et sint in splendorem in firmamento coeli, ut luceant super terram. Quarto die luminaria facta sunt, de quibus dicitur, et sint in diebus: quid sibi ergo uolunt tres dies transacti sine luminariis? aut cur ista erunt in diebus, si etiam sine istis dies esse potuerunt? An quia euidentiore productio illa temporis et morarum intervallum motu istorum luminarium distingui ab hominibus potest? An ista dierum et noctium enumeratio ad distinctionem ualet inter illam naturam quae facta non est, et eas quae factae sunt: ut mane nominaretur propter earum speciem factarum; uespera uero propter privationem? Quoniam quantum attinet ad illum a quo facta sunt, speciosa atque formosa sunt: quantum autem in ipsis est, possunt deficere, quia de nihilo facta sunt; et in quantum non deficiunt, non est eorum materiae, quae ex nihilo est, sed eius qui summe est, et illa facit esse in genere atque ordine suo»; Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 14, 20 (PL 34, 183).

de uma nova obra: «A tarde em todo o tríduo, antes de serem criados os luzeiros, interpreta-se talvez, sem qualquer absurdo, como o término da obra realizada, e a manhã, como a significação de uma futura operação»²⁵⁸.

Ao longo do Livro IV do *De genesi ad litteram* Agostinho retoma expressamente a questão apresentada no Livro I, agora para apresentar a sua versão mais trabalhada e definitiva: «Voltemos de novo à questão que nos parecia ter saído no primeiro Livro; assim, perguntemos do mesmo modo como foi possível à luz dar as voltas necessárias para mostrar a alternância diurna e noturna, não somente antes dos luzeiros do céu, que foi denominado firmamento, antes que, finalmente, fosse criada qualquer espécie da terra ou do mar, que permitisse o circuito da luz, seguindo-a a noite por onde ela tivesse passado»²⁵⁹. Será exatamente aqui que a reflexão terá como ponto de partida a consideração acerca do sétimo dia, que inviabiliza a explicação nos moldes do esquema antes adotado e exige um outro tipo de argumentação. Com efeito, Agostinho reconhece a dificuldade, chegando mesmo a confessar que seria mais fácil admitir a sua ignorância diante desta questão do que correr o risco de se colocar contra as palavras da Escritura, para ele, tão claras²⁶⁰, e dizer que «o sétimo dia é diferente da sétima repetição daquele dia que Deus criou»²⁶¹. Na verdade, vai em busca de uma argumentação que possa ser adequada a todos os dias, inclusive o sétimo, sem que, para isso, se tenha que negar a veracidade da Escritura que afirma tanto a conclusão das obras criadas nos seis dias, como o descanso no sétimo dia: «Ou Deus não criou o sétimo dia ou criou algo depois dos seis dias, ou seja, o sétimo dia; e seria falso o que está escrito, ou seja, que Deus concluiu todas as obras no sexto dia e que descansou no sétimo de todas as suas obras. Porque certamente isso não pode ser falso, resta que a presença daquela luz, a qual Deus fez como dia, repetiu-se em todas as suas obras todas

²⁵⁸ *De gen. ad litt.* I, XVII, 35 (CSEL 28/1, p. 26): «Vespera autem in toto illo triduo, antequam fierent luminaria, consummati operis terminus non absurde fortasse intellegitur; mane uero, tamquam futurae operationis significatio».

²⁵⁹ *De gen. ad litt.* IV, XXI, 38 (CSEL 28/1, p. 120): «Rursus ergo ad eam quaestionem relabimur, de qua in primo libro exiisse uidebatur; ut item quaeramus quomodo circuire potuerit lux ad exhibendam diurnam nocturnamque uicissitudinem, non solum antequam coeli luminaria, sed antequam ipsum coelum quod firmamentum appellatum est, factum esset, antequam denique ulla species terrae uel maris, quae circuitum lucis admitteret, sequente nocte unde illa transisset».

²⁶⁰ *De gen. ad litt.* IV, XXI, 38 (CSEL 28/1, p. 120): «Sed nunc diei septimi consideratione commoniti facilius est, ut nos ignorare fateamur, quod remotum est a sensibus nostris, quonam modo lux illa quae dies appellata est, uel circuitu suo uel contractione et emissionem, si corporalis est, uices diurnas nocturnasque peregerit uel, si spiritalis est, condendis creaturis omnibus praesentata sit suaque ipsa praesentia diem, noctem uero absentia, uesperam initio absentiae, mane initio praesentiae fecerit, quam ut in re aperta contra divinae scripturae uerba conemur, dicendo aliud esse diem septimum, quam illius diei quem fecit Deus septimam repetitionem».

²⁶¹ Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXI, 38 (CSEL 28/1, p. 120).

as vezes em que se mencionou o dia e no próprio sétimo dia, no qual descansou de suas obras»²⁶².

Segundo Aimé Solignac, podemos refazer a argumentação de Agostinho colocando em primeiro lugar a sua compreensão que identifica o *dia* como a *luz* espiritual, ou a *natureza angélica*²⁶³, primícias da criação. Sendo assim, para Agostinho, a alternância entre tarde e manhã, bem como a sucessão dos seis dias, devem ser reportadas ao movimento dessa natureza, ao ritmo do seu conhecimento:

Se aquela luz, que foi criada em primeiro lugar, não é corporal, mas espiritual, assim como foi criada depois das trevas, isso se entende que de sua informidade se voltou para o criador e foi formada. Assim também depois da tarde se fez manhã, quando, após o conhecimento de sua natureza própria, pelo qual conhece que não é o que Deus é, volta-se para louvar a luz, que é o próprio Deus, por cuja contemplação é formada»²⁶⁴.

Teríamos, primeiramente, o seguinte movimento na formação da natureza angélica, adequado ao primeiro dia: conversão para o criador – o que supõe e implica a formação do anjo – caracterizando o *Dia*; o anjo volta o olhar para si mesmo, vendo-se distinto do criador, caracterizando a *Tarde*; depois de conhecer-se, o anjo volta de novo para Deus para louvá-Lo, caracterizando a *Manhã*²⁶⁵.

Para os outros “cinco dias” teríamos o mesmo esquema, repetindo o tríplice movimento do conhecimento angélico²⁶⁶, com apenas uma diferença relacionada agora ao conhecimento dos seres criados depois dele: o anjo conhece, no Verbo, as coisas que vão ser criadas -

²⁶² *De gen. ad litt.* IV, XXI, 38 (CSEL 28/1, p. 121): «Alioquin aut non creavit Deus septimum diem, aut aliquid creavit post illos sex dies, id est ipsum diem septimum; falsumque erit quod scriptum est, in sexto die consummasse omnia opera sua, et in septimo requieuisse ab omnibus operibus suis. Quod utique quoniam falsum esse non potest, restat ut praesentia lucis illius, quem diem Deus fecit, per omnia opera eius repetita sit, quoties dies nominatus est, et in ipso septimo in quo requieuit ab operibus suis».

²⁶³ Cf. *De gen. ad litt.* I, IX, 17 (CSEL 28/1, p. 13); *De gen. ad litt.* I, XVII, 32 (CSEL 28/1, p. 24).

²⁶⁴ *De gen. ad litt.* IV, XXII, 39 (CSEL 28/1, p. 122): «Ut si lux illa quae primitus creata est, non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est, ubi intellegitur a sua quadam informitate ad creatorem conuersa atque formata, ita et post uesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cuius contemplatione formatur». Cf. SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op.cit., p.164.

²⁶⁵ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *La connaissance angélique et les jours de la création*, op.cit., p. 647. Nota-se aqui a semelhança desse esquema com os três momentos da constituição do *Nous* de Plotino (*Enéadas* V, 1, 6; 2,1). Para além de não se poder negar que Agostinho se tenha inspirado nas *Enéadas*, de Plotino, é preciso ressaltar que o faz de maneira bem livre e independente.

²⁶⁶ *De gen. ad litt.* IV, XXII, 39 (CSEL 28/1, p. 122): «Et quia caeterae creaturae, quae infra ipsam fiunt, sine cognitione eius non fiunt, propterea nimirum idem dies ubique repetitur, ut eius repetitione fiant tot dies, quoties distinguuntur rerum genera creatarum, perfectione senarii numeri terminanda».

caracterizando o *Dia*; conhecimento das coisas já feitas – caracterizando a *Tarde*; conversão do anjo para Deus para louvá-Lo pelas coisas realizadas - caracterizando a *Manhã* do dia seguinte²⁶⁷. Assim, aquilo que é dito, e que nós entendemos como uma sucessão de seis dias é, segundo Agostinho, a representação do conhecimento angélico apresentado como que seis vezes, perfazendo como que seis dias, embora fosse um único dia²⁶⁸. O dia sétimo entra nesse esquema pela sexta repetição que fez da manhã, pela qual finda o sexto dia e começa o sétimo, como coroamento do ritmo das alternâncias, pelo conhecimento do repouso de Deus²⁶⁹.

Do exposto acima, podemos inferir, de acordo com a constituição dos dias do relato genesíaco relacionada aos diversos aspetos do conhecimento próprio da natureza angélica, as diferentes características atribuídas a cada uma das especificidades do conhecimento diurno, vespertino e matutino:

Os santos anjos, nos quais foi criada a sabedoria primeira de todas as coisas e aos quais nos igualaremos depois da ressurreição se nos mantivermos até o fim no caminho – o qual é para nós o Cristo – veem sempre a face de Deus e gozam do Verbo de Deus, seu Filho Unigênito igual ao Pai; sem dúvida, foram os primeiros a conhecer no Verbo de Deus o conjunto das criaturas, no qual tendo a primazia, eles foram criados. No Verbo, conheceram as razões eternas de todas as coisas, mesmo das que foram criadas no tempo, como estão naquele pelo qual todas as coisas foram criadas. Em seguida, na própria criatura, que conheceram como que olhando para baixo e referindo-a ao louvor daquele em cuja verdade incomutável veem, como que de um lugar elevado, as razões pelas quais a criatura foi criada. Lá, no Verbo, os anjos contemplam como se

²⁶⁷ *De gen. ad litt.* IV, XXVI, 43 (CSEL 28/1, p. 125): «Sed dies ille, quem fecit Deus, per opera eius ipse repetitur, non circuitu corporali, sed cognitione spiritali, cum beata illa societas angelorum et primitus contemplatur in uerbo Dei, quo dicit Deus: Fiat; atque ideo prius in eius cognitione fit, cum dicitur: Et sic est factum; et postea rem ipsam factam, in ea ipsa cognoscit, quod significatur facta uespera; et eam deinde cognitionem rei factae ad illius ueritatis laudem refert, ubi rationem uiderat faciendae, quod significatur facto mane».

²⁶⁸ *De gen. ad litt.* V, V, 15 (CSEL 28/1, p. 147): «Hunc omnem ordinem creaturae ordinatae dies ille cognouit; et per hanc cognitionem sexies quodammodo praesentatus tamquam sex dies exhibuit, cum sit unus dies, ea quae facta sunt, in creatore primitus, et in ipsis consequenter agnoscens, nec in ipsis remanens, sed eorum etiam cognitionem posteriorem ad Dei referens dilectionem, uesperam et mane et meridiem in omnibus praebuit; non per moras temporum, sed propter ordinem conditorum»; *De gen. ad litt.* IV, XXXV, 56 (CSEL 28/1, p. 136): «Dies ergo ille, quem Deus primitus fecit, si spiritalis rationalisque creatura est, id est angelorum supercoelestium atque uirtutum, praesentatus est omnibus operibus Dei hoc ordine praesentiae, quo ordine scientiae, qua et in uerbo Dei facienda praenosceret et in creatura facta cognosceret, non per interuallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in connexionem creaturarum, in efficacia uero creatoris omnia simul».

²⁶⁹ *De gen. ad litt.* IV, XXVI, 43 (CSEL 28/1, p. 125): «Huius ergo diei, cuius et uespera et mane secundum supra dictam rationem accipi potest, sexta repetitione consummata est universa creatura factumque est mane, quo finiretur sextus dies et unde inciperet septimus uesperam non habiturus, quia Dei requies non est creatura: quae cum per dies caeteros conderetur, aliter in seipsa facta cognoscebatur, quam in illo in cuius ueritate facienda uidebatur, cuius cognitionis quasi decolor species uesperam faciebat. Non itaque iam forma ipsius operis dies, et terminus uespera, et alterius operis initium mane, in hac rerum conditarum narratione debet intellegi; ne cogamur contra scripturam dicere, praeter sex dies conditam diei septimi creaturam, aut ipsum diem septimum nullam esse creaturam».

fora o dia, e por isso a harmoniosa unidade deles, pela participação na própria Verdade, cria o dia em primeiro lugar. Aqui, na criatura, contemplam como se fora a tarde; mas em seguida se faz a manhã - o que se pode perceber em todos os seis dias – porque a ciência angélica não permaneceu naquilo que foi criado, senão que o refere em seguida ao louvor e à caridade daquele no qual é conhecido não como criado, mas que seria criado; e permanecendo nesta Verdade é o dia²⁷⁰.

O *conhecimento diurno*, específico da natureza angélica²⁷¹, consiste no conhecimento do conjunto da criação nas razões eternas que estão no Verbo de Deus; um conhecimento que precede, assim, a existência real das coisas e é mais perfeito do que o conhecimento que se terá das realidades criadas, já que estas não reproduzem exatamente as ideias eternas do Verbo. Este conhecimento, por ser mais perfeito, é comparado ao *Dia*, enquanto o menos perfeito equivale à *Tarde*²⁷². Expresso no Génesis com o termo *fiat*, depois objetivado na mente dos anjos e significado pelas palavras *et sic est factum*²⁷³. Assim a inteligência angélica torna-se o espelho onde são refletidas as razões eternas das coisas que serão criadas²⁷⁴.

O *conhecimento vespertino* comporta o conhecimento da criatura nela mesma; é o conhecimento pelo qual o anjo se vê a si mesmo ou vê os outros seres em suas respectivas naturezas; conhecimento inferior à contemplação das ideias no Verbo, mas superior ao

²⁷⁰ *De gen. ad litt.* IV, XXIV, 41 (CSEL 28/1, p. 123): «Quapropter, cum sancti angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur, si uiam - quod nobis Christus factus est - usque in finem tenuerimus, semper ideant faciem Dei, uerboque eius unigenito filio, sicut patri aequalis est, perfruuntur, in quibus prima omnium creata est sapientia, procul dubio uniuersam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso uerbo Dei prius nouerunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia: ac deinde in ipsa creatura, quam sic nouerunt, tamquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili ueritate rationes, secundum quas facta est, principaliter uident. Ibi ergo tamquam per diem, unde et concordissima unitas eorum eiusdem ueritatis participatione dies est primitus creatus, hic autem tamquam per uesperam: sed continuo fit mane - quod in omnibus sex diebus animadverti potest - quia non remanet angelica scientia in eo quod creatum est, quin hoc continuo referat ad eius laudem atque caritatem, in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur; in qua ueritate stando dies est». Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXII, 39 (CSEL 28/1, p. 122); *De gen. ad litt.* IV, XXXV, 56 (CSEL 28/1, p. 136); ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., pp. 114-115.

²⁷¹ Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXIV,41 (CSEL 28/1, p. 123).

²⁷² *De gen. ad litt.* IV, XXIII,40 (CSEL 28/1, p.122): «Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius; ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad uesperam».

²⁷³ *De gen. ad litt.* IV, XXVI, 43 (CSEL 28/1, p. 125): «Sed dies ille, quem fecit Deus, per opera eius ipse repetitur non circuitu corporali, sed cognitione spiritali, cum beata illa societas angelorum et primitus contemplatur in uerbo Dei, quo dicit Deus: fiat, atque ideo prius in eius cognitione fit, cum dicitur: et sic est factum, et postea rem ipsam factam in ea ipsa cognoscit quod significatur facta uespera».

²⁷⁴ Para Aimé Solignac estaríamos diante da primeira distinção entre o incriado e o criado: a visão que os anjos têm no Verbo das formas eternas e incriadas das coisas e o reflexo dessas formas na mente angélica, que pertence ao plano do criado (SOLIGNAC, Aimé. «*Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*», op.cit., p.166). Entretanto, seguindo Arteaga, parece mais correto assinalar essa distinção primeira no momento anterior, quando o anjo se conhece em sua própria natureza como distinto de Deus, na tarde do primeiro dia (Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXXII, 50. CSEL 28/1, p. 131); *De gen. ad litt.* IV, XXII, 39 (CSEL 28/1, p. 122); ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 115).

conhecimento humano das coisas²⁷⁵. A natureza angélica conhece as coisas nas razões causais, presentes nos elementos do mundo, e que vem a ser a reprodução criada das razões incriada contidas no Verbo²⁷⁶. Isso significa que o anjo conhece os seres em sua razão íntima, razão que é a raiz da inteligibilidade dos seres, ao mesmo tempo que encerra o programa do futuro desenvolvimento das coisas²⁷⁷.

O *conhecimento matutino* refere a própria natureza e as criaturas percebidas ao louvor do criador. Faz-se manhã quando o anjo, depois de conhecer-se e conhecer os seres, volta seu olhar para Deus num ato de louvor e ação de graças por sua criação. É a conversão a Deus que constitui o conhecimento matutino. Aqui, o anjo não se detém em autocomplacência nem no gozo da criação; antes, imediatamente volta-se para Deus num ato de conversão externando seu louvor e amor agradecido²⁷⁸. Encontramos um resumo no *De genesi ad litteram*, que esclarece de maneira simples o raciocínio seguido nessas reflexões:

²⁷⁵ *De gen. ad litt.* V, IV,10 (CSEL 28/1, p. 144): «Procul dubio longe aliter nota est angelis creatura Dei, aliter nobis; excepto, quod eam in uerbo Dei noverunt, per quod facta sunt omnia, etiam in seipsa dico longe aliter notam eis esse quam nobis: illis enim primordialiter, ut ita dicam, uel originaliter, sicut eam Deus primitus condidit, et post eam conditionem a suis operibus requieuit non condendo aliquid amplius, nobis autem secundum rerum antea conditarum administrationem iam per ordines temporum, secundum quam Deus iam illis rebus senaria perfectione consummatis, usque modo operatur».

²⁷⁶ *De gen. ad litt.* V, IV,10 (CSEL 28/1, p. 144): «Quomodo ergo antequam essent super terram, et antequam exorerent? Quasi eis aliud fuerit fieri cum coelo et terra, quando factus est dies ille inusitatus atque incognitus nobis, quem primum Deus fecit, aliud autem exoriri iam super terram, quod non fit nisi per hos dies, quos circuitus solis facit per temporum moras suo cuique generi accommodatas? Quod si ita est, diesque ille societas atque unitas super coelestium angelorum atque uirtutum est; procul dubio longe aliter nota est angelis creatura Dei, aliter nobis; excepto, quod eam in uerbo Dei noverunt, per quod facta sunt omnia, etiam in seipsa dico longe aliter notam eis esse quam nobis: illis enim primordialiter, ut ita dicam, uel originaliter, sicut eam Deus primitus condidit, et post eam conditionem a suis operibus requieuit non condendo aliquid amplius, nobis autem secundum rerum antea conditarum administrationem iam per ordines temporum, secundum quam Deus iam illis rebus senaria perfectione consummatis, usque modo operatur».

²⁷⁷ Cf. SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op.cit., p.166. Nesse sentido lembra Arteaga que, para Agostinho, o homem parte do conhecimento sensível para, pelo caminho da causalidade, remontar-se, na medida da sua possibilidade, até às causas ou razões das coisas contidas no Verbo; o conhecer humano vai do efeito a causa, enquanto o anjo faz o caminho inverso, indo das causas ou razões aos seres em sua realidade concreta (Cf. *De gen. ad litt.* IV, XXXII, 49 (CSEL 28/1, p. 130); ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 115).

²⁷⁸ *De gen. ad litt.* IV, XXIV,41 (CSEL 28/1, p. 124): «sed continuo fit mane - quod in omnibus sex diebus animadverti potest - quia non remanet angelica scientia in eo, quod creatum est, quin hoc continuo referat ad eius laudem atque caritatem, in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur: in qua ueritate stando dies est». Texto denso que parece indicar que o anjo, nesta conversão a Deus, constitutiva do conhecimento matutino, conhece algo a mais; conhece não só o ser, mas também o dever-ser das coisas: «in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur». Agostinho não acrescenta expressamente nada que possa ajudar a entender melhor o que diz aqui. Talvez a chave para compreender essa passagem possa ser encontrada no conjunto da doutrina agostiniana. É o que pensa Solignac, para quem o dever-ser das criaturas faz referencia ao pondus e ao ordo que expressa a finalidade última da criatura. No conhecimento matutino, o anjo atualiza e dá cumprimento ao destino e relação da criatura com Deus, e isto se realiza num ato de amor: «quin hoc continuo referat ad eius laudem atque caritatem». Cf. SOLIGNAC, Aimé. *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*, op. cit., p. 167; ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., p. 117.

O sentido é que aquele dia que Deus fez, ele mesmo se repete pelas obras de Deus, não por um circuito corporal, mas pelo conhecimento espiritual, quando aquela bem-aventurada reunião dos anjos primeiramente contempla no Verbo de Deus, pelo qual Deus diz: “*Faça-se*”; e por isso, primeiramente se faz no conhecimento dele, quando se diz: *E assim se fez*; e depois, conhece em si mesmo a própria coisa criada, o que significa a tarde; e em seguida, refere esse conhecimento da coisa criada ao louvor daquela Verdade, na qual vira a razão da coisa a ser feita, o que significa o fazer-se manhã. E assim, um só é o dia repetido por todos aqueles dias, o que não se deve entender pelo que estamos habituados nos dias de hoje, pois vemos que são determinados e numerados pelo circuito do sol²⁷⁹.

Assim, os dias do Génesis são a renovação do tríplice movimento, diurno, vespertino e matinal do conhecimento angélico; a manhã que acaba a sexta repetição coincide com o início do sétimo dia que significa o retorno da criação inteira ao repouso divino. Os dias do Génesis são de uma natureza diferente dos dias da nossa experiência temporal²⁸⁰. Eles não existem, pois, como sucessão temporal ligada a criaturas produzidas sucessivamente; mas tem uma existência ideal e noética no conhecimento angélico. Entretanto, daqui não se pode inferir que as criaturas não são produzidas na sua realidade substancial; quer dizer, apenas, que a distinção dos dias não está fundamentada nessa realidade, mas no conhecimento angélico. É aqui que podemos encontrar, refletida na simplicidade do seu movimento, a simultaneidade do ato criador²⁸¹. Isso possibilita, segundo Agostinho, a conciliação dos dois relatos bíblicos acerca da criação: produção simultânea e realização da obra em seis dias.

Antes de mais, é importante considerar o argumento de Agostinho para a existência dessa aparente discordância²⁸². A necessidade de se mencionar seis dias bem diferenciados é

²⁷⁹ *De gen. ad litt.* IV, XXVI, 43 (CSEL 28/1, p. 125): «Sed dies ille, quem fecit Deus, per opera eius ipse repetitur non circuitu corporali, sed cognitione spiritali, cum beata illa societas angelorum et primitus contemplatur in uerbo Dei, quo dicit Deus: fiat, atque ideo prius in eius cognitione fit, cum dicitur: et sic est factum, et postea rem ipsam factam in ea ipsa cognoscit - quod significatur facta uespera - et eam deinde cognitionem rei factae ad illius ueritatis laudem refert, ubi rationem uiderat faciendae, quod significatur facto mane. Ac sic per omnes illos dies unus est dies, non istorum dierum consuetudine intellegendus, quos uidemus solis circuitu determinari atque numerari».

²⁸⁰ *De gen. ad litt.* IV, XXVII, 44 (CSEL 28/1, p. 126): «Quapropter quoniam illum diem uel illos dies, qui eius repetitione numerati sunt, in hac nostra mortalitate terrena experiri ac sentire non possumus, et si quid ad eos intellegendos conari possumus, non debemus temerariam praecipitare sententiam, tamquam de his aliud sentiri congruentius probabiliusque non possit; istos septem dies, qui pro illis agunt hebdomada, cuius cursu et recursu tempora rapiuntur, in qua dies unus est a solis ortu usque in ortum circuitus, sic illorum vicem quamdam exhibere credamus, ut non eos illis similes, sed multum impares minime dubitemus».

²⁸¹ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*, op.cit., p. 650.

²⁸² Nesse sentido esclarece George Steiner: «Na perspectiva hebraica, assim como na instauração de um argumento filosófico, de um texto teológico, nas escrituras e em toda a literatura, a criação é um speech-act retórico e literal. A criação do ser é uma assertiva. O ruah Elohim, o sopro ou pneuma do criador, fala o mundo. Nada impediria o mundo de ter sido pensado num instante único (como o fulgor imediato do relâmpago da conceção sobre a qual

devida à lentidão na compreensão daqueles que não podem chegar àquilo que a Escritura os quer comunicar, senão desta forma:

A respeito do Criador, esta Escritura narrou que ele concluiu em seis dias todas as suas obras, e, a respeito dele, em outra passagem, não discordando do Génesis, foi escrito que criou todas as coisas simultaneamente. E, por isso, aquele que fez todas as coisas ao mesmo tempo fez também ao mesmo tempo estes seis ou sete dias, ou antes, um dia repetido seis ou sete vezes. Portanto, que necessidade havia de se mencionar seis dias tão bem diferenciados e dispostos? Ou seja, porque aqueles que não podem compreender o que foi dito: *criou todas as coisas ao mesmo tempo*, não podem chegar aonde a narrativa os quer conduzir a não ser quando a exposição caminha para eles mais lentamente²⁸³.

Mesmo que não encontremos expressamente no texto, podemos dizer que Agostinho reflete aqui seu entendimento acerca do *intellectus fidei*, já que envolve questões difíceis e não acessíveis a todos do mesmo modo. A reflexão sobre as obras de Deus envolvendo três momentos constitutivos, nos quais «as razões imutáveis estão no Verbo de Deus de um modo, de outro estão as suas obras das quais descansou no sétimo dia, e de outro ainda, estas que realiza a partir daquelas até agora»²⁸⁴, comporta modos imperceptíveis aos sentidos e ao pensamento humanos. Para Agostinho, isso supõe uma crença prévia na autoridade divina para, depois, com a ajuda de Deus, através do exercício da razão avançar no conhecimento segundo a capacidade de cada um²⁸⁵. Há, assim, uma passagem como que progressiva da fé consentida para uma fé compreendida através da reflexão da razão auxiliada por Deus²⁸⁶. É exatamente

testemunham artistas e matemáticos). Mas o sopro do criador falou a criação, e, como o discurso é sequencial no tempo, a criação do mundo demorou seis dias. Foi um speech-act que não se calou no primeiro sabbat» (Cf. STEINER, George. *Gramáticas da criação*. Tradução de Sérgio Augusto de Andrade. São Paulo, SP: Globo, 2010, p. 42).

²⁸³ *De gen. ad litt.* IV, XXXIII, 52 (CSEL 28/1, p.133): «De quo enim creatore scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex uel septem, uel potius unum sexies septiesue repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositaque narrari? Quia scilicet ii qui non possunt uidere quod dictum est: creavit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit, peruenire non possunt».

²⁸⁴ *De gen. ad litt.* V, XII, 28 (CSEL 28/1, p. 155): «Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei, aliter illa eius opera a quibus in die septimo requievit, aliter ista quae ex illis usque nunc operatur».

²⁸⁵ *De gen. ad litt.* V, XII, 28 (CSEL 28/1, p. 156): «Horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus, et huius consuetudinem vitae. Duo vero illa remota a sensibus nostris, et ab usu cogitationis humanae, prius ex divina auctoritate credenda sunt; deinde per haec quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusve potuerit pro suae capacitatis modo, divinitus adiutus ut possit».

²⁸⁶ A esse respeito esclarece P. Agaësse: «Le *De Genesi ad litteram*, spécialement par le rôle dévolu à la nature angélique, apporte un complément de grande importance à l'intellectus fidei de la création. Dans les *Confessions*, pour ne point parler des autres ouvrages, Augustin se contentait de souligner la transcendance de l'acte créateur et son caractère trinitaire. L'étude de la nature angélique était déjà abordée à propos du caelum caeli et le livre XIII l'identifiait déjà à la lux créé au premier jour, mais Augustin s'intéressait alors surtout à l'adhésion à Dieu et à

isso que nos compele a considerar o *De genesi ad litteram* como a narrativa do coroamento de um dilema pessoal, experimentado por Agostinho ao longo de toda a sua vida e que pode ser identificado na situação de vida do homem de fé de todos os tempos, à procura de uma ordem harmónica que possa integrar a multiplicidade de realidades em uma unidade equilibrada e coerente. Isso reflete também a nossa situação de seres individuais e concretos, perpassada pelas aflições e esperanças presentes, dando forma concreta à desorientação em que estamos mergulhados. São evidenciadas aqui as preocupações que pesavam dolorosamente sobre a mente madura do hiponense, atingido pelos embates travados com as correntes de pensamento de sua época, apresentando o alcance do limite da sua tentativa de lidar com os problemas inerentes à condição humana de vida de criaturas finitas, sujeitas à temporalidade, à procura de um sentido que lhes possa trazer algum alento. Viver a plenitude da vida parece ter como expressão máxima a posição diante de uma tragédia paradoxal, quando oscilamos entre o êxtase do nosso encontro de fé com Deus e o desespero que nos atinge quando nos vemos confrontados racionalmente com o mundo, violento e cruel, à nossa volta²⁸⁷. Esse embate configura a experiência limite que pode ser alcançada por um homem de fé, como Agostinho, para quem a expressão maior de tudo aquilo que *é* tem a significação identificada com aquela de *crer*: crer no Princípio criador supremo e na vida criada simultaneamente, como expressão da potencialidade latente que ela carrega em si desde o alvorecer do tempo, presente já na eternidade, a se estender pelo berço da vida nos séculos constituídos²⁸⁸. Para aqueles que possam considerar uma tal compreensão estranha, ou até indigna, de uma atitude racional, é suficiente apresentar o entendimento agostiniano acerca da verdadeira relação entre fé e razão. Com efeito, quando se restringe o racional apenas a uma capacidade lógica a perpassar o

l'illumination de la créature angélique ; celle-ci ne jouait aucun rôle dans la création. Dans le *De Genesi* au contraire, tout en se gardant d'attribuer à l'Ange une fonction créatrice, Augustin fait de la nature angélique le miroir et le témoin privilégié de la création, au point de dire que la créature est d'abord faite en quelque façon dans l'esprit angélique. Le monde des Anges est parfaitement intégré à l'univers des créatures dans lequel il joue un rôle primordial non pas seulement parce que l'Ange est la première et la plus élevée des créatures mais encore parce qu'il est le reflet de l'action créatrice et des œuvres créés ainsi que le premier agent du retour à Dieu par la louange et l'amour. La nature angélique devient ainsi l'archétype, la conscience et le l'idéal de la condition de créature» (SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*», op.cit., p. 652).

²⁸⁷ Cf. SOLOVEITCHICK, Joseph B. *A solidão do homem de fé*. Tradução de Michael Malogowkin e Davi L. Bogomoletz. Florianópolis, SC: Exodus, 1995, p. 11.

²⁸⁸ *De gen. ad litt.* V, XII, 28 (CSEL 28/1, p. 155): «Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei, aliter illa eius opera a quibus in die septimo requieuit, aliter ista quae ex illis usque nunc operatur; horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus, et huius consuetudinem uitae. Duo uero illa remota a sensibus nostris, et ab usu cogitationis humanae, prius ex diuina auctoritate credenda sunt; deinde per haec quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusue potuerit pro suae capacitatis modo, diuinitus adiutus ut possit».

emaranhado mundo do discurso e da constituição biológica dos seres, tem-se como fruto um vago conceito acerca do conjunto da realidade humana, muito mais complexo do que o resultado que uma equação matemática, física ou química pode apresentar. Para Salvador Antuñano Alea, a relação entre fé e razão proposta por Agostinho, sintetizada na expressão «*ab intellegere ad credere, ab credere ad intellegere*»²⁸⁹, carrega no seu âmago uma compreensão mais ampliada do racional, apontando para uma razão mais aberta e abrangente, capaz de nos proporcionar um alcance mais completo da realidade. É assim que o entendimento – que em Agostinho não é moderno, não se circunscreve nunca à mera razão lógico-discursiva, mas a uma inteligência ampliada também ao âmbito da memória e da vontade – põe o homem na busca de Deus e o capacita para abrir-se ao mistério; enquanto a fé é a luz que permite aceder a esse mistério²⁹⁰. Isso implica um diálogo capaz de integrar esses dois níveis da razão e da fé, da natureza e da graça, e não de confundi-los. De fato, para Agostinho, a fé na veracidade de Deus é de todo necessária para entender de algum modo a revelação (*crede ut intelligas*), mas, ao mesmo tempo, a razão deve aprofundar as analogias que nos foram dadas pela revelação para ir crendo mais e mais nelas (*intellige ut credas*)²⁹¹.

²⁸⁹ *Contr. Acad.*, III, 20, 43 : Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari, non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse (*Cicerone, Varro*, fr. 35 t. A). Quae sit autem ista, Deus viderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse. Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum; quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum. Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido».

²⁹⁰ ALEA, Salvador Antuñano. *Estudio preliminar*, In: SAN AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea. Madrid: Editorial Tecnos, 2013, p. 75. Cf. *Sermo* 43,7 (PL 38, 273): «Mementote ergo piscatorem sanctum, iustum, bonum, Christo plenum, Cf. ad cuius missa per mundum retia capiendus cum ceteris etiam populus iste pertinuit. Ergo mementote eum dixisse: Habemus certiore propheticum sermonem. Da mihi ergo ad illam controversiam iudicem Prophetam. Quid inter nos agebatur? Tu dicebas: "Intellegam ut credam". Ego dicebam: "Ut intellegas crede". Nata est controversia, veniamus ad iudicem, iudicet Propheta, immo vero Deus iudicet per Prophetam. Ambo taceamus. Quid ambo dixerimus, auditum est. "Intellegam inquis, ut credam". "Crede, inquam ut intellegas". Respondeat Propheta: Nisi credideritis, non intellegetis»; *De trin.* I, 1, 3 (CCL 50, p. 30): «Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est. et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter uideri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur».

²⁹¹ Cf. TURRADO, A. *El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en La Ciudad de Dios de S. Agustín*. Madrid: Revista Agustiniiana 36 (1996), p. 735.

3.2 Teoria das razões causais

Como segundo momento da tentativa de desenvolver uma solução para o fato de também encontrar na Escritura que Deus criou todas as coisas em seis dias e no sétimo descansou de sua obra²⁹², temos a aplicação da teoria das *razões causais*, ou *seminais*, à doutrina da criação²⁹³.

Para além do debate suscitado em torno das teorias evolucionistas que envolvem o mundo científico do nosso tempo, é importante assinalar inicialmente que a problemática agostiniana além de estar inserida em um contexto muito diferente, envolve perspectivas metafísicas e categorias utilizadas por ele que são indispensáveis ao alcance de suas intenções e possibilidades²⁹⁴. Se é certo que o contexto do nosso tempo pode ter contribuído para tornar essa discussão atual, é mais correto ainda ter em vista essas particularidades que envolvem a utilização de Agostinho, sob pena de comprometer o seu acurado trabalho, muito além das perspectivas do seu tempo, na utilização livre de suas fontes inspiradoras²⁹⁵.

²⁹² *De gen. ad litt.* IV, XXXII, 52 (CSEL 28/1, p. 133): «De quo enim creatore scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex uel septem, uel potius unum sexies septiesue repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul».

²⁹³ Na tentativa de uma precisão de terminologia, será adotado, a partir de agora, o termo razões causais de preferência a razões seminais, sempre que este seja referido à doutrina agostiniana em termos gerais. Com efeito, a generalização do uso do termo razões seminais, decorrente da utilização da imagem das sementes (*De gen. ad litt.* II, XV, 30. CSEL 28/1, p. 56; *De gen. ad litt.* V, XXIII, 44-46. CSEL 28/1, pp. 167-169), para identificar a doutrina de Agostinho, parece ser inadequada. A expressão *semen*, *semina* aplica-se somente aos germes dos seres vivos e aparece apenas acidentalmente em sentido contrário no *De gen. litt. imp.* III, 10 (PL 34, 226); IV, 12 (PL 34, 227). Prova disso é o fato de Agostinho utilizar a expressão *ratio seminalis* apenas duas vezes, exatamente referida aos seres vivos suscetíveis de se reproduzirem através de um *semen* *De gen. ad litt.* IX, XVII, 32 (CSEL 28/2, p. 291); *De gen. ad litt.* X, XX, 35 (CSEL 28/2, p. 322). Nesse sentido, esclarece P. Agaësse: «Il faut en conclure que cette expression est impropre quand on l'applique à l'ensemble des raisons ; le *ratio seminalis*, ou plutôt les *semina* n'ont qu'une valeur métaphorique et illustrative quand il ne s'agit pas d'être vivants» (SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Le double moment de la création et les raisons causales*, op.cit., p. 662). Cf. GILSON. Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*», op.cit., p. 388.

²⁹⁴ São inúmeros os estudos dedicados a esse tema envolvendo e confrontando a utilização de Agostinho acerca das razões causais com o debate científico atual. Sua utilização, porém, faz remontar ao estoicismo e neoplatonismo e é extremamente importante ter em conta essa relação para uma apreciação genuína do alcance do tema no contexto específico do hiponense (Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*», op. cit., p. 653).

²⁹⁵ Como noção originariamente estoica, remontando ao logói *spermátikoi*, podemos aliar a adoção por parte de Plotino (*Enéadas* III, I,7) com a preocupação de salvaguarda-la de uma vinculação com qualquer tipo de Providência à qual pudesse estar submetida. Para Agostinho, porém, no uso livre de suas fontes, temos o seu sentido referido exatamente no contexto cristão da atividade criadora de Deus, quando expressam os germes latentes que contem todas as coisas que o curso do tempo verá se desenvolver (Cf. GILSON. Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op.cit., p. 389).

Como podemos, então, entender o significado preciso dessas *razões causais* para Agostinho? Primeiramente, como *razões*, pertencentes assim à ordem do inteligível e do racional, capazes de conferir inteligibilidade e racionalidade aos seres criados pelo princípio de sua origem primeira, presentes no Verbo de Deus antes de todos os tempos²⁹⁶; em seguida, como *razões causais*, contendo as causas e as leis do dinamismo que capacitará os seres para o desenvolvimento pleno de suas potencialidades no tempo devido²⁹⁷; finalmente, como *razões imateriais*, presentes antes mesmo de todas as coisas visíveis, como causas invisíveis de todas elas²⁹⁸. Poderíamos dizer que Agostinho na sua consideração do universo, por um lado, o entende como criado perfeito e acabado, quando supõe que nada escapa ao ato inicial do criador, e, por outro lado, o apresenta carente daquelas coisas criadas em estado de germe ou de *razão seminal*, que deveriam aparecer no curso do seu desenvolvimento nos tempos posteriores, como consumação da ordem da natureza que lhes estava assim imputada desde o Início²⁹⁹. Para tanto,

²⁹⁶ *De Div. Quaest.* 83, q 46, 2 (PL 40, 30): «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit»; *De gen. ad litt.* V, XV, 33 (CSEL 28/1, p. 158): «Sed etiam si hoc legamus et intellegamus: quod factum est, in illo uita est; manet ista sententia, ut id quod per ipsum factum est, uita esse in illo intellegatur, in qua uita vidit omnia, quando fecit; et sicut uidit, ita fecit: non praeter seipsum uidens, sed in seipso ita enumeravit omnia quae fecit. Nec alia uisio ipsius et Patris, sed una, sicut una substantia».

²⁹⁷ *De gen. ad litt.* VI, XI, 18 (CSEL 28/1, p. 184): «Si enim prima illa opera Dei, cum simul omnia creauit, in suo modo perfecta non essent, ea procul dubio post adderentur quae illis perficiendis defuissent, ut quaedam uniuersitatis perfectio ex utriusque constaret singulis quasi semis, uelut alicuius totius partes essent, quarum coniunctione ipsum totum cuius partes fuerant, compleretur. Rursus, si ita essent illa perfecta, sicut perficiuntur, cum suis quaeque temporibus in manifestas formas actusque procreantur; profecto aut nihil ex eis postea per tempora fieret, aut hoc fieret, quod ex istis quae suo quaeque iam tempore oriuntur, Deus non cessat operari. Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creauit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata uero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda».

²⁹⁸ *De gen. ad litt.* VI, VI, 11 (CSEL 28/1, p. 179); *De gen. ad litt.* X, XX, 35 (CSEL 28/2, p. 322). *De gen. ad litt.* II, XV, 30 (CSEL 28/1, p. 56). Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Le double moment de la création et les raisons causales*», op.cit., p. 663.

²⁹⁹ *De gen. ad litt.* VI, XI, 18 (CSEL 28/1, p. 184): «Si enim prima illa opera Dei, cum simul omnia creauit, in suo modo perfecta non essent, ea procul dubio post adderentur quae illis perficiendis defuissent; ut quaedam uniuersitatis perfectio ex utriusque constaret singulis quasi semis, uelut alicuius totius partes essent, quarum coniunctione ipsum totum cuius partes fuerant, compleretur. Rursus, si ita essent illa perfecta, sicut perficiuntur, cum suis quaeque temporibus in manifestas formas actusque procreantur; profecto aut nihil ex eis postea per tempora fieret, aut hoc fieret, quod ex istis quae suo quaeque iam tempore oriuntur, Deus non cessat operari. Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creauit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata uero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda: ipsius etiam scripturae uerba satis ad hoc admonendum insigniter uigent, si quis in eis euigilet.

não se faz necessária a sucessão de etapas com o término de uma e começo de outra. «Com efeito, entendemos que Deus concluiu estas coisas, quando criou todas elas ao mesmo tempo e tão perfeitamente que nada seria preciso criar na ordem dos tempos que já não tivesse sido criado por ele na ordem das causas. Entendemos que começou porque o que aqui prefixara em causas, depois o executaria ao fazê-lo»³⁰⁰. Ou seja, em um primeiro momento nem todos os seres foram criados em sua natureza definitiva e acabada; a maior parte foi mesmo criada só virtualmente, de modo causal e sujeito à consecução das gerações, já que Deus criou o mundo grávido das causas, ou razões seminais das coisas futuras³⁰¹. Agostinho expõe de maneira bem clara as duas formas em que podemos diferenciar os efeitos da criação nos estados definitivo e germinal, esclarecendo acerca do aparecimento de coisas novas e em constante renovação na natureza. Os seres criados em seu estado definitivo são: os anjos, o dia, o firmamento, a terra, o mar, os elementos primordiais, os astros e a lua³⁰²; os seres criados em seu estado germinal comportam os que se reproduzem por geração, tendo suas razões seminais sido criadas juntamente com os outros seres. O mundo, desde o primeiro instante, foi fecundado, como o é uma mãe, pelas sementes de todos os seres que apareceriam no futuro mundo das coisas³⁰³. Encontramos, assim, uma nova maneira que se pode juntar às três formas precedentes de existência³⁰⁴, e que corresponde à forma própria das razões seminais³⁰⁵, expressando o dinamismo do aparecimento dos seres seguindo o ritmo do tempo próprio de cada um, no constante desdobramento de suas potencialidades.

Nam et consummata ea dicit et inchoata: nisi enim consummata essent, non scriptum esset: Et consummata sunt coelum et terra, et omnis compositio eorum: et consummauit Deus in die sexto opera sua, quae fecit; et benedixit Deus diem septimum, et sanctificauit eum; rursusque nisi inchoata essent, non ita sequeretur, quia in illa die requieuit ab omnibus operibus suis quae inchoauit Deus facere»

³⁰⁰ *De gen. ad litt.* VI, XI, 19 (CSEL 28/1, p. 184): «Consummasse quippe ista intellegimus Deum, cum creauit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo iam in ordine causarum creatum esset: inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post impleret effectis».

³⁰¹ Cf. *De gen. ad litt.* VII, XXVIII, 42 (CSEL 28/1, p. 227); *De gen. ad litt.* V, IV, 11 (CSEL 28/1, p. 144).

³⁰² Cf. *De gen. ad litt.* VI, I, 2 (CSEL 28/1, p. 170).

³⁰³ *De trin.* III, 8.13 (CCL 50, p.139); *De trin.* III, 9.16 (CCL 50, p.143). *De gen. ad litt.* V, IV, 11 (CSEL 28/1, p. 144).

³⁰⁴ *De gen. ad litt.* V, XII, 28 (CSEL 28/1, p. 155): «Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei, aliter illa eius opera a quibus in die septimo requieuit, aliter ista quae ex illis usque nunc operatur».

³⁰⁵ *De gen. ad litt.* VI, X,17 (CSEL 28/1 p. 182): «Sed haec aliter em uerbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, simul omnia ubi facta sunt futura, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non simul, sed suo quaeque tempore creantur»; *De gen. ad litt.* VI, V,7 (CSEL 28/1 p.175): «aliter ergo tunc, id est potentialiter atque causaliter, sicut competebat operi illi, quo creauit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit, aliter autem nunc, sicut ea uidemus, quae por temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur. Ac per hoc iam per istos notissimos lucis corporalis dies, qui circuitu solis fiunt».

Agostinho apresenta no *De Trinitate* a criação como obra exclusiva de Deus que deixou escondidas, «nos elementos corpóreos deste mundo, umas sementes ocultas de todas as coisas que nascem corporal e visivelmente»³⁰⁶. Havia mesmo um ponto comum que causava certo desconforto para teólogos e estudiosos da Escritura no que se referia às afirmações, aparentemente contraditórias, acerca da criação expressas nos livros da Sabedoria e dos Macabeus. Quanto ao modo de agir específico do criador, segundo o primeiro, Deus «criou o mundo da matéria informe»³⁰⁷; conforme o segundo «fez todas as coisas do nada»³⁰⁸. Parece ser nesse contexto que Agostinho insere aqui o comentário acerca da obra da criação, tal como o extrato que também encontramos no *De uera religione*³⁰⁹, diferentemente da ênfase dada no *De genesi ad litteram* que versa mais sobre as afirmações acerca do repouso de Deus no sétimo dia e da referência ao trabalho contínuo do Pai feita por Jesus: «meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho»³¹⁰. Seja como for, se não encontramos no *De Trinitate* a doutrina dos dois momentos da criação, amplamente desenvolvida no *De genesi ad litteram*, mesmo por que temos que levar em conta o contexto em que está inserida a questão, que é exatamente o estudo das Teofanias divinas³¹¹, podemos destacar afirmações importantes e profundas que só

³⁰⁶ *De trin.* III, 8.13 (CCL 50, p.139): «Omnium quippe rerum quae corporaliter uisibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent». Cf. *De gen. ad litt.* VI, X, 17 (CSEL 28/1 p. 182): «Sed haec aliter in uerbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, simul omnia ubi facta sunt futura, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non simul, sed suo quaeque tempore creantur: in quibus adam iam formatus ex limo, et dei flatu animatus, sicut fenum exortum, aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, uelut herba ex terra, semen ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque inuisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt».

³⁰⁷ *Sb* 11, 18: creauit orbem terrarum ex matéria inuisa.

³⁰⁸ *2Mc* 7, 28: ex nihilo fecit illa Deus.

³⁰⁹ Refletindo sobre as coisas que decaem pergunta-se por que razões decaem, quem as fez, porque as fez, de onde as fez? Responde: «do nada. Pois tudo aquilo que é precisa ter alguma espécie, por menor que seja». E resume: «Portanto, é assim: Deus fez todas as coisas daquilo que não tem nenhuma espécie e nenhuma forma, daquilo que não é outra coisa senão o nada. Efetivamente, aquilo que, em comparação com a realidade perfeita, se chama informe, se tem alguma forma, ainda que exígua, ainda que incipiente, ainda não é nada; e, dessa forma, também isso, em quanto é, não provém senão de Deus». *VR XVIII*, 35 (CCL 32, pp. 208-209): «Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam et per summam sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit? Vt essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est, quia summum bonum est summe esse. Vnde fecit? Ex nihilo. Quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit».

³¹⁰ *De gen. ad litt.* IV, XI, 21 (CSEL 28/1, p. 107); *De gen. ad litt.* V, XI, 27 (CSEL 28/1, p. 155); *De gen. ad litt.* IV, XII, 22 (CSEL 28/1, p. 108); *De gen. ad litt.* IV, XII, 23 (CSEL 28/1, p. 109).

³¹¹ O estudo das Teofanias divinas deve ser inserido no contexto maior da discussão acerca da igualdade entre as pessoas da Trindade. Agostinho começa o Livro III explicando que «o Filho não é menor que o Pai por o Pai o ter enviado, e que o Espírito Santo não é menor nem que um nem que outro por se ler no Evangelho que foi enviado tanto pelo Pai como pelo Filho» (III, 1.3). E pergunta por que razão não se diz que o Pai também foi enviado naquelas manifestações divinas feitas aos antigos. Dando continuidade às questões tratadas no Livro II, conclui que «naquelas formas e visões corporais de antigamente, não apareceu nem apenas o Pai, nem apenas o Filho, nem

aparecem aqui. Tais como: «Assim como as mães estão grávidas dos filhos, assim também o próprio mundo está grávido das causas das coisas que nascem, as quais não são criadas nele senão por aquela suprema essência na qual nada nasce, nem morre, nem começa, nem cessa de ser»³¹². Temos aqui um desenvolvimento que nos ajuda a entender como tudo estava concluído e, aparentemente, vemos novas coisas despontarem no horizonte de um mundo em constante renovação. Com efeito, é assim que fica explicitado que algumas coisas já nasceram completas, mas outras com uma força germinativa que chegariam a se desenvolver no devido tempo da sua constituição específica³¹³. «O criador dos embriões invisíveis é o próprio Criador de todas as coisas, uma vez que todas as coisas que, nascendo, surgem aos nossos olhos, recebem de sementes ocultas o ponto de partida do crescimento e, como que das leis das suas origens, tomam os desenvolvimentos do seu devido tamanho e as diferenças das formas»³¹⁴. Parece que não se trata, para Santo Agostinho, de uma nova criação, mas do curso natural de leis próprias, específicas, de cada ser na efetivação de sua forma determinada: «Os elementos deste mundo corpóreo têm um poder definido e uma qualidade que determinam o que cada um deles pode ou não pode, o que se pode ou não se pode fazer de cada um. Tudo o que é gerado a partir destes primórdios das coisas recebe, cada um no seu tempo, o nascimento e o desenvolvimento, a finalidade e a cessação da existência de cada espécie»³¹⁵. Assim, as razões seminais são feitas

apenas o Espírito Santo, mas ou indistintamente o Senhor Deus que é entendido como a própria Trindade, ou qualquer pessoa da Trindade que o teor da narração dê a entender por indícios contextuais» (III,1.3). Aqui fica manifesta uma das contribuições originais de Agostinho, com o De Trinitate, à doutrina trinitária da Igreja. Segundo E. Portalié, «Três traços caracterizam o conceito trinitário latino e o progresso realizado em relação ao Oriente, sob a influência de Agostinho: A) Na explicação da Trindade, ele concebe a natureza divina, antes das Pessoas, separadamente. Sua fórmula trinitária é: uma só natureza subsistindo em três Pessoas. Ao contrário, a dos gregos era: Três Pessoas tendo uma mesma natureza. Em Agostinho a divindade única aparece logo. A igualdade das Pessoas também aparece com mais brilho. B) Outro processo da doutrina trinitária agostiniana é a insistência em fazer de toda operação «ad extra» a obra indistinta das três Pessoas. As operações exteriores lhe são atribuídas ou apropriadas, como dirão os latinos. C) Enfim, Agostinho lançou os fundamentos da teoria psicológica das processões, concernentes à origem do Filho e à do Espírito Santo. Isso será bem mais visto a partir do Livro VIII.» (PORTALIE, Eugène. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 1, col. 2268-2472. Paris: Letouzey, 1992).

³¹² *De trin.* III, 9. 16 (CCL 50, p. 143): «Nam sicut matres grauidae sunt fetibus, sic ipse mundus grauidus est causis nascentium quae in illo non creantur nisi ab illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit».

³¹³ *De gen. ad. litt.* V, IV, 11 (CSEL 28/1, p. 144): «Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse uirtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant».

³¹⁴ *De trin.* III, 8.13 (CCL 50, p.139): «Inuisibilium enim seminum creator ipse creator est omnium rerum quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt».

³¹⁵ *De gen. ad. litt.*, IX, XVII, 32 (CSEL 28/2, p. 291): «Et elementa mundi huius corporei habent definitam uim qualitatemque suam, quid unumquodque ualeat uel non ualeat, quid de quo fieri possit uel non possit. Ex his uelut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis».

por elementos que carregam em si uma natureza e eficácia próprias capaz de garantir a consecução daquilo a que foram destinados: «Eis a razão por que do grão de trigo não nasce a fava, ou das favas, o trigo, ou do animal, o homem, ou do homem o animal. Mas, sobre este movimento e curso natural das coisas, o poder do criador tem em si a faculdade de fazer de todas estas coisas outras coisas distintas, uma vez que tem as suas razões seminais»³¹⁶.

É sempre bom ter em mente o lugar devido das razões seminais no processo criativo³¹⁷, muitas vezes bem diferente do que costuma ser concebido. Com efeito, o papel que parece ser atribuído por Agostinho às razões seminais é antes o relacionado à estabilidade das espécies e não à evolução, no sentido de um transformismo de espécies. Tendo em conta que sua interpretação da Escritura está situada a séculos antes das teorias da evolução de Darwin, é mister, ainda, levar em consideração as perspectivas bem diferentes entre essas duas abordagens, com características próprias e especificamente enquadradas em âmbitos diferenciados. Para Agostinho, o universo foi criado por Deus com a capacidade de se desenvolver, graças ao poder adormecido que será consumado no devido tempo e sua posição não se insere na categoria de teoria científica, como o é a teoria de Darwin, mas compõe o quadro das explicações teológicas do hiponense onde as razões causais assumem um valor metafísico³¹⁸. Um texto parece emblemático e perfeitamente esclarecedor quando nos vemos confrontados com semelhante questão: «Mas se pensarmos que ele cria agora alguma criatura de tal modo que não tenha sua espécie na primeira criação, opomo-nos abertamente à Escritura que nos garante ter ele concluído todas as obras no sexto dia. Considerando aquelas espécies de coisas que criou primeiramente, é claro que fez muita coisa que, então, não tinha feito. Mas não se pode crer retamente que ele crie uma nova espécie, visto que então concluiu todas»³¹⁹.

³¹⁶ *De gen. ad. litt.* IX, XVII, 32 (CSEL 28/2, p. 291): «Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, uel de faba triticum, uel de pecore homo, uel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, reatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri uel ab ipso possit».

³¹⁷ Ao invés de transformismo, estabilidade. De um grão de trigo, jamais nasce um homem. Estamos, pois, diante de um princípio de inalterabilidade específica. Cf. *De Gen. ad litt.* 9, 15, 27 (CSEL 28/2, p. 288); *De gen. ad. litt.* IX, XVII, 32 (CSEL 28/2, p. 291). Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op.cit., p. 391; LAMINE, J. *L'idée d'évolution chez Saint Augustin*. Paris : Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (1908), p. 618.

³¹⁸ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *Augustin et Plotin*, op.cit., p. 665.

³¹⁹ *De gen. ad. litt.* V, XX, 41 (CSEL 28/1, p. 164): «Sed plane, si aliquam creaturam sic eum nunc instituere putauerimus, ut genus eius primae illi suae conditioni non inseruerit, aperte contradicimus dicenti scripturae, quod consummauerit omnia opera sua in die sexto. Secundum illa enim genera rerum quae primo condidit, noua eum multa facere, quae tunc non fecit, manifestum est. Nouum autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummauit».

Tal como na imagem da semente, o original criado está perpassado do potencial capaz de fazer brotar todos os tipos de vida que aparecerão na terra; o que é contrário à ideia de uma evolução progressiva fruto da adaptação e condições climáticas e ambientais.

Com uma força oculta imprime movimento ao conjunto das criaturas e elas são dirigidas por este movimento, quando os anjos cumprem suas ordens, os astros percorrem suas órbitas, [...] quando as plantas germinam e desenvolvem suas sementes, quando os animais se reproduzem e passam a vida com instintos variados, quando aos iníquos é permitido provar os justos. É ele que *desdobra os séculos* que, ao serem criados no início, foram que enrolados em si mesmos. Contudo os séculos não estenderiam seus decursos, se Deus, que os criou, cessasse de administrá-los com sua providência³²⁰.

Assim, antes de tornar patente o desenvolvimento de coisas novas, parece estar presente aqui a realidade de um princípio que permanece estável e foi estabelecido nas coisas pelo Criador, descartando qualquer atividade humana, ou própria de uma natureza que se transforma por si mesma. Segundo Étienne Gilson: «Agostinho certamente não aprovaria a moderna *teoria da evolução*, caso a conhecesse. Se por *evolução* se entende uma alteração ou transformação das espécies, ela é simplesmente incompatível com a doutrina do nosso Doutor, que desconhece qualquer outra origem das espécies que não seja o ato criativo de Deus»³²¹. O que parece perfeitamente conforme ao desenvolvimento que leva a cabo ao longo de toda a sua abordagem envolvendo o conceito, alcance e potencialidade das razões causais no seio do processo criativo de Deus.

Um aspeto importante pode ser destacado aqui, a despeito do alcance potencialmente presente em cada ser, que pode ser alcançado, ou simplesmente sepultado na contingência nossa de cada dia, é a convicção de que a vida tem, assim, um sentido potencial para além de todas as circunstâncias favoráveis, ou não. O sentido da vida passaria, então, pela pergunta acerca daquilo que a vida espera de nós na consumação daquele potencial querido por Deus desde o Princípio. Viver assumiria o significado daquilo que comporta a responsabilidade de responder

³²⁰ *De gen. ad. litt.* V, XX, 41 (CSEL 28/1, pp. 164-165): «Mouet itaque occulta potentia uniuersam creaturam suam, eoque motu illa uersata, dum angeli iussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternant uenti, dum abyssus aquarum lapsibus et diuersis etiam per aerem conglobationibus agitur, dum uireta pullulant, suaque semina euolunt, dum animalia gignuntur, uarioque appetitu proprias uitas agunt, dum iniqui iustos exercere permittuntur, explicat saecula, quae illi, cum primum condita est, tamquam plicita indiderat: quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille qui condidit, prouido motu administrare cessaret».

³²¹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 218.

adequadamente às potencialidades inscritas nas sementes germinais próprias de cada ser, para além das funcionalidades que estarão destinadas a atualizarem-se, ou não, no curso da trajetória própria de cada um. Viver não comportaria apenas o determinismo de algo que deverá se desenvolver no anonimato obscuro de correntes impregnadas de um poder cego e implacável; antes, trata-se de acolher as exigências próprias que a existência carrega consigo, no intuito de tornar concreta a singularidade da realidade do ser na sua busca por um sentido que lhe é peculiar. Aqui reside a motivação primária da vida que, apenas nascida, projeta o ser para a experiência de uma tensão permanente entre aquilo que vai alcançando e aquilo a que ainda tem que buscar para a realização plena do ato singular de ser, para além de simplesmente arrastar-se na existência. Somente quando compreender a singularidade do ato criador a dotar as sementes dos seres com a capacidade de germinação no tempo oportuno, poderá alcançar a singularidade da tarefa de cada ser e da oportunidade de realizá-la como convém no contexto de uma existência que implica uma relação consigo mesmo, com os outros e com Deus. Alcançará, assim, o intuito do Criador no ato mesmo da criação ao colocar seminalmente a capacidade de alcançar o lastro de sentido que potencialmente depositou no âmago de todo o criado³²². Podemos dizer que os aspetos realmente transitórios da vida são as potencialidades inscritas nas sementes das coisas, a ditar a norma e o limite para *ser*, dentro daquelas possibilidades de *poder ser*, conservando o seu sentido potencial para além de todas as particularidades inerentes à sua condição transitória³²³. Uma vez mais, para Agostinho, os seres estarão sempre diante da capacidade aberta de transformação a mostrar que ainda não esgotou a potencialidade inerente à sua condição plena dada no Princípio, aberta à possibilidade de ser mais e melhor na aventura de viver e construir o espaço comum da consecução da vida³²⁴.

³²² Cf. FRANKL, Viktor E. *Em busca do sentido*. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Porto Alegre: Sulina, 1987, p. 73.

³²³ *De gen. ad. litt.* VI, VI, 9 (CSEL 28/1, p. 176): «In qua distributione operum Dei, partim ad illos dies inuisibiles pertinentium, quibus creavit omnia simul, partim ad istos, in quibus operatur quotidie quidquid ex illis tamquam inuolucris primordialibus in tempore evolvitur».

³²⁴ *De gen. ad. litt.* VI, XI, 18 (CSEL 28/1, p. 184): «Si enim prima illa opera Dei, cum simul omnia creavit, in suo modo perfecta non essent, ea procul dubio post adderentur quae illis perficiendis defuissent, ut quaedam uniuersitatis perfectio ex utriusque constaret singulis quasi semis, uelut alicuius totius partes essent, quarum coniunctione ipsum totum cuius partes fuerant, completeretur. Rursus, si ita essent illa perfecta, sicut perficiuntur, cum suis quaeque temporibus in manifestas formas actusque procreantur; profecto aut nihil ex eis postea per tempora fieret, aut hoc fieret, quod ex istis quae suo quaeque iam tempore oriuntur, Deus non cessat operari. Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creavit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata uero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda».

Entretanto, sua meta estará no alcance daquela realidade que não mais deve tornar-se, porque é, totalmente, tal como na plenitude do seu ser no Princípio eterno de Deus³²⁵. É o que diz Agostinho quando, ao comentar as palavras do Génesis na narrativa do sexto dia acerca da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, esclarece: «Estas palavras, antes de todo ruído do ar, antes de toda voz da carne e da nuvem, naquela suprema Sabedoria, pela qual tudo foi feito, soavam não como a ouvidos humanos, mas inseriam nas coisas feitas as causas das que iriam ser feitas, e faziam as coisas futuras pela potência todo-poderosa e criavam o homem, que seria formado no tempo devido, como uma semente ou como uma raiz dos tempos, e então criavam o ponto de partida dos séculos, criados por ele que existe antes de todos os séculos»³²⁶.

3.3 Matéria informe

Podemos identificar, desde as primeiras páginas do *De genesi ad litteram*, na argumentação de Agostinho acerca da ação do Criador direcionada à criatura, etapas lógicas ainda que desprovidas de aspetos cronológicos, que são diferenciadas para levar a cabo a compreensão do processo criativo na origem de tudo o que existe, ou é, no mundo das coisas. Assim, Agostinho distingue a criação propriamente dita, que corresponde à ação de produzir «o céu e a terra» com a capacidade de receber formas diferenciadas, e a formação propriamente dita, caracterizada pela atribuição de formas ao que foi criado informemente³²⁷. Teríamos,

³²⁵ *Enarr.* 38, 7 (PL 36, 419): «Non istum diem qui non est, et (quod difficilium et periculosius perturbat) et est et non est: nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit. EST illud simplex quaero, EST verum quaero, Est germanum quaero, EST quod est in illa Ierusalem sponsa Domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens sed manens, qui nec hesterno praeceditur nec crastino impellitur».

³²⁶ *De gen. ad. litt.* VI, VIII, 13 (CSEL 28/1, p. 179): «Cum uero Deus dicebat: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et habeat potestatem piscium maris et uolatilium coeli et omnium pecorum et omnis terrae et omnium reptilium, quae repunt super terram, et: crescite et multiplicamini et replete terram et dominamini eius et habete potestatem piscium maris et uolatilium coeli et omnium pecorum et omnis terrae et omnium reptilium, quae repunt super terram; et: ecce dedi uobis omne pabulum seminale seminans semen, quod est super omnem terram, et omne lignum fructiferum, quod habet in se fructum seminis seminalis, quod erit uobis ad escam, ipse sermo eius ante omnem aeris sonum, ante omnem carnis et nubis uocem in illa summa eius sapientia, per quam facta sunt omnia, non quasi humanis auribus instrepebat, sed rebus factis rerum faciendarum causas inserebat et omnipotenti potentia futura faciebat hominemque suo tempore formandum in temporum tamquam semine uel tamquam radice condebat, quando condebat, unde inciperent saecula ab illo condita, qui est ante saecula».

³²⁷ *De gen. ad. litt.* I, VI, 12 (CSEL 28/1, p. 7); *De gen. ad. litt.* V, V, 12-16 (CSEL 28/1, pp. 145-147); *De gen. ad. litt.* V, IV, 10-11 (CSEL 28/1, pp. 144-145); *De gen. contr. Manich.* I, 3, 5 (PL 34, 175). Cf. AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo, op. cit., p. 103; SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «Les deux moments de la création et les raisons causales chez Augustin», op. cit., p. 659.

assim, uma maneira de mencionar globalmente o conjunto da obra criada por Deus para depois detalhar o modo *como* foi desenvolvida essa ação do Criador na especificidade de cada ser criado no interior do mundo constituído. É o que insinua Agostinho ao perguntar a razão pela qual a escritura diz que «No princípio Deus fez o céu e a terra», e não: No princípio Deus disse: Faça-se o céu e a terra; e o céu e a terra foram feitos. «Acaso pelos nomes *céu* e *terra* dever-se-ia, por primeiro e em geral, entender e declarar o que Deus fez, e, depois, por partes, acompanhar como fez, quando se diz a respeito de cada obra: Deus disse, ou seja, porque fez pelo Verbo tudo o que fez?»³²⁸.

Em seguida temos as primeiras indicações, no *De genesi ad litteram*, acerca de uma matéria, assinalando o momento que inaugura propriamente a relação entre Deus e algo diverso de si mesmo: «Quando primeiramente era feita a informidade da matéria, seja espiritual, seja corporal, não se deveria dizer: *Deus disse: Faça-se?* Com efeito, a imperfeição, sendo dessemelhante daquele que é o mais sublime e o primeiro, pois por sua informidade tende para o nada, não imita a forma do Verbo, sempre unido ao Pai, pelo qual Deus diz tudo eternamente»³²⁹. Embora já apresente em seguida, de forma bastante sintética, todo o processo que levará à consumação do ato criador, no qual a criatura, imitando a forma do Verbo pela conversão ao que sempre e verdadeiramente existe, toma forma e se torna criatura perfeita segundo a sua espécie³³⁰, importa destacar agora o aspeto dessa matéria que é, ainda, como que

³²⁸ *De gen. ad. litt.* I, III, 8 (CSEL 28/1, p. 7): «Vtrum prius uniuersaliter nomine coeli et terrae comprehendendum erat et commendandum, quod fecit Deus, et deinde per partes exsequendum, quomodo fecit, cum per singula dicitur: dixit Deus, id est, quia per uerbum suum fecit, quidquid fecit?».

³²⁹ *De gen. ad. litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 7): «An cum primum fiebat informitas materiae siue spiritalis siue corporalis, non erat dicendum: dixit Deus: fiat, quia formam uerbi semper Patri cohaerentis, quo sempiternae dicit Deus omnia, neque sono uocis neque cogitatione tempora sonorum uolente, sed coaeterna sibi luce a se genitae sapientiae, non imitatur imperfectio, cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum, sed tunc imitatur uerbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem».

³³⁰ *De gen. ad. litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 8): «Sed tunc imitatur uerbi formam, semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conuersione ad id, quod uere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura? Vt in eo, quod scriptura narrat: dixit Deus: fiat, intellegamus Dei dictum incorporeum in natura uerbi eius coaeterni, reuocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula, quae per ordinem exsequitur. In qua conuersione et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum uerbum, hoc est Dei filium semper patri cohaerentem, plena similitudine et essentia pari, qua ipse et pater unum sunt, non autem imitatur hanc uerbi formam, si auersa a creatore informis et imperfecta remaneat, propterea filii commemoratio non ita fit, quia uerbum, sed tantum quia principium est, cum dicitur: in principio fecit Deus coelum et terram». Para A. Solignac o desenvolvimento do tema da *conversio-formatio* desenvolvida nos parágrafos seguintes tem sua motivação apenas no que diz respeito a enfatizar exatamente a interpretação de *céu* e *terra* tal como vimos assinalando acima: designando o conjunto da criação e o como da sua execução. Nesse sentido esclarece: «Le *De Gen. ad litteram* confirme donc le déplacement de l'exégèse préférentielle d'Augustin vers une interprétation de *caelum* comme désignant la créature céleste en son informité, et *terram* la matière informe de la créature corporelle. Telle était l'hypothèse de *Conf.* XII, XVII, 24-26 ; cette hypothèse se caractérise en effet par sa rigueur métaphysique : elle met en plein relief la différence ontologique qui sépare la créature du créateur et pose en toute créature, qu'elle soit spirituelle ou matérielle, une mutabilité radicale qui reste essentielle

um esboço de criatura na imperfeição de um estado informe, carente e destituído de qualquer determinação³³¹. Vale salientar que é apenas porque a criatura existe como um começo de ser que ela poderá tornar-se algo no alcance da sua constituição plena e acabada³³².

Antes mesmo de abordar o conceito de matéria no contexto da concepção de criação agostiniana³³³, tivemos que enfrentar uma questão que parece anterior a tudo o que se pode considerar como discurso minimamente consistente sobre o real e a sua constituição no âmbito do universo formado e organizado. Faz tempo que à pergunta: «de que é feita a realidade?», obtivemos sempre a mesma resposta: «de matéria». Mas, então, o que é *a* matéria?³³⁴. Durante muito tempo privilegiámos um ou outro domínio, movidos pela crença, aliás, infundada, de que a resposta que procurávamos estaria, exclusivamente, sob os cuidados ou da ciência, ou da filosofia. Hoje, estamos na disposição de perseguir um sentido de matéria que tenha, ao enquadrar-se nos dados manejados pela ciência, um alcance ontológico capaz de sustentar a nossa visão global de realidade que só poderá advir pela filosofia³³⁵.

à sa nature, même si elle est levée par l'adhésion à Dieu dès son origine. La dialectique *conuersio-formatio* développée dans le *De Gen.* (IV, 9-V, 11) va dans le même sens: elle montre clairement que toute créature a besoin d'être formée pour atteindre son achèvement et qu'elle n'est formée que par sa conversion vers le Créateur qui lui donne d'imiter selon son espèce la forme parfait du Verbe» (SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *Interprétations diverses de Gen. I, 1-3*, op.cit., p. 583).

³³¹ *De gen. ad. litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 8): «Exordium quippe creaturae insinuat adhuc in informitate imperfectionis. Fit autem filii commemoratio, quod etiam uerbum est, in eo, quod scriptum est: dixit Deus: fiat, ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae».

³³² Cf. AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, op.cit., p. 108.

³³³ Referimos aqui a importante contribuição da Dr.^a Veronica G. Benavides, Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Adolfo Ibáñez, no Chile, para os estudos agostinianos nas Américas. Nomeadamente seu trabalho intitulado *La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín*, publicado no Centro de Estudios Filosóficos Medievales da Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, permite percorrer o itinerário dessa noção, desde sua origem, mais teológica dentro do âmbito da interpretação do Génesis, até constituir-se numa das chaves para a compreensão da sua metafísica. BENAVIDES, Veronica G. «*La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín*». UNCuyo: Scripta Mediaevalia, 1 (2008) 35-49. Nos estudos brasileiros assinalamos o artigo de NUNES, Marcos Roberto Costa. BRANDÃO, Ricardo Evangelista. «*A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho*». Recife, PE: UNICAP, Ágora Filosófica, v. 1, n. 1 (2007).

³³⁴ Demoramos a perceber que não era o caso de retirar da nossa compreensão metafísica o vestígio de uma teologia mística que nos orientara por tempos idos; agora, parece antes tratar-se de entender como aquele esquema metafísico se reflete na explicação natural de uma leitura do ser finito como realidade. A própria origem do termo «matéria», remonta aos primórdios da civilização quando éramos limitados a usar os materiais disponíveis e de fácil aquisição na natureza. A madeira é um bom exemplo desses primeiros materiais utilizados e posteriormente trabalhados pelos nossos ancestrais. Assim, a árvore é a origem do termo «matéria», com o qual denominamos hoje o conjunto das substâncias. Em latim, matéria designa a substância com a qual era feita a *mater*, o tronco de árvore que, como uma mãe, engendra os ramos e os frutos. Essa parte da árvore, responsável pela melhor madeira para a construção acabou por designar todo o material de construção, depois todos os materiais até chegar à noção de matéria tal como a concebemos modernamente (cf. JENSEN, Pablo. *Entrer en matière. Les atomes expliquent-ils le monde?* Paris: Éditions du Seuil, 2001).

³³⁵ Importantes orientações acerca desta problemática podem ser encontradas em RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *Teología de la creación*. 6ª edición. Maliaño: Editorial Sal & Terrae, 1988. Para o alcance das várias definições de matéria, será oportuno acercar-se da expressiva obra do filósofo da ciência de origem venezuelana Carlos U. Moulines e também do argentino Mario Augusto Bunge. MOULINES, Carlos U. *Exploraciones metacientíficas*.

A noção de «*matéria primeira*» no contexto da visão agostiniana parece assumir determinados perfis em aspetos diferentes, inseridos no seu movimento inicial de inspiração bíblica³³⁶ e neoplatónica³³⁷; sem esquecer que tais aspetos, mesmo apontando para elementos específicos, referem a uma única e mesma realidade material caracterizada pela sua *informidade*. É importante lembrar que na altura em que escreve o *De Genesi ad litteram*, já «é evidente que tudo o que é mutável é formado de alguma informidade»³³⁸. Esta caracterização, porém, não foi absorvida facilmente por Santo Agostinho, que precisou de muito tempo para assentar as bases da sua compreensão de uma matéria privada de forma, tal como encontramos no Livro XII das *Confissões*; de fato, a dificuldade de admitir algo totalmente informe, que levava o hiponense a optar pela sua inexistência, como forma mais simples, foi sanada pela consideração da mutabilidade das coisas. «Fixei a atenção nos próprios corpos, analisando mais profundamente a sua mutabilidade, pela qual cessam de ser aquilo que eram e começam a ser o que não eram. Suspeitei que essa transição de uma forma para outra se fazia por meio de algum ser informe, e não pelo nada absoluto»³³⁹. O que não deixa de suscitar nos ânimos mais inquietos uma interrogação a mais, ao que, aliás, o próprio Santo adianta-se: «a própria mutabilidade das coisas mutáveis é susceptível de assumir todas as formas em que se transformam as coisas mutáveis. E o que é essa mutabilidade?»³⁴⁰.

Da tentativa de exprimir da melhor maneira o caráter informe da matéria, podemos retirar uma especificação que causa certa estranheza pelo fato de apontar para algo totalmente indeterminado, desprovido de qualquer forma, mas que, entretanto, já é alguma coisa. Pensada assim, não se refere ao *nada*, propriamente dito³⁴¹, já que, no contexto da abordagem

Madrid: Alianza, 1982; MOULINES, Carlos U. *Estudios epistemológicos*. Madrid: Alianza, 1991. BUNGE, Mario Augusto. *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel, 1984. <https://grupobunge.wordpress.com/>.

³³⁶ Santo Agostinho refere textualmente o Livro do Eclesiástico quando diz: “Aquele que vive eternamente criou todas as coisas juntas” (Eclo 18,1).

³³⁷ Cf. SOLIGNAC, A. «*La matière*», op.cit., p. 599 ; VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op.cit., p. 151.

³³⁸ Cf. *De gen. ad litt.* I, XIV, 28 (CSEL 28/1, p. 20).

³³⁹ *Conf.* XII, VI, 6 (CCL 27, p. 219): «Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque uariantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil»; Cf. SOLIGNAC, A. *La matière*, op.cit., p. 599.

³⁴⁰ *Conf.* XII, VI, 6 (CCL 27, p. 219): «Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est?».

³⁴¹ É o que se depreende do que Santo Agostinho refere muitas vezes ao tentar explicitar a diferença entre a matéria na sua informidade e o nada: «Non ergo quia informis dicta est, omnino nihil est, nec Deo fuit vel ipsa coaeterna, tamquam a nullo facta, nec alius eam fecit, ut haberet Deus, de qua faceret mundum. Absit enim ut dicatur omnipotens non potuisse facere, nisi unde faceret, inveniret. Ergo et ipsam Deus fecit. Nec mala est putanda, quia informis, sed bona est intellegenda, formabilis id est formationis capax» (*Contr. Adv. Leg.* I, VIII, 11. CCL 49, p.

agostiniana, prevalece nitidamente sua intenção de salvaguardar e fazer valer o dogma da criação. Com efeito, no *Princípio*, antes de qualquer ato criador, só Deus é, na anterioridade de toda forma. Agostinho defenderá sempre que não há nenhum princípio oposto a Deus³⁴², nem que lhe seja coeterno³⁴³. Só quando se deu a razão para serem criadas todas as coisas, também a matéria passa a ser alguma coisa, como sujeito indeterminado a partir do qual seria criado o mundo ordenado³⁴⁴, sendo ela igualmente criada, na simultaneidade do tempo, sem tempo, do *Início*³⁴⁵. Deus é, assim, o criador universal de tudo quanto existe³⁴⁶; e o resultado da obra criadora saída das mãos de Deus é algo bom, incluindo a matéria da qual será formado tudo o que virá a nascer, mesmo quando possui o mínimo grau de ser, na sua informidade³⁴⁷.

Podemos pensar que, para o hiponense, existiam três noções claras e perfeitamente distintas: um nada, um quase-nada e um mundo formado. A matéria, mesmo informe, não seria considerada um puro não-ser, mas o que torna possível a mutabilidade dos seres que serão criados no *Começo*, quando o que foi prefixado no *Início* irrompe no tempo. Seguindo a interpretação de A. Solignac, em sentido estrito, esta mutabilidade mesma pode ser considerada indefinida, não no sentido de um futuro prestes a se realizar, mas como uma possibilidade e um sujeito desse futuro³⁴⁸; o que reflete aquilo que o próprio Agostinho explicita ao referir «um nada que é, e não é». É, de alguma maneira, para servir de substrato às formas que ela deve receber³⁴⁹. «E essa mutabilidade, que é? Um espírito? Um corpo? Ou talvez uma espécie de

49). O mesmo raciocínio pode ser encontrado em *De nat. boni* 18 (PL 42, 556); *VR* 18, 36 (CCL 32, p. 209); *De quaest.* 83, q. 54 (PL 40, 38); *Conf.* XII, VI, 6 (CCL 27, p. 219).

³⁴² Cf. *De nat. boni* 19 (PL 42, 557).

³⁴³ Cf. *De fid. et Sym.* 2, 2 (PL 40, 182).

³⁴⁴ *Contr. Adv. Leg.* I, VIII, 11 (CCL 49, p. 49): «Quoniam si boni aliquid est forma, nonnihil est boni esse capacem boni. Sicut vox confusa est clamor sine verbis, vox vero articulata fit cum formatur in verba. Est ergo illa formabilis, ista formata, illa, quae formam capit, ista, quae habet. Nam quid horum unde fiat, in promptu est. Neque enim quisquam dixerit de verbis fieri sonum vocis, sed potius de voce fieri verba sonantia quis non intellegat?».

³⁴⁵ Cf. *De gen. ad. litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21).

³⁴⁶ *De gen. contr. Manich.* I, 6, 10 (PL 34, 178); Cf. *LA* I, 2, 5 (CCL 29, p. 213); *De gen. ad. litt. imp.* 1, 2 (PL 34, 221); *VR* 18, 36 (CCL 32, p. 209).

³⁴⁷ *De nat. boni* 18 (PL 42, 555). Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 127.

³⁴⁸ SOLIGNAC, A. «*La matière*», op.cit., p. 600 : «Bref, pour Augustin, la matière est une réalité paradoxale, nous dirions aujourd'hui *dialectique* : ni négation pure, ni réalité définie, mais *négativité dynamique*. En tant que *négativité*, elle dit absence totale de forme, informité absolue ; en tant que *négativité dynamique*, elle est le principe de la mutabilité, la mutabilité même et la capacité de recevoir les formes. Ces deux aspects apparaissent clairement dans les deux formules que suggère Augustin : en tant que *négativité*, elle est *nihil* ; en tant que *dynamique*, elle est *aliquid* ; en tant que *dynamique* elle est ; en tant que *négativité*, elle n'est pas. C'est ce que Plotin exprimait en une autre formulation : «elle est déjà selon qu'elle est à venir, mais son être est seulement cet *à-venir* annoncé (*Enn.*, II. V, 5, 3-5)».

³⁴⁹ Remete-se aqui para o amorfismo absoluto de Peter Atkins: «Imagine que as entidades que irão ser reunidas no espaço-tempo e mais tarde nos elementos e nos elefantes constituem uma poeira amorfa. Na época a que nos referimos não há espaço-tempo, apenas existe a poeira a partir da qual o espaço-tempo será construído. A ausência

espírito ou de corpo? Se fosse possível dizer “um certo nada que é, e não é”, eu o diria. No entanto, de certa maneira já existe, para poder assumir tais aspectos visíveis e complexos»³⁵⁰. Assim, podemos dizer com Agostinho, que a matéria caracterizada pela ausência primeira de forma e simples capacidade de mutabilidade, não é suscetível de determinação temporal: «onde não existe nenhuma forma, nenhuma ordem, também não vem nem vai coisa alguma, e, onde tal não acontece, também não existem dias, nem sucessão de espaços temporais»³⁵¹.

Esse próprio princípio da mutabilidade, com tudo o que de manifesto apresenta-se aos nossos olhos, não pode deixar de suscitar a consideração da evolução que a experiência nos sugere, aliada a um princípio ativo responsável pelo desenvolvimento ordenado dos seres. Estranho paradoxo experimentado por Agostinho e pelos homens de todos os tempos inseridos na temporalidade segundo a medida de tempo concedida a cada ser, na sucessão característica da “composição da beleza dos séculos”³⁵².

Afinal, para responder à indagação acerca do que é essa *matéria informe* para Agostinho, devemos ter em mente, antes de mais, que é o substrato que servirá de base para os seres que aparecerão formados e separados no berço da vida cuidadosamente preparado pelo

de espaço-tempo, ausência de geometria, significa simplesmente que não podemos dizer que um dado ponto está longe ou perto daquele outro; nem podemos dizer que isto sucede ou precede aquilo. Existe, pois, amorfismo absoluto» (ATKINS, Peter W. *A criação*, op.cit., p. 102).

³⁵⁰ Conf. XII, VI, 6 (CCL 27, p. 218): «Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset "nihil aliquid" et "est non est", hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas». Em *De vera religione* encontramos uma argumentação que vai de encontro à necessidade de entender essa capacidade de receber formas que caracteriza a matéria no que tem de informe: «Por conseguinte, se o mundo foi formado de alguma matéria informe, esta foi completamente feita a partir do nada. De facto, também o que ainda não recebeu forma, mas, de algum modo, foi começado para que a possa receber, é formável por benefício de Deus, pois é bom ser formado. Portanto, a capacidade de forma é também um bem. Por isso, o autor de todos os bens, que deu a forma, ele próprio fez também que pudesse ser formada. Assim, tem de Deus tudo o que é, em quanto é, e tudo o que ainda não é, em quanto pode ser. Dito de outro modo, é assim: de Deus provém tudo o que é formado, em quanto está formado, e todo o que ainda não está formado, em quanto pode ser formado» (VR XVIII,36). Tudo o que é, tendo sido criado por Deus, é bom, qualquer que seja o seu modo (bonum est, quidquid aliquo modo est).

³⁵¹ Conf. XII, IX, 9 (CCL 27, p. 220): «Ubi enim nulla species, nullus ordo; nec uenit quidquam, nec praeterit; et ubi hoc non fit, non sunt utique dies, nec uicissitudo spatiorum temporalium». Importa assinalar aqui a diferença de ordem entre essa intemporalidade da matéria e aquela da criatura espiritual. Com efeito, para Agostinho, a criatura espiritual ultrapassa o tempo em razão da excelência de sua formação, enquanto a matéria é subtraída do tempo em razão de sua informidade total. Cf. Conf. XII, XV (CCL 27, p. 223); SOLIGNAC, A. *L'intemporalité de la matière*, op.cit., p. 601.

³⁵² Nessa «composição da beleza dos séculos» podemos lembrar as noções agostinianas das razões causais e razões seminais que nos ajudam a entender como tudo estava concluído e, aparentemente, vemos novas coisas despontarem no horizonte de um mundo em constante renovação. Com efeito, algumas coisas já nasceram completas, mas outras com uma força germinativa que chegaria a se desenvolver no devido tempo. “Portanto, afirmou-se então que a terra produziu de modo causal as ervas e as árvores, ou seja, que recebeu a virtude de produzir. Pois nela, como que nas raízes dos tempos, por assim dizer, tinham sido feitas as coisas que existiriam durante os tempos futuros” (*De gen. ad. litt.* V, IV, 11. CSEL 28/1, p. 144).

toque especial do Criador. Assim o explicita o próprio Agostinho: «Primeiramente, a matéria foi criada confusa e informe, o que, segundo creio, os gregos denominam “*caos*”; e dela se fariam todas as coisas que são diferenciadas e formadas»³⁵³. A mutabilidade humana, bem como a dos demais seres, é explicada dentro do contexto da matéria informe³⁵⁴; a matéria é definida como «informe e formável»³⁵⁵, que significa, mutável. Procedente do nada, essa matéria foi usada para fazer todas as coisas dotadas de forma: «Acredita-se com toda razão que Deus criou todas as coisas do nada, pois, embora todas as coisas dotadas de forma tenham sido feitas desta matéria, contudo, esta matéria foi feita do nada absoluto»³⁵⁶.

Designada por mais de um termo no relato genesíaco da criação, para deixar claro que estava referindo uma coisa desconhecida com nomes conhecidos³⁵⁷, «todos estes nomes, seja céu e terra, seja terra invisível e vaga e abismo tenebroso, seja água sobre a qual pairava o

³⁵³ *De gen. contr. Manich.* I, 5. 9 (PL 32, 180): «Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a graecis $\chi\acute{o}\sigma$ appellari».

³⁵⁴ *De gen. ad. litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 8): «Exordium quippe creaturae insinuat adhuc in informitate imperfectionis: fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est: Dixit Deus: Fiat; ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae; per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo Creatori, et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille.

³⁵⁵ *De gen. ad. litt.* VIII, XX, 39 (CSEL 28/2, p. 259): «Hic ergo incommutabili aeternitate uiuens creauit omnia simul, ex quibus current tempora, et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula uoluerentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam quam nec alius nec nullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeueniret».

³⁵⁶ *De gen. contr. Manich.* I, 6. 10 (PL 32, 181): «Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est». Aqui já podemos entrever a diferença existente entre esse conceito de “matéria informe” de Agostinho e a mesma noção no âmbito do entendimento que dele possuía Plotino ao denomina-lo de “nada”. É o que esclarece Marcos Nunes Costa acerca desta diferença: «Primeiro, porque o “nada” de Plotino não é um “nada absoluto”; pois é identificado com a matéria. Segundo, pelo contrário, o “nada absoluto” ou ex nihilo da Bíblia é um momento anterior à “matéria informe”, da qual Deus plasmou tudo. Ou seja, essa matéria informe, que não é um nada absoluto, é também criação de Deus» (COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002, p. 230). Nesse sentido esclarece Anne-Marie Vannier: «La matière, originellement informe, ne le reste pas. Mais que faut-il entendre lorsqu’Augustin dit que la matière est capax formarum omnium in quas mutantur res mutabilis (*Conf.* XII, 6, 6) ou encore capax formae? Augustin le montre aux livres V et VI du *De genesi ad litteram*; en fait, Augustin reprend plusieurs fois ce thème du livre III au livre X. Sans doute sa conception de la matière se rapproche-t-elle à la fois de la chôra platonicienne et de la définition plotinienne de la matière, mais, pour Augustin, la matière n’est pas une apparence, elle n’est pas non plus synonyme de dispersion, dans la mesure où elle est formée au moment même de sa création. De ce fait, on ne peut guère comparer Augustin à ses prédécesseurs, car il relit leurs œuvres à la lumière de l’Ecriture» (VANNIER, Anne-Marie. «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, op.cit., p. 151).

³⁵⁷ *De gen. contr. Manich.* I, 7. 12 (PL 32, 182): «Hanc autem adhuc informem materiam, etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minus speciosa quam caetera. Invisibilem autem dixit, propter obscuritatem; et incompositam, propter informitatem. Eamdem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur Spiritus Dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis».

Espírito, são designações da matéria informe»³⁵⁸. A fim de deixar claro o seu pensamento a respeito, Agostinho explica de maneira simples e direta:

Portanto, denominou-se céu e terra porque dela procederiam o céu e a terra. Denominou-se terra invisível e vaga e trevas sobre o abismo porque era informe e não se podia ver nem apalpar formosura alguma, mesmo que houvesse alguém que a quisesse contemplar e apalpar. Denominou-se água porque se apresentava fácil e maleável ao que atuava, para dela formar todas as coisas. Mas, com todos estes nomes existia a matéria invisível e informe, com a qual Deus criou o mundo³⁵⁹.

Para Agostinho, é evidente que tudo o que é mutável é formado de alguma informidade e não pode haver matéria de qualquer natureza, senão mediante Deus que começou e criou todas as coisas, não só as formadas, mas também as que foram dotadas da capacidade de receber formas³⁶⁰. Entretanto, não se deve separar a matéria na sua informidade das coisas formadas, uma vez que «a matéria informe não é anterior às coisas formadas no tempo. Ambas foram criadas ao mesmo tempo: a matéria de onde tudo foi criado e também o que foi criado»³⁶¹. Aqui temos uma explicação de Agostinho que recorre a uma analogia acerca da voz, como matéria das palavras e as palavras como a voz formada. Ora, assim como, para falar, não emitimos primeiramente a voz informe, para depois reunir e formar em palavras o que, porventura, queremos transmitir, assim também acontece com o processo criador de Deus. Não há uma ação primeira que resulte na criação da matéria informe para depois ocorrer sua formação segundo a

³⁵⁸ *De gen. contr. Manich.* I, 7. 12 (PL 32, 182): «Haec ergo nomina omnia, sive coelum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae».

³⁵⁹ *De gen. contr. Manich.* I, 7. 12 (PL 32, 182): «Dictum est ergo coelum et terra, quia inde futurum erat coelum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret. Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum». Cf. *De gen. ad. litt.* I, XV, 30 (CSEL 28/1, p. 22): «Sed si credibiliter dicitur eam significari illis uerbis: terra autem erat inuisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum; et spiritus Dei superferebatur super aquam; ut excepto quod ibi positum est de spiritu Dei, caetera rerum quidem uisibilium vocabula, sed ad illam informitatem, ut tardioribus poterat, insinuandam dicta intellegamus, quia haec duo elementa, id est terra et aqua, ad aliquid faciendum operantium manibus tractabilia sunt caeteris, et ideo congruentius istis nominibus illa insinuabatur informitas».

³⁶⁰ *De gen. ad. litt.* I, XIV, 28 (CSEL 28/1, p. 20): «Haec enim consideratio suasit, quoniam manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari simulque illud et catholica fides praescribit, et certissima ratio docet, nullarum naturarum materiam esse potuisse nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore Deo atque creatore».

³⁶¹ *De gen. ad. litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21): «Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est». Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op.cit., p. 373; SOLIGNAC, A. *La création simultanée de la matière et de la forme*, op.cit., p. 602.

ordem de cada natureza. Criou, pois, a matéria já formada³⁶². O que aparece no texto da Escritura é apenas uma anterioridade que se refere àquilo do qual se faz algo com relação àquilo que é feito em seguida, pelo simples fato de não se poder dizer ambas as coisas ao mesmo tempo³⁶³. «Assim, não se há-de duvidar que esta matéria informe era de qualquer modo próxima do nada, de modo a não ser feita senão por Deus, e foi criada junto com as coisas que dela foram formadas»³⁶⁴.

Próxima do nada, por mais indeterminada que possa ser concebida, o certo é que, para Agostinho, estamos diante de *algo*, porém, isento de alguma forma; algo que «não é uma forma inteligível, como a vida, como a justiça, porque é matéria corpórea, nem é uma forma sensível»³⁶⁵. Na verdade, estamos diante de algo que precede toda forma e do qual seria formado tudo o que viria a existir no mundo criado das coisas: «Não foste tu, Senhor, que me ensinaste que, antes de formares e diferenciares essa matéria informe, nada existia, nem cor, nem figura, nem corpo, nem espírito? E, contudo, não era o nada absoluto: era, sim, qualquer coisa de informe sem nenhuma forma»³⁶⁶.

A expressão que melhor resume o conceito de matéria no pensamento tardio de Santo Agostinho parece ser a que vem expressa no *De genesi ad litteram* exatamente no contexto da sua interpretação do relato bíblico da criação³⁶⁷. Aqui define a matéria como *exordium creature*, quando remete para a Escritura a menção do Filho como Princípio e a indicação deste *princípio de criatura* que recebe dele uma existência ainda imperfeita e inacabada, por isso informe; enquanto que quando o menciona como Verbo, insinua a perfeição da criatura chamada para assumir a sua forma unindo-se ao Criador e imitando-o na proporção do seu grau de ser³⁶⁸.

³⁶² Nesse sentido esclarece Anne-Marie Vannier: «La création s'effectua tota simul, mais pour son intelligibilité, la distinction entre informitas et formatio est utile : In Principio fut créée la matière informe, mais, par le Fiat, elle fut formée. Matière et forme son donc concrécées (Conf. XII, 33, 48; De gen. ad litt. I, XV, 29). Cela signifie, précise Augustin, que, pour la matière, creatio et formatio furent simultanées. Il, l'explique au livre XII des Confessions, en définissant la matière concrécée comme «une matière créée par toi, en même temps, parce que tu as donné à cette informité, sans temps, sa forme» (VANNIER, Anne-Marie. «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, op.cit., p. 151).

³⁶³ Cf. *De gen. ad litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21); *De gen. ad litt.* II, XI, 24 (CSEL 28/1, p. 48).

³⁶⁴ *De gen. ad litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21): «Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo, et rebus quae de illa formatae sunt simul concreata sit».

³⁶⁵ Conf. XII, V, 5 (CCL 27, p. 218): «... non est intelligibilis forma sicut vita... neque sensibilis...».

³⁶⁶ Conf. XII, III, 3 (CCL 27, p. 217): «Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid; non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie».

³⁶⁷ BENAVIDES, Veronica G. «La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín», op. cit., pp. 39-40.

³⁶⁸ Cf. *De gen. ad litt.* I, IV, 9 (CSEL 28/1, p. 8). A esse respeito esclarece Johannes Brachtendorf: «É interessante notar que apenas na Idade Média a contingência chega a se tornar um tema importante em filosofia. O conceito de contingência pressupõe a diferença entre o “quê” de um objeto, portanto de uma essência, e sua existência. A

CAPÍTULO IV

COMEÇO

A esta altura, e ainda no contexto de uma reflexão acerca da informidade da matéria, parece emergir quase espontaneamente uma pergunta que não se pode deixar calar. Quando é que se pode dizer de alguma coisa: ela *é*? Por mais que possa parecer estranho aplicar esta pergunta àquilo que faz com que todas as coisas sejam, à fonte e substrato de tudo o que é e pode tornar-se verdadeiramente uma coisa, trata-se de, no mínimo, evocar o princípio primeiro, aquela matéria, no seu ponto *zero*. Significa perguntar quando é que podemos dizer que a matéria *é*, alguma coisa? Quando é que há a passagem da informidade de um «quase-algo» para a matéria formada³⁶⁹ de algo determinado? Nesse sentido, Vannier insiste no fato da *formatio* como resultado de um processo que se desenvolve a partir de um estado primeiro de informidade³⁷⁰.

Quando é que a matéria é algo que faz caracterizar os elementos da realidade? A julgar pela resposta que poderíamos dar à questão primeira relativamente ao momento em que se pode dizer de uma coisa que ela *é*, e que poderia ser formulada: quando passamos a apreendê-la como

resposta à pergunta “o que é alguma coisa?” não responde à outra pergunta: “existe tal coisa?”. No exemplo do unicórnio ou da lendária ave fênix isso se torna claro, pois ambos são conceitualmente determináveis, mas não existem. Tal fato revela que a forma de uma coisa não implica já sua existência. Se, no entanto, a existência deve ser distinguida da forma e constitui uma característica necessária do ente, então a forma não pode, sozinha, constituir o sentido do ser. Vista historicamente, a diferença entre essência e existência só surge no contexto das religiões criacionistas (judaísmo, cristianismo e islamismo), pois, é apenas contra esse pano de fundo que ganha plausibilidade a ideia de que um objeto não existe já porque possui determinidade conceitual, mas porque Deus lhe deu existência. Então o ente não é mais o conceituável, mas o criado por Deus. O essencialismo da metafísica antiga dá lugar às ideias relativas à criação» (BRACHTENDORF, Johannes. *Augustins “Confessiones”*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008, p. 274).

³⁶⁹ Parece oportuno lembrar que a ênfase é sobre a matéria como criada (*Conf.* XII, VII, 8. CCL 27, p. 220); XIX, 28 (CCL 27, p. 230); *De gen. contr. Manich.* I, IV, 10; VII, 11-12; *De gen. ad. Litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21). Agostinho insiste nisso até nas catequeses batismais (*Serm.* 214, 2-3). Matéria e forma criadas simultaneamente, *concriadas* (*Conf.* XIII, XXXIII, 48 e explicitado em *De gen. ad litt.* I, XV, 29); Há, entretanto, a admissão de uma certa anterioridade da matéria; prioridade de origem análoga àquela do som em relação ao canto, por exemplo. Quanto à percepção, matéria e forma são percebidas simultaneamente, mas não se pode falar de matéria sem lhe conferir uma certa anterioridade (*Conf.* XII, XXIX, 40. CCL 27, p. 238); *De gen. ad litt.* I, XV, 30 (CSEL 28/1, p. 22). Anterioridade de ordem lógica; o discurso não pode senão exprimir sucessivamente os aspetos simultâneos que ele deve distinguir numa mesma realidade.

³⁷⁰ No capítulo intitulado *la formatio horizon de la création*, ao explicitar que Agostinho emprega indiferentemente os dois termos *formatio* e *reformatio*, Vannier acrescenta: «*Reformatio* pourrait caractériser plus spécifiquement l’accomplissement de l’être humain, dans la mesure où sa *formatio* est le fruit de la création nouvelle, alors que la *formatio* des autres êtres est synonyme de passage d’un état informe à un état formé» (VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, op.cit., p. 148).

diferente de outra coisa, resultaria que a matéria *é*, exatamente no momento em que sua potência³⁷¹ do *Início* passa a atualizar-se nas coisas, fazendo-as emergir no tempo do *Começo*, na diferenciação de tudo o que *é*³⁷². É a forma que vivifica a matéria e que a retira do “estado” entre o *ser* e o *não ser*. Seguindo A. Solignac podemos considerar que, para Agostinho, embora não o tenha dito de maneira explícita e textual no *De genesi ad litteram*, a matéria constitui o princípio metafísico da temporalidade dos seres criados; é por causa da matéria que há um tempo³⁷³. Com efeito,

«Se, de facto, a verdadeira diferença entre a eternidade e o tempo consiste em que não há tempo sem mudança sucessiva, ao passo que a eternidade não admite mudança alguma, quem não verá que o tempo não teria existido, se não tivesse sido feita uma criatura que desloca tal ou tal coisa por um qualquer movimento? Essa mudança, esse movimento cedem o seu lugar e sucedem-se, e, não podendo existir ao mesmo tempo em intervalos mais curtos ou prolongados de espaço, dão origem ao tempo»³⁷⁴.

³⁷¹ Aqui trata-se da matéria informe, dotada da capacidade de receber formas (*De gen. ad litt.* I, XIV, 28 (CSEL 28/1, p. 20); VIII, XX, 39 (CSEL 28/2, p. 239). formada no começo. Entretanto, não se deve separar a matéria na sua informidade das coisas formadas, uma vez que «a matéria informe não é anterior às coisas formadas no tempo. Ambas foram criadas ao mesmo tempo: a matéria de onde tudo foi criado e também o que foi criado» (*De gen. ad litt.* I, XV, 29). Aqui temos uma explicação de Agostinho que recorre a uma analogia acerca da voz, como matéria das palavras e as palavras como a voz formada (*De gen. ad litt.* I, XV, 29 (CSEL 28/1, p. 21).

³⁷² Para além das várias significações do tempo na obra de Agostinho, atribuídas por diversos autores, toma-se aqui o termo na sua aceção relativa à historicidade. Na verdade, somente no Juízo Final serão revelados, na consumação da história, a ordem a que serviram os elementos formadores dos aspetos relacionados com o tempo e utilizados pela sabedoria divina para a realização dos seus desígnios. Segundo John Quinn, «para los redimidos el final del tiempo histórico marcará el final del tiempo moral, pero alguna clase de tiempo físico y de distensión psíquica persistirán en la época final, en la cual se fundirán el día séptimo y el día octavo (*civ. Dei* 22.30)» (QUINN, John M. «*Tiempo*». In: Diccionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001, p. 307).

³⁷³ SOLIGNAC, A. «*L'intemporalité de la matière*», op.cit., p. 602 : «Elle est en effet mutabilité sinon mutation actuelle, et comme telle entraîne la temporalité dans l'être qu'elle affecte ; si le temps n'est saisissable que par les changements de formes, c'est à cause de la matière qu'il y a un temps». Cf. *De gen. ad litt.* V, V, 12 (CSEL 28/1, p. 145): «Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inueniri ante tempora tempora. Motus enim si nullus esset uel spiritalis uel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino. Moueri autem creatura non utique posset, si non esset. Potius ergo tempus a creatura quam creatura coepit a tempore, utrumque autem ex Deo; ex ipso enim et per ipsum et in ipso sunt omnia. Nec sic accipiatur quod dictum est: tempus a creatura coepit quasi tempus creatura non sit, cum sit creaturae motus ex alio in aliud consequentibus rebus secundum ordinationem administrantis Dei cuncta quae creauit».

³⁷⁴ *De civ. Dei* XI, VI (CSEL 40/1, p. 519): «Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator». Aqui parecem estar envolvidos: matéria formada, movimento e tempo sucessivo. Para Agostinho há tempo quando há movimento; mas, se não existe nenhuma forma, também não tem movimento e assim, não há sucessão temporal. Para haver movimento é preciso haver forma. Então, podemos dizer com Agostinho, que a matéria caracterizada pela ausência primeira de forma e simples capacidade de mutabilidade, não é suscetível de determinação temporal: «onde não existe nenhuma forma, nenhuma ordem, também não vem nem vai coisa

Seria o caso de, na consideração acerca do mundo criado do nada, também perguntarmos *quando* isso ocorre? Em que momento terá Deus colocado o mundo na existência determinada do *Começo*, tal como o experimentamos na nossa realidade? Segundo Agostinho, para falar com mais propriedade e exatidão, procurar por um momento em que Deus teria decidido criar o mundo, constitui apenas um mero artifício para a nossa imaginação; a eternidade de Deus está isenta de momentos distintos e sucessivos³⁷⁵ e o seu conhecimento, mesmo aquele acerca das coisas temporais, existe independentemente do tempo³⁷⁶. Não se deve sequer considerar uma extensão infinita de tempos antes da criação do mundo, ou mesmo uma extensão de espaço infinito fora do âmbito do mundo criado, simplesmente porque, para Agostinho, antes do mundo não existe tempo e nem fora dele pode ser considerado nenhum lugar³⁷⁷. Considerando a pergunta a partir do mundo que começa a existir, uma vez que não é passível de resposta se

alguma, e, onde tal não acontece, também não existem dias, nem sucessão de espaços temporais» (*Conf.* XII, IX, 9. CCL 27, p. 220).

³⁷⁵ *De gen. ad. litt.* VIII, XXVI, 48 (CSEL 28/2, p. 265): «Quae cum ita sint, cum Deus omnipotens et omnitenens, incommutabili aeternitate, ueritate, uoluntate semper idem, non per tempus nec per locum motus mouet per tempus creaturam spiritalem, mouet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas intrinsecus substituit, etiam extrinsecus administret et per uoluntates sibi subditas, quas per tempus et per corpora sibi atque illis uoluntatibus subdita, quae per tempus et locum mouet, eo tempore ac loco cuius ratio in ipso Deo uita est sine tempore ac loco». Cf. *De gen. ad. litt.* VIII, XX, 39 (CSEL 28/2, p. 259); *De gen. ad. litt.* I, XVIII, 36 (CSEL 28/1, p. 26). Vale ressaltar que não é o caso aqui de atribuir a Agostinho a teoria do hilemorfismo, mas admitir que em algum momento se aproxima dela, mesmo que não possamos dizer que ao certo se ele sabia que essa doutrina era aristotélica. Assim se posiciona Frederick Van Fleteren: «En algunos contextos, la “materia” en Agustín se acerca a lo que Aristóteles denomina la “materia prima”. Y Agustín mismo se aproxima a la teoría hilemórfica de Aristóteles, aunque puede dudarse de que él supiera que esa teoría era aristotélica» (VAN FLETEREN, Frederick. «*Materia*». In: *Diccionario De San Agustín* de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001). Segundo Simo Knuutila, embora seja certo afirmar que Agostinho se concentra numa explicação psicológica e subjetiva do tempo em *Confissões* XI, ele não volta a esse assunto nos escritos posteriores. Em vez disso, ele olha o tempo como uma ordem criada associada à sucessão das coisas «segundo o número recebido não temporalmente na criação» (*De gen. ad. litt.* IV, XXXII, 52; V, V, 12). Para o autor, essa parte da teoria agostiniana inclui muitas ideias sobre o tempo que são derivadas da antiga filosofia natural. À medida que trata do tempo como um tema da filosofia natural, suas opiniões mostram semelhanças com as de Aristóteles e dos seus seguidores estoicos (Cf. KNUUTILA, Simo. «*Tempo e criação em Agostinho*». op. cit., p. 109). O mesmo entendimento pode ser constatado no posicionamento de G. O’Daly quando trabalha algumas comparações entre a concepção de tempo de Agostinho e alguns textos aristotélicos e estoicos (Cf. O’DALY, G. «*Augustine on the Measurement of time: some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts*». In: Blumenthal, H. J. MARKUS, R. A (Ed.). *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London: Variorum Press, 1987, p. 174).

³⁷⁶ Cf. *De civ. Dei* XI, XXI (CSEL 40/1, pp. 540-541); É o que argumenta John Cavadini quando comenta a discussão acerca da criação no Livro XI de *De civitate Dei*. Para o autor, se o conhecimento de Deus das criaturas não fosse eterno, perfeito e imutável, ele não teria sido capaz de produzir as obras que produziu na perfeição delas, porque ele não teria sabido se teria de acrescentar algo para completar de pois que as fez. (Cf. CAVADINI, John C. «*O conhecimento eterno de Deus segundo Agostinho*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 69).

³⁷⁷ Cf. *De civ. Dei* XI, V (CSEL 40/1, p. 517).

levada em consideração a partir de Deus, para o qual não existe diferença de tempo, Agostinho responde que o mundo foi criado com o tempo, que tem início³⁷⁸.

Está pois fora de dúvida que o Mundo foi feito, não no tempo, mas com o tempo. O que efetivamente se faz no tempo, faz-se depois de algum tempo e antes de outro - depois do que foi (*praeteritum*), antes do que será (*futurum*). Mas não poderia haver passado algum, porque não havia criatura alguma capaz, pelos seus movimentos sucessivos de realizar o tempo. Foi, pois, com o tempo que o Mundo foi feito pois que, ao criar o Mundo, Deus criou nele o movimento sucessivo³⁷⁹.

Agostinho distingue claramente três conceitos: um nada, um quase-nada e um mundo formado; aqui, relativamente ao *Começo*, trata-se do momento constitutivo da formação dos seres tal como os podemos visualizar na realidade da criação³⁸⁰. Isso equivale a dizer que a consideração presente abrange as manifestações próprias dos seres do mundo material criados temporalmente a adotarem as mudanças que lhes são características de acordo com a sua constituição particular: a mudança dos astros no seu percurso do nascimento ao ocaso, as mudanças de estações, a germinação das sementes na terra, a espontaneidade do percurso vital dos animais no seu desenvolvimento, desde a concepção, formação, crescimento e morte³⁸¹.

Podemos caracterizar o que Agostinho quer significar como *Começo* como sendo a execução, no tempo, daquelas causas das coisas materiais prefixadas no *Início*, quando criou e concluiu todas as coisas simultaneamente:

³⁷⁸ *De gen. ad litt. imp.* 3. 8 (PL 34, 223): «Sed quoquo modo hoc se habeat (res enim secretissima est, et humanis coniecturis impenetrabilis), illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse creatori». *De gen. contr. Manich.* I, 2, 4 (PL 34, 175): «Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intellegere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat coelum et terram».

³⁷⁹ *De civ. Dei* XI, VI (CSEL 40/1, p. 519): «Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus».

³⁸⁰ *De gen. ad litt.* V, XI, 27 (CSEL 28/1, p. 155): «Sed illud etiam atque etiam consideremus, utrum possit nobis per omnia constare sententia, qua dicebamus, aliter operatum Deum omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requieuit, aliter ista eorum administrationem, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum interuallis».

³⁸¹ *De gen. ad litt.* V, XI, 27 (CSEL 28/1, p. 155): «Nunc autem per temporum moras, quibus uidemus sidera moueri ab ortu ad occasum, coelum mutari ab aestate ad hiemem, germina certis dierum momentis pullulare, grandescere, uirescere, arescere, animalia quoque statutis temporum metis et cursibus et concipi et perfici, et nasci, et per aetates usque in senium mortemque decurrere et caetera huiusmodi temporalia».

Nesta altura, se alguém perguntar como concluiu e como começou, reponderei: não concluiu uma e começou outra, mas certamente as mesmas das quais descansou no sétimo dia, ou seja, é claro, que daquelas de que falamos acima. Com efeito, entendemos que Deus concluiu estas coisas quando criou todas elas ao mesmo tempo e tão perfeitamente que nada seria preciso criar na ordem dos tempos que já não tivesse sido criado por ele na ordem das causas. Entendemos que começou porque o que aqui prefixara em causas [no *Início*] depois o executaria ao fazê-lo [no *Começo*]³⁸².

Assim, as obras que Deus, ao criar o mundo simultaneamente no *Início* deixou preparadas para o seu desenvolvimento futuro no tempo do *Começo*, não possuem em suas próprias naturezas, nada mais do que nelas foi feito causalmente³⁸³. Para Agostinho, a Escritura interpõe como que um inciso na narrativa fazendo uma diferenciação entre esses dois relatos, marcados pelo livro da criação do céu e da terra (Gn 2, 4-5) e pela fonte que subia da terra regando toda a sua superfície (Gn 2, 6)³⁸⁴. Com efeito «a partir da citação desta fonte e as coisas que são narradas em seguida, as coisas foram criadas com intervalos de tempo, não todas ao mesmo tempo»³⁸⁵.

Para seguir a narrativa bíblica que passa imediatamente a considerar a criação do homem, afirmando que Deus modelou o homem com o pó da terra (Gn 2,7), Agostinho dedica sua atenção à análise detalhada de duas hipóteses que poderiam constituir o significado de tal questão³⁸⁶. Tratar-se-ia apenas de uma recapitulação de Gn 1,26, o que implicaria a presença

³⁸² *De gen. ad litt.* VI. XI, 19 (CSEL 28/1, p. 184): «Hic igitur si quis inquirat quomodo consummauit et quomodo inchoauit - neque enim alia consummauit, alia inchoauit sed eadem ipsa utique a quibus in die septimo requieuit - ex his, quae supra diximus, clarum est. Consummasse quippe ista intellegimus Deum, cum creauit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo iam in ordine causarum creatum esset, inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post implet effectis».

³⁸³ *De gen. ad litt.* VI. XI, 18 (CSEL 28/1, p. 183): «Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus euoluenda temporibus primitus Deus omnia simul creauit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata uero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda».

³⁸⁴ *De gen. ad litt.* V. XI, 27 (CSEL 28/1, p. 155): «Inter illa ergo opera Dei, a quibus requieuit in die septimo, et ista, quae usque nunc operatur, quemdam scriptura interponens suae narrationis articulum commendauit se illa explicasse et coepit iam ista contexere. Illorum explicatorum commendatio sic facta est: hic est liber creaturae coeli et terrae, cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram et omne uiride agri, antequam esset super terram, et omne fenem agri antequam exoreretur. Non enim pluerat Deus super terram, nec erat homo qui operaretur terram. Istorum autem contextio sic coepit: fons autem ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terrae». Nos termos da exegese contemporânea, temos aqui o limite que marca a separação entre os dois relatos (Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *Le source qui arrosait toute la terre*, op. cit., p. 670).

³⁸⁵ *De gen. ad litt.* V. XI, 27 (CSEL 28/1, p. 155): «Ab hac commemoratione fontis huius et deinceps ea, quae narrantur, per moras temporum facta sunt, non omnia simul».

³⁸⁶ *De gen. ad litt.* VI. I, 1 (CSEL 28/1, p. 169): «Et finxit Deus hominem puluerem de terra, et insufflauit in faciem eius flatum uitae. Et factus est homo in animam uiuentem. Hic primo uidendum est utrum ista recapitulatio sit, ut nunc dicatur, quomodo factus sit homo, quem sexto illo die factum legimus, an uero tunc quidem, cum fecit omnia

do homem já nas obras da *prima conditio*, tal como os demais seres³⁸⁷; ou estaríamos diante de uma nova formação do homem, caracterizando uma presença apenas de modo latente, envolvido potencialmente nas razões causais, como os outros seres, criados na *prima conditio*?³⁸⁸. Apelando para a sua já conhecida tese dos dois momentos da criação, reporta o conteúdo de Gn 2,7 ao segundo momento³⁸⁹. Existe, sim, uma diferenciação assinalada entre o homem criado no sexto dia e o homem formado do pó da terra; esta parece poder ser identificada com aquela que é caracterizada pela consideração do homem potencial do *Início* e aquela do homem histórico, que será definido no *Começo*. Com efeito, «o homem foi feito conforme o que as primeiras causas continham para que fosse feito o primeiro homem, o qual não devia nascer de pais, visto que não os houve, mas ser formado do limo de acordo com a razão causal na qual fora feito no início»³⁹⁰.

Como tudo o que foi prefixado na ordem das causas seria executado no curso do tempo, Deus modelou o homem com o pó da terra, insuflou-lhe um hálito de vida e ele se tornou uma alma viva³⁹¹. Ou, para especificar com mais clareza, «foi criado no tempo devido, de modo visível no corpo e de modo invisível na alma, constando de alma e corpo»³⁹². É assim que Agostinho introduz, no *De genesi ad litteram*, a sua abordagem acerca do modo *como* Deus fez o homem: primeiramente o seu corpo e, em seguida, a sua alma³⁹³.

simul, in his etiam latenter hominem fecit, sicut fenum terrae antequam esset exortum, ut eo modo et ipse cum iam esset in secreto quodam naturae aliter factus, sicut illa, quae simul creauit, cum factus esset dies, accessu temporis etiam isto modo fieret, quo in hac perspicua forma uitam gerit, uel male uel bene, sicut fenum, quod factum est antequam exoreretur super terram, accedente iam tempore et fontis illius irrigatione exortum est, ut esset super terram».

³⁸⁷ Cf. *De gen. ad litt.* VI. I, 2 (CSEL 28/1, p. 169).

³⁸⁸ *De gen. ad litt.* VI. V, 8 (CSEL 28/1, p. 176): «Neque enim dicendum est masculinum quidem sexto die factum, feminam uero posterioribus diebus, cum ipso sexto die apertissime dictum sit: masculinum et feminam fecit eos et benedixit eos et caetera, quae de ambobus et ad ambos dicuntur. Aliter ergo tunc ambo, et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam per uerbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creauit omnia simul, a quibus in die septimo requieuit, ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent, nunc autem secundum operationem praebendam temporibus, qua usque nunc operatur, et oportebat iam tempore suo fieri Adam de limo terrae, eiusque mulierem ex uiri latere».

³⁸⁹ Cf. *De gen. ad litt.* VI. X, 17 (CSEL 28/1, p. 182); *De gen. ad litt.* VI. XI, 18-19 (CSEL 28/1, pp. 183-184).

³⁹⁰ *De gen. ad litt.* VI. XV, 26 (CSEL 28/1, p. 189): «Verum tamen sic factus est homo, quemadmodum illae primae causae habebant, ut fieret primus homo, quem non ex parentibus nasci, qui nulli praecesserant, sed de limo formari oportebat, secundum causalem rationem, in qua primitus factus erat».

³⁹¹ *De gen. ad litt.* VI. XI, 19 (CSEL 28/1, p. 184): «Proinde formauit Deus hominem puluerem terrae, uel limum terrae - hoc est de puluere uel limo terrae - et inspirauit siue sufflauit in eius faciem spiritum uitae, et factus est homo in animam uiuam, non tunc praedestinatus - hoc enim ante saeculum in praesentia creatoris - neque tunc causaliter uel consummate inchoatus uel inchoate consummatus - hoc enim a saeculo in rationibus primordialibus, cum simul omnia crearentur».

³⁹² *De gen. ad litt.* VI. XI, 19 (CSEL 28/1, p. 184): «Sed creatus in tempore suo uisibiliter in corpore, inuisibiliter in anima, constans ex anima et corpore».

³⁹³ *De gen. ad litt.* VI. XII, 20 (CSEL 28/1, p. 185): «Iam ergo uideamus quomodo eum fecerit Deus, primum de terra corpus eius; post etiam de anima uidebimus, si quid ualebimus». Isso rende a Agostinho todo um livro

4.1 O homem no paraíso

Tal como havia deixado esclarecido nas primeiras páginas do *De genesi ad litteram* acerca da distinção que era necessário estabelecer para a compreensão do texto sagrado, Agostinho volta a considerar o género literário do relato como imprescindível para a correta apreciação acerca das narrativas que envolvem o paraíso e suas especificidades. Se era importante distinguir entre as verdades eternas que aí são inculcadas e os fatos que são contados, os acontecimentos futuros que são anunciados e as regras de ação que são prescritas ou aconselhadas³⁹⁴, «no relato dos fatos, a questão é saber se tudo deve ser exclusivamente entendido no sentido figurado, ou se é preciso igualmente reivindicar e defender a autenticidade dos fatos»³⁹⁵.

Agora, no âmbito das discussões que envolvem a narração acerca do paraíso, faz ressaltar que «nestes livros, o relato não põe em relevo o género literário onde as coisas são ditas figuradamente, como no *Cântico dos Cânticos*, mas relatam os fatos que foram realmente passados, como no *Livro dos Reis* e outros livros históricos»³⁹⁶; mas, por se tratar de coisas que pertencem ao uso comum da vida cotidiana, o sentido literal seja de mais fácil utilização, todavia, não se lhes tira o uso do simbolismo que pode ter³⁹⁷. Aos que argumentam em favor de um sentido apenas, o espiritual, como se nada de corpóreo aí pudesse haver, Agostinho diz: «como se o Paraíso não pudesse ter sido corporal só porque pode ser também entendido num

dedicado à formação do corpo do homem (Livro VI) e outro sobre a alma, amplamente discutida ao longo do Livro VII (Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Comment Dieu fit le corps de l'homme*». In: *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48, p. 682).

³⁹⁴ *De gen. ad litt.* I. I, 1 (CSEL 28/1, p. 3): «In Libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur uel admoneantur».

³⁹⁵ *De gen. ad litt.* I. I, 1 (CSEL 28/1, p. 3): «In narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum asserenda et defendenda sint».

³⁹⁶ *De gen. ad litt.* VIII. I, 2 (CSEL 28/2, p. 229): «Narratio quippe in his libris non genere locutionis figuratarum rerum est sicut in Cantico canticorum, sed omnino gestarum est, sicut in Regnorum libris et huiusmodi caeteris».

³⁹⁷ *De gen. ad litt.* VIII. I, 2 (CSEL 28/2, p. 230): «Sed quia illic ea dicuntur, quae uitae humanae usus notissimus habet, non difficile, imo promptissime primitus accipiuntur ad litteram, ut deinde ex illis quid etiam futurorum res ipsae gestae significaverint, exsculpatur; hic autem quia ea dicuntur, quae usitatum naturae cursum intuentibus non occurrant, nolunt ea quidam proprie, sed figurate dicta intellegi; atque ex illo loco uolunt incipere historiam, id est, rerum proprie gestarum narrationem, ex quo dimissi de paradiso Adam et Eua conuenerunt atque genuerunt».

sentido espiritual»³⁹⁸. Isto deixa já manifesta a sua interpretação particular, dentre as três que enumera acerca das interpretações existentes: os que consideram apenas o sentido literal; os que consideram apenas o sentido espiritual; os que admitem a realidade concreta do lugar e de seu conteúdo, mas que acrescentam ainda uma significação espiritual³⁹⁹. Para Agostinho, a exegese literal serve como uma espécie de fundamento para a interpretação espiritual do que é apresentado pelo relato bíblico; o paraíso plantado no Éden deve ser tomado em sentido próprio e figurado, assim como a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal⁴⁰⁰.

Por mais que possa referir, no contexto da sua exposição, as posições já adotadas e difundidas por diversos padres acerca da formação de Adão⁴⁰¹, o que merece destaque aqui é a sua convicção de que há uma excelência relativa à criação do homem quando comparada com a dos outros animais; sempre, porém, para Agostinho, prevalecendo a ideia de se elevar acima de qualquer disputa, no que à interpretação bíblica diz respeito. Devemos, assim, ter em conta o que importa: «de qualquer forma que Deus o tenha feito, o certo é que fez o que convinha e podia fazer o Deus onipotente e sábio»⁴⁰². Tudo isso é decorrente daquela prerrogativa já determinada pelo Criador ao impor certas leis de tempo às espécies e qualidades das coisas que haveriam de nascer, quando passassem da formação oculta à visível na determinação que seria assinalada no *Começo* da criação⁴⁰³.

Mais do que pormenores relativos à maneira como surgiu o primeiro homem, se instantânea ou progressivamente⁴⁰⁴, se foi feito pela palavra ou pelas mãos de Deus⁴⁰⁵, dotado de um corpo animal ou espiritual⁴⁰⁶, há algo mais a considerar para o esclarecimento daquilo que é narrado no texto bíblico. Mesmo a questão acerca da formação da alma humana pelo sopro divino, que Agostinho acredita não ter sido feita da substância de Deus, nem de elementos

³⁹⁸ *De civ. Dei* XI, XXI (CSEL 40/1, p. 645): «Quasi propterea non potuerit esse paradisi corporalis, quia potest etiam spiritalis intellegi».

³⁹⁹ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Les diverses interprétations du Paradis*», op.cit., p. 497.

⁴⁰⁰ *De gen. ad litt.* VIII, IV, 8 (CSEL 28/2, p. 235): «Illud plane, quod sequitur: et lignum uitae in medio paradiso, et lignum scientiae dignoscendi bonum et malum, diligentius considerandum est, ne cogat in allegoriam, ut non ista ligna fuerint, sed aliud aliquid nomine ligni significant. Dictum est enim de sapientia: Lignum uitae est omnibus amplectentibus eam».

⁴⁰¹ Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Comment Dieu fit le corps de l'homme*», op.cit., pp. 682-683. Algumas dessas posições ficaram assinaladas na nota 88, da Parte I do presente trabalho.

⁴⁰² *De gen. ad litt.* VI, XIII, 23 (CSEL 28/2, p. 187): «An potius hoc non est requirendum? Utrumlibet enim fecerit, hoc fecit quod Deum et onnipotentem et sapientem posse ac facere congruebat».

⁴⁰³ *De gen. ad litt.* VI, XIII, 23 (CSEL 28/1, p. 187): «Ita enim certas temporum leges generibus qualitativisque rerum in manifestum ex abdito producendis attribuit, ut eius voluntas sit super omnia».

⁴⁰⁴ Cf. *De gen. ad litt.* VI, XIII, 23 (CSEL 28/1, p. 187).

⁴⁰⁵ Cf. *De gen. ad litt.* VI, XII, 21 (CSEL 28/1, p. 185); *De gen. ad litt.* VI, XII, 22 (CSEL 28/1, p. 186).

⁴⁰⁶ Cf. *De gen. ad litt.* VI, XIX, 30 (CSEL 28/1, p. 192).

corpóreos anteriores⁴⁰⁷, nem vinda do ar⁴⁰⁸, mas que constitui o elemento incorpóreo que governa o corpo⁴⁰⁹, parece assumir o papel mais relevante da sua consideração, quando tomada isoladamente. Importa destacar o homem todo, formado do pó da terra e vivificado pelo sopro de Deus, já que é ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem⁴¹⁰. Com efeito, parece a Agostinho que, quando se diz que o homem foi tornado um ser vivente, significa que começou a sentir no corpo, dando sinal claríssimo de carne animada e, enfim, dotada de vida⁴¹¹:

É, portanto, este homem, formado do pó da terra ou de barro (isto é, de pó molhado), este homem, digo eu, «pó tirado da terra», é que foi feito corpo animal, como o ensinou o Apóstolo, quando recebeu uma alma: E foi feito este homem numa alma vivente, isto é, este pó assim modelado foi dotado de alma vivente⁴¹².

Agostinho faz questão de sublinhar que o que faz o homem ser a obra privilegiada de Deus, é antes o fato de Deus o ter feito à sua imagem⁴¹³, dando-lhe uma alma espiritual e uma inteligência que o coloca acima dos demais seres⁴¹⁴. Aqui alcançamos o ápice da visão antropológica elaborada pelo hiponense e que tem como uma das suas linhas mestras a colocação do homem como ser pessoal, capacitado na sua essência a ser um portador do divino,

⁴⁰⁷ *De gen. ad litt.* VII. IV, 6 (CSEL 28/1, p. 203): «Nunc uero quia non tantummodo mundi corpus Deo esse subditum dicimus, sed illum esse supra omnem creaturam siue corporalem siue spiritalem; nec de seipso nec de corporeis elementis credendus est animam fecisse sufflando»; Cf. *De gen. ad litt.* VII. XII (CSEL 28/1, p. 211); *De gen. ad litt.* VII. XIV (CSEL 28/1, p. 213).

⁴⁰⁸ Cf. *De gen. ad litt.* VII. XII, 19 (CSEL 28/1, p. 211).

⁴⁰⁹ Cf. *De gen. ad litt.* VII. XV, 21 (CSEL 28/1, p. 213): «Quapropter non est quidem humanae animae natura, nec de terra, nec de aqua, nec de aere, nec de igne quolibet; sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est, humidam quamdam terram, quae in carnis uersa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, id est per lucem et aelem».

⁴¹⁰ Cf. *De civ. Dei* XIII, XXIV (CSEL 40/1, p. 654).

⁴¹¹ Cf. *De gen. ad litt.* VII. XVI, 22 (CSEL 28/1, p. 214).

⁴¹² *De civ. Dei* XIII, XXIV (CSEL 40/1, p. 654): «Hunc igitur formatum hominem de terrae puluere siue limo (erat enim puluis umectus); hunc, inquam, ut expressius dicam, sicut Scriptura locuta est, puluerem de terra animale corpus factum esse docet Apostolus, cum animam accepit: Et factus est iste homo in animam uiuentem, id est, formatus iste puluis factus est in animam uiuentem».

⁴¹³ Resulta necessário um pequeno esclarecimento quanto ao entendimento agostiniano acerca da imagem de Deus no *De genesi ad litteram*; com efeito, é sabido que aqui Agostinho coloca a inscrição da imagem de Deus na mente humana a depender da resposta livre da criatura espiritual à iniciativa divina. Mas deve-se atentar para o contexto e interesse de suas argumentações, ligados à sua luta travada contra o maniqueísmo, quando importava fazer sobressair a bondade de toda ação divina e responsabilizar o homem pela consecução do mal. Para não deixar dúvida, Agostinho deixa explicado o caráter indelével da imagem de Deus na mente humana no âmbito do *De trinitate* dizendo: «Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere. eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest» (*De trin.* XIV, VIII, 11. CCL 50A, p. 435). Podemos igualmente encontrar uma boa síntese da questão em *Conf.* XIII, XXII, 32 (CCL 27, p. 260-261).

⁴¹⁴ Cf. *De gen. ad litt.* VI. XII, 21 (CSEL 28/1, p. 185).

feito à imagem e semelhança de Deus⁴¹⁵. Depois não economizará esforços no sentido de encontrar o lugar exato onde essa imagem reside e as consequências advindas de tão importante prerrogativa: «cada homem individual, que é dito imagem de Deus não segundo todas as coisas que pertencem à sua natureza, mas apenas segundo a mente, é uma só pessoa e imagem da Trindade na mente⁴¹⁶.

Essa imagem, presente nos primeiros pais desde a origem, não consiste em traços corporais, mas em «certa forma inteligível de mente iluminada»⁴¹⁷. Indestrutível, imortalmente implantada na sua mortalidade, não deixará de existir⁴¹⁸, embora possa estar sujeita a desfiguração. O que está dito no *De genesi ad litteram* acerca da perda da imagem pelo pecado foi, talvez, explicado de maneira mais clara nas suas *Retractationes* quando Agostinho diz: «O que disse no Livro VI que Adão, feito à imagem de Deus, a perdeu pelo pecado, não se há-de tomar como se não houvesse ficado nele nada dela, mas que ficou tão disforme, que necessita de nova formação»⁴¹⁹. Na verdade, as criaturas continuam, elas mesmas, expressão de Deus no mundo; têm consistência ontológica própria e são itinerários para um novo mundo, aperfeiçoando a sua própria essência no conjunto das relações intra-históricas que estarão sempre abertas no decurso de sua trajetória terrena. Trata-se de pensar a relação entre a possibilidade e o que se alcança dela, para acedermos a uma compreensão mais clara acerca do verdadeiro sentido da existência que foi concedida pelo Criador. Este sentido continuará presente na manifestação da efetivação da imagem de Deus na criatura, para além da sua

⁴¹⁵ Cf. *De gen. ad litt.* III. XIX, 29 (CSEL 28/1, p. 84). Uma importante abordagem acerca da visão antropológica elaborada por Agostinho seguindo esse mesmo entendimento podemos encontrar no extenso trabalho de María del Carmen Mújica (Cf. MÚJICA, C. Dolby. *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: Eunsa, 2002, p. 47).

⁴¹⁶ *De trin.* XV, 7, 11 (CCL 50A, p. 474): «Quapropter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed secundum solam mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mente».

⁴¹⁷ *De gen. ad litt.* III. XX, 30 (CSEL 28/1, p. 86): «Hic etiam illud non est praetereundum, quia, cum dixisset: ad imaginem nostram, statim subiunxit: et habeat potestatem piscium maris et uolatilium coeli et caeterorum animalium rationis expertium, ut uidelicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, uel mens, uel intellegentia, uel si quo alio uocabulo commodius appellatur».

⁴¹⁸ *De trin.* XIV, 4, 6 (CCL 50A, p. 427): «Nec illa igitur trinitas quae nunc non est imago dei erit, nec ista imago dei est quae tunc non erit, sed ea est inuenienda in anima hominis, id est rationali siue intellectuali, imago creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita».

⁴¹⁹ *Retract.* 2, 24 (PL 32, 640): «In sexto libro quod dixi: Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet».

deformação⁴²⁰. Podemos explicitar o significado dessa vida divina explorando a compreensão de Agostinho, para quem esta é «a única verdadeira vida bem-aventurada, e somente ela»⁴²¹.

4. 2 A desobediência do homem

Plantado o paraíso, cumulado de delícias, eis que o homem é colocado nele pelo Criador. Tal como o paraíso, na sua totalidade, que, segundo Agostinho, além do sentido espiritual deve ser considerado em seu aspeto físico e real, assim deve ser levado em consideração o fato da existência das duas árvores plantadas no meio do jardim do Éden, visíveis e reais, como a destacar a importância delas no conjunto harmonioso do habitat original da criação⁴²². Uma delas, porém, merece destaque mais especial ainda, e leva Agostinho a perguntar: o que era, afinal, essa árvore do conhecimento do bem e do mal e por que recebeu esse nome⁴²³? Para o hiponense, decerto que não poderia constituir-se como alguma coisa má em meio à bondade criada pelo Criador bom, nem o seu fruto considerado como alimento nocivo e portador do mal, mas unicamente porque convinha que algo fosse proibido ao homem, para que se manifestasse a soberania do Criador face à criatura⁴²⁴. Entretanto, admite Agostinho: «somente o Senhor vê a razão por que ordenou»⁴²⁵. Esse era o meio pelo qual o homem poderia reconhecer e sentir que existia um Senhor, que limitava o seu poder e lhe era superior. Agostinho considera que, sem a ordenação do preceito de não comer do fruto daquela árvore, não haveria como levar o

⁴²⁰ Cf. *In Ioann.* 3, 4 (PL 35, 1399).

⁴²¹ *Ep.* 130, 14. 27 (PL 33, 503): «Ipsa est enim una vera et sola beata vita, ut contemplemur Domini delectationem in aeternum, immortales atque incorruptibiles corpore et spiritu».

⁴²² *De gen. ad litt.* VIII. IV, 8 (CSEL 28/2, p. 235): «Illud plane, quod sequitur: et lignum uitae in medio paradiso et lignum scientiae dignoscendi bonum et malum, diligentius considerandum est, ne cogat in allegoriam, ut non ista ligna fuerint, sed aliud aliquid nomine ligni significant»; *De gen. ad litt.* VIII. VI, 12 (CSEL 28/2, p. 239): «Sequitur, ut uideamus de ligno scientiae dignoscendi bonum et malum. Prorsus et hoc lignum erat uisibile ac corporale sicut arbores caeterae. Quod ergo lignum esset, non est dubitandum».

⁴²³ *De gen. ad litt.* VIII. VI, 12 (CSEL 28/2, p. 239): «Sequitur, ut uideamus de ligno scientiae dignoscendi bonum et malum. Prorsus et hoc lignum erat visibile ac corporale, sicut arbores caeterae. Quod ergo lignum esset, non est dubitandum; sed cur hoc nomen acceperit, requirendum».

⁴²⁴ *De gen. ad litt.* VIII. VI, 12 (CSEL 28/2, p. 239): «Mihi autem etiam atque etiam consideranti dici non potest quantum placeat illa sententia non fuisse illam arborem cibo noxiam - neque enim qui fecerat omnia bona valde in paradiso instituerat aliquid mali - sed malum fuisse homini transgressionem praecepti. Oportebat autem, ut homo sub Domino Deo positus alicunde prohiberetur; ut ei promerendi Dominum suum uirtus esset ipsa obedientia, quam possum verissime dicere solam esse uirtutem omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate, primumque esse et maximum uitium tumoris ad ruinam sua potestate uelle uti, cuius uitii nomen est inobedientia».

⁴²⁵ Cf. *De gen. ad litt.* VIII. XIII, 30 (CSEL 28/2, p. 252).

homem a pensar no Senhor e reconhecê-lo como tal; isso, porém, unicamente por causa da indicação de poder que isso implicava:

Portanto, a árvore não era má, mas foi chamada do conhecimento do bem e do mal, porque se depois da proibição o homem comesse do seu fruto, nele se daria a futura transgressão do preceito, pela qual aprenderia na experiência do castigo a diferença que existia entre o bem da obediência e o mal proveniente da desobediência»⁴²⁶.

Assim, para Agostinho, foi proibido o fruto da árvore que não era má, para que a observância do preceito fosse, por si só, um bem para o homem e, a sua transgressão, um mal⁴²⁷. Escolhendo desobedecer ao preceito de não comer daquele fruto, o homem manifestou unicamente uma vontade: a de não se submeter ao domínio soberano e absoluto de Deus⁴²⁸. Com isso ficava selada a consequência mais imediata da escolha consciente e desastrosa do primeiro homem: o distanciamento do Criador. Como escreve Agostinho, «de Deus não se afasta o homem com espaços de lugar, mas pelo apartamento da vontade»⁴²⁹. Em outro lugar afirma: «não se abandona Deus com os pés, mas com o coração»⁴³⁰.

Na escolha da própria vontade anteposta à vontade superior de Deus, estava circunscrito, segundo Agostinho, o sentimento da diferença entre o bem e o mal, expresso pela experiência advinda da decisão de confrontar o poder soberano do Criador⁴³¹. Para além da árvore, ou do fruto que pudesse brotar dela, estava a realidade do ato da desobediência, como sinal da vontade de não se submeter àquele que detinha o poder de mandar, salvaguardando a liberdade daquele

⁴²⁶ *De gen. ad litt.* VIII. VI, 12 (CSEL 28/2, p. 240): «Arbor itaque illa non erat mala, sed appellata est scientiae dignoscendi bonum et malum, quia si post prohibitionem ex illa homo ederet, in illa erat praecepti futura transgressio, in qua homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum»; Cf. *De gen. ad litt.* VIII. XIV, 31 (CSEL 28/2, p. 252).

⁴²⁷ Cf. *De gen. ad litt.* VIII. XIII, 28 (CSEL 28/2, p. 251).

⁴²⁸ Cf. *De gen. ad litt.* VIII. XIII, 30 (CSEL 28/2, p. 252).

⁴²⁹ Cf. *De gen. ad litt.* VIII. XII, 26 (CSEL 28/2, p. 250): «Sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum interuallis, sed uoluntatis auersione disceditur». Cf. *Conf.* IV, XVI, 31 (CCL 27, p. 56).

⁴³⁰ *C. ep. Parm* 2, 10, 20 (PL 43, 231): «Neque enim pedibus ac non corde relinquitur Deus».

⁴³¹ *De gen. ad litt.* VIII. XIII, 30 (CSEL 28/2, p.): «Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet iussio dominantis attendi. Quae si sola attenderetur, quid aliud quam Dei voluntas attenderetur? quid aliud quam Dei voluntas amaretur? quid aliud quam Dei voluntas humanae voluntati praeponeretur? Dominus quidem cur iusserit, viderit; faciendum est a serviente quod iussit, et tunc forte videndum est a promerente cur iusserit. Sed tamen ut causam iussionis huius non diutius requiramus, si haec ipsa magna est utilitas homini quod Deo servit, iubendo Deus utile facit quidquid iubere voluerit, de quo metuendum non est, ne iubere quod inutile est possit.».

a quem foi mandado⁴³². É o que pensa Agostinho ao afirmar: «o mal para o homem foi a transgressão do preceito»; e acrescenta, inclusive, que convinha, que o homem submetido ao Senhor recebesse uma proibição, para que a obediência, alcançasse toda a sua força como uma virtude⁴³³. Doravante, o homem teria que suportar o peso da sua desventura. Não é que existisse a maldade no homem, na árvore ou no fruto proibido; nem que a vontade fosse, por si mesma, má. Explicita-o, Agostinho, do seguinte modo: «não perceberíamos o mal, senão experimentando-o, porque não existiria mal algum, se não o cometêssemos. Não existe natureza alguma que seja má, mas a ausência de bem recebe este nome»⁴³⁴; nem se deve questionar a razão pela qual o homem não foi criado sem a possibilidade de pecar⁴³⁵, ou por que Deus permitiu que fosse tentado⁴³⁶, sabendo que haveria desvio da sua vontade⁴³⁷. Estes questionamentos, de uma maneira ou de outra, estarão presentes em todas as abordagens filosóficas, ou religiosas, que enfrentam o problema do mal no mundo e no próprio homem. É sabido que essa problemática acompanhou Agostinho desde a sua juventude, conduzindo-o para o maniqueísmo⁴³⁸ na sua busca incansável e angustiante pela causa do mal⁴³⁹. Antes de tudo, era mister começar pela descoberta da sua natureza, como deixa claro na sua polêmica contra os maniqueus⁴⁴⁰, para quem o mal era uma substância⁴⁴¹, e contra quem Agostinho insistirá

⁴³² *De gen. ad litt.* VIII. XIII, 29 (CSEL 28/2, p.): «Nec potuit melius et diligentius commendari quantum malum sit sola inobedientia, cum ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam si non prohibitus tetigisset, non utique peccasset». Agostinho define o pecado como «factum, vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternum legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (*C. Faustum* 22, 27. PL 42, 418).

⁴³³ *De gen. ad litt.* VIII. VI, 12, (CSEL 28/2, p.): «Sed malum fuisse homini transgressionem praecepti. Oportebat autem ut homo sub Domino Deo positus alicunde prohiberetur, ut ei promerendi Dominum suum virtus esset ipsa obedientia, quam possum verissime dicere solam esse virtutem omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate».

⁴³⁴ *De gen. ad litt.* VIII. XIV, 31 (CSEL 28/2, p. 252): «Malum enim nisi experimento non sentiremus, quia nullum esset, si non fecissemus. Neque enim ulla natura malum est, sed amissio boni hoc nomen accepit».

⁴³⁵ Cf. *De gen. ad litt.* XI. VII, 9 (CSEL 28/2, p. 340).

⁴³⁶ Cf. *De gen. ad litt.* XI. VI, 8 (CSEL 28/2, p. 339).

⁴³⁷ Cf. *De gen. ad litt.* XI. IX, 12 (CSEL 28/2, p. 342).

⁴³⁸ *LA* 1, 2, 4 (CCL 29, p. 213): «Evodius: age iam... dic mihi unde male faciamus. Augustinus: eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanum fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem».

⁴³⁹ *Conf.* VII, VII, 11 (CCL 27, p. 100): «His itaque salvis atque inconcuse roboratis in animo meo quaerebam aestuans, unde sit malum. Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus!».

⁴⁴⁰ *De mor.* 2, 2, 2 (PL 32, 1345): «Percunctamini me unde sit malum; at ego vicissim percunctor vos quid sit malum. Cuius est iustior inquisitio? Eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant, an eius qui prius putat esse quaerendum quid sit, ut non ignotae rei - quod absurdum est - origo quaeratur?».

⁴⁴¹ *C. Iul. op. Imp.* 3, 89 (PL 45, 1330): «Manichaei naturam dicunt sine initio semper malam, unde omne malum esse contendunt, catholici autem, quod esse noluerunt, conditam bonam peccatoque vitiatam medico Christo indigere a parvulis usque ad senes, quoniam pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Unde Manichaei separandum a bono malum sic opinantur, ut extra sit; nos vero, quamvis malum a bono intellegentia separemus nec id, quod malum dicitur, aliquam substantiam esse credamus, tamen ab eis, qui liberantur, non ita separandum

mais tarde com o argumento de que um mal substancial acabaria por se destruir a si mesmo pelo facto de corromper sua própria natureza ou substância⁴⁴². Tendo aprendido com os platónicos que o mal não é uma substância, mas simplesmente uma privação de bem em uma substância boa⁴⁴³, repetirá sempre essa ideia até no *De genesi ad litteram* quando escreve: «não existe natureza alguma que seja má, mas a ausência de bem recebe este nome»⁴⁴⁴. Pode-se entender assim que a consideração do pecado leva, tanto quanto possível, a um panorama mais amplo acerca do problema do mal. Dado que, a rigor, o pecado não possa subverter a ordem impressa no universo pelo Criador, mas possa levar desordem ao interior do homem, é possível dizer que nesse embate está o confronto do ser humano com a ordem natural que ele não criou, nem pode aniquilar, encontrando nisso resistência e dor. Como escreve Agostinho: «a pena do pecado consiste em que a alma é torturada pelas criaturas, já que não a servem, assim como ela mesma não serve a Deus; antes, quando ela obedecia a Deus, toda a criatura obedecia a ela»⁴⁴⁵. Como explicita Arteaga, uma proposição que Agostinho manterá sempre, desde que adquira plena consciência de que não pode deixar de lado a questão do pecado ao tratar do problema do mal é: Deus não é responsável pela desordem da má vontade do homem⁴⁴⁶.

No contexto considerado acima, Agostinho acrescenta sua importante reflexão acerca da natureza do homem criada boa por Deus, ainda que deva ser considerada como um bem sujeito à mutabilidade. É nesse sentido que William E. Mann considera as duas características da explicação de Agostinho da criação que são especialmente importantes para a sua resolução do problema do mal: que Deus criou *ex nihilo*, do nada, e que tudo o que Deus criou é bom⁴⁴⁷. O que explica o fato do homem poder agir de acordo com o mal é, para Agostinho, a sua

malum putamus, ut extra sit, sed in eis sanandum esse scimus, ut non sit. Illi enim malum substantiam malam dicunt, nos vitium substantiae bonae nullamque substantiam».

⁴⁴² *De nat. Boni* 17 (PL 42, 556): «Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur».

⁴⁴³ Cf. *Conf.* VII, IX, 13 (CCL 27, p. 101). Uma importante análise acerca da leitura dos platónicos e até que ponto, sob que interpretação Agostinho os teria lido, podemos encontrar em O'Donnell. J. J. *The Confessions of Augustine*, vol. 1-3. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 416. Para John Peter Kenney, mesmo não sendo possível determinar com toda certeza o que exatamente Agostinho leu dos livros denominados platónicos, parece que nestes estavam incluídos tratados tirados da escolar romana que incluíam especialmente Plotino e Porfírio. Essas obras o introduziram à concepção da contemplação interior que era um aspeto central da epistemologia da escola romana (KENNEY, John Peter. *The Mysticism of Saint Augustine: rereading the Confessions*. London: New York, NY: Routledge, 2005, part. II, cap. 4).

⁴⁴⁴ *De gen. ad litt.* VIII. XIV, 31 (CSEL 28/2, p. 252): «Neque enim ulla natura malum est, sed amissio boni hoc nomen accepit».

⁴⁴⁵ *De gen. ad litt. imp.* 1, 3 (PL 34, 221): «Poena vero peccati est, cum ipsis creaturis non sibi servientibus cruciatur anima, cum Deo ipsa non servit: quae creatura illi obtemperabat, cum ipsa obtemperabat Deo».

⁴⁴⁶ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., p. 281.

⁴⁴⁷ MANN, William E. «Agostinho sobre o mal e o pecado original», op. cit., p. 40.

procedência do nada, razão de sua mutabilidade e possível decadência; entretanto, essa possibilidade não implica necessidade⁴⁴⁸. Embora, para Agostinho, fosse possível a criação do homem sem a possibilidade de pecar, Deus preferiu assim para que fosse imputado em mérito o prêmio dos que fizessem bom uso da sua liberdade de escolha. Isso é o que vemos explicitado no *De genesi ad litteram* quando da resposta à pergunta sobre a razão da permissão de Deus para a tentação do homem e sua utilidade: «será porque na tentação se prova e exercita a virtude e é um triunfo mais glorioso não consentir na tentação do que não poder ser tentado?»⁴⁴⁹. Isso corrobora o pensamento de Agostinho quando considera que não seria objeto de grande louvor o fato do homem viver bem, simplesmente por não encontrar nenhum obstáculo, sobretudo quando, por natureza, tinha em seu poder o querer não consentir ao sedutor⁴⁵⁰. Ainda que dotado dessa possibilidade, mesmo a despeito da opinião de que teria sido melhor não possuí-la, continuam os homens sendo um bem precioso, estando tudo circunscrito no admirável plano de Deus⁴⁵¹. É assim porque «Deus julgou mais conveniente obter bens dos males do que impedir todos os males»⁴⁵².

Na verdade, assim como Deus previu que seriam desviados pelo mau uso da sua vontade, dando origem a ações perversas provenientes do amor desordenado por si mesmos, também previu o bem que faria das más obras deles, em favor dos que preferem o amor, a reverência e a obediência a Deus⁴⁵³. Estes dois amores, que já estavam presentes antes entre os anjos, bons e maus, separam as duas cidades fundadas no gênero humano sob a admirável Providência de Deus, que administra e ordena todas as coisas criadas⁴⁵⁴.

⁴⁴⁸ C. Iul. op. Imp. 5, 38 (PL 45, 1474): «Possibilitatem mali dedi huic causae, non necessitatem». Para explicar essa questão assim se expressa Arteaga: «Toda criatura, por el hecho de serlo, puede decaer, porque es mutable, y es mutable, porque su origen está en nada. Aunque por un don especial de Dios evitara de facto toda decadencia, sin embargo, de iure siempre sería mutable, por razón de su contingencia. Esta defectibilidad natural, esencial a todo ser creado, no es pecado, sino lo que hace posible el pecado» (ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., p. 286). O mesmo raciocínio segue William Mann, para quem as criaturas têm uma tendência natural para a mutabilidade e corrupção por terem sido criadas *ex nihilo* (Cf. MANN, William E. «Agostinho sobre o mal e o pecado original», op. cit., p. 41).

⁴⁴⁹ *De gen. ad litt.* XI, VI, 8 (CSEL 28/2, p. 339): «Cur et hoc permittit Deus? An quia probatur et exercetur uirtus, et est palma gloriosior non consensisse tentatum, quam non potuisse temptari?».

⁴⁵⁰ Cf. *De gen. ad litt.* XI, IV, 6 (CSEL 28/2, p. 337).

⁴⁵¹ Cf. *De gen. ad litt.* XI, VII, 9 (CSEL 28/2, p. 340).

⁴⁵² *Enchir.* 8, 27 (CCL 46, 64): «Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere».

⁴⁵³ Cf. *De gen. ad litt.* XI, IX, 12 (CSEL 28/2, p. 342); *De gen. ad litt.* XI, XI, 15 (CSEL 28/2, p. 344). Para Arteaga, esta utilidade que tem as tentações, a existência dos pecadores e as diversas provas desta vida, é uma ideia que aparece profusamente na obra de Agostinho podendo-se citar, apenas a título de ilustração: *De gen. ad litt.* XI, XI, 14 (CSEL 28/2, p. 344); *Enarr.* 93, 17 (CCL 39, p. 1318); *Sermo* 15, 4, 4 (PL 38, 118); *Sermo* 301, 6, 4 (PL 38, 1383). Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op. cit., p. 289.

⁴⁵⁴ Cf. *De gen. ad litt.* XI, XV, 20 (CSEL 28/2, p. 348). A partir daqui teremos o desenvolvimento das duas cidades que se originam na criação de Deus e na desobediência de anjos e homens - Cf. *De civ. Dei* XV, I, 1 (CSEL 40/2,

4.3 A expulsão do paraíso

Muito cedo o homem se apercebeu de que não lhe seria possível fugir da relação com o Criador que, querendo ou não, estava posta no inexorável mundo da razão que transparecia circunscrita no espaço amplo e aberto de um paraíso a desfazer-se. A sua condição de criatura, à qual se furtara confrontando o poder do Criador, tão logo emerge do mundo da lógica para fazê-lo descer ao espaço do comprometimento inevitável com aquele Outro, diferente e infinitamente superior a si. Enquanto durar a vida do homem sobre a terra, será necessária a luta contra a obscuridade, motivada por um resquício de luz provinda do desejo natural do homem feito para o paraíso, mas expulso dele por Deus, graças à insensatez de uma vontade rebelada e cruel. Será necessário deixar-se trabalhar por Deus, como o ar afetado pela presença da luz a tornar-se transitoriamente claro⁴⁵⁵. Isso supõe um movimento constante de conversão para Deus caracterizado pela busca de união com aquele que o fez, orientando para ele o próprio coração. Com efeito, «não é tal o homem que, uma vez criado, abandonando-o aquele que o fez, possa praticar algum bem, como se fosse por si mesmo⁴⁵⁶. Toda sua boa ação deve consistir

p. 58) - e são introduzidas na história: «apresentadas, pois, as duas cidades - uma nas realidades deste século, a outra na esperança de Deus, como saídas ambas da porta comum da mortalidade aberta com Adão, para se lançarem para a frente e correrem para os seus fins próprios, a cada uma assinalados - é então que começa o cômputo dos tempos» (*De civ. Dei* XV, 21. CSEL 40/2, p. 107). Sabemos que, para Agostinho, os homens estão divididos em dois grandes grupos, ou duas cidades: os que vivem segundo a carne, representando a cidade terrena, e os que vivem segundo o espírito, cidadãos da cidade celeste; cada um convivendo com o desejo de viver na paz que lhes corresponde (Cf. *De civ. Dei* XIV, 1. CSEL 40/2, p. 1). Assim, a cidade terrena, tem como ambição a busca de uma paz terrestre, passageira, nos bens e vantagens desta vida temporal (Cf. *De civ. Dei* XIX, 17. CSEL 40/2, p. 402); enquanto a cidade celeste persegue a paz suprema e eterna nos únicos e verdadeiros bens (Cf. *De civ. Dei* XV, 4. CSEL 40/2, p. 63), usando, como peregrina, das realidades terrenas e temporais (Cf. *De civ. Dei* XIX, 17. CSEL 40/2, p. 402). Dessa compreensão se depreende que, para Agostinho, o uso das coisas necessárias para esta vida é comum às duas cidades, sendo diferenciadas pela finalidade do uso próprio a cada uma delas (Cf. *De civ. Dei* XIX, 14. CSEL 40/2, p. 397).

⁴⁵⁵ *De gen. ad litt.* VIII. XII, 26 (CSEL 28/2, p. 249): «Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta atque fecunda sit, qui cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam uel aratam uel satam uel rigatam uel si quid aliud, manente opere, quod factum est, cum operator abscesserit, ita Deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit: sed potius sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur».

⁴⁵⁶ Sabe-se que existe uma grande discussão entre os estudiosos de Agostinho acerca do desenvolvimento da sua posição sobre a relação entre o livre-arbítrio e a graça no desenrolar de seus escritos, sobretudo decorrente de sua polêmica contra Pelágio. Um importante estudo acerca da questão pode ser encontrado na leitura contemporânea que dela faz Eleonore Stump ao analisá-la no *De libero arbitrio* e, em seguida, em escritos posteriores. Para a autora, Agostinho não repudia sua visão básica da liberdade da vontade em *De libero arbitrio* mesmo durante a controvérsia pelagiana. Na verdade, no que se refere à sua explicação a esse respeito, o que Agostinho faz nas

em se voltar para aquele por quem foi criado, e se tornar sempre justo, piedoso, sábio e feliz»⁴⁵⁷. O que nos leva a pensar na reflexão agostiniana acerca da interioridade, como instância primeira da busca de Deus, seguida pela experiência mística como patamar máximo que pode ser atingido antes do alcance da definitiva plenitude da vida sempiterna junto de Deus⁴⁵⁸. Trata-se de uma interiorização cada vez mais profunda rumo a uma aliança - mesmo que estejamos diante de uma aliança mística entre Deus e o ser humano⁴⁵⁹ - capaz de finalmente conduzir

Retractationes é apenas dizer que suas opiniões sobre a graça não foram desenvolvidas, não que suas opiniões sobre o livre-arbítrio estivessem erradas (Cf. STUMP, E. «*Agostinho sobre o livre arbítrio*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 210-211). No mesmo sentido vão as argumentações de Arteaga, para quem nenhuma das posições anteriores é recusada pelo hiponense, apesar dos pelagianos pretenderem que as palavras de Agostinho chegavam a lhes favorecer, como reconhece o próprio Agostinho; acrescentando que, se não foi mencionada a graça no contexto do *De libero arbitrio* era porque esta não era a questão debatida ali (Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, op.cit., p. 283). Com efeito, o tema central do *De libero arbitrio* não é a necessidade da graça tendo em vista o agir bem, como seria necessária na polémica contra Pelágio; a insistência sobre a importância da liberdade humana é mais devido ao fato de tratar-se da refutação aos maniqueus que, negando a liberdade do homem, faziam recair sobre Deus a responsabilidade pelo pecado e mal no mundo.

⁴⁵⁷ *De gen. ad litt.* VIII. XII, 25 (CSEL 28/2, p. 249): «Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo, qui fecit, possit aliquid agere bene tamquam ex se ipso; sed tota eius actio bona est conuerti, ad eum a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens, beatusque semper fieri».

⁴⁵⁸ Cf. METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. Tradução Inês Antónia Lohbauer. São Paulo, SP: Paulus, 2013, p. 107. Pensamos, com Eugénio Trias, que a mística, «es y no es categoría. Lo es en el sentido de que *lo místico* constituye una indispensable condición de posibilidad del acontecer simbólico, y esa condición puede ser parcialmente conceptuada. No lo es en el sentido en que el núcleo místico constituye algo más que una categoría: es constitutivamente trascendental y trascendente» (TRÍAS, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino, 1994, p. 354). Para além de todas as formas e tentativas de conhecer e experimentar Deus, através de atos da razão, pelos mecanismos de meditação e inteligência, nós entendemos como fruto da experiência mística, Deus não apenas meditado, investigado, mas percebido e experienciado.

⁴⁵⁹ Acerca da existência, ou não, de uma mística em Agostinho, para além da opinião quase unânime a respeito da sua influência sobre toda uma corrente de místicos posteriores a ele, permanece ainda hoje uma imensa discussão, já consagrada, entre estudiosos do hiponense (Cf. WRIGHT, Robert E. «*Misticismo*». In: Diccionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001). No cerne da questão está a própria compreensão do que se entende por mística e a contextualização do termo no momento vivido por Agostinho. Agostino Trapè coloca assim a questão: «Agostino non è stato solo filosofo e teologo, ma grande mistico. Lo dimostrano la sua vita, i suoi scritti, la sua influenza (...). Cosa intendiamo per Agostino mistico? Che egli ha avuto fenomeni straordinari? No. Agostino è un mistico perché: – ha scritto meravigliosamente intorno alle cose divine (...); ha avuto un’esperienza altissima delle cose divine. Egli vive nell’atmosfera delle beatitudini della purezza e della pace» (TRAPÈ, Agostino. *Vita di contemplazione sulle orme de S. Agostino*. Roma: Quaderno di Spiritualità Monastica Agostiniana, n. 21, 1995). Para além da admissão do fato de Agostinho nunca ter escrito especificamente acerca do misticismo, podemos levar em conta que não encontramos no tempo de Agostinho a conceção acerca do caráter sistemático dos efeitos da oração infusa que caracterizará a Teologia Mística posterior. Contudo, parece incidir sobre os termos utilizados por Agostinho - demasiadamente indicativos da influência filosófica, intelectual, neoplatónica - o que conduz a uma crítica acerca da semelhança de suas narrações com as experiências religiosas descritas pelos místicos propriamente ditos, segundo a tradição cristã posterior. Até Cuthbert Butler, para quem Agostinho era considerado o «Príncipe dos místicos», expressava essa preocupação quando analisava os escritos do hiponense (BUTLER, E. Cuthbert. *Western Mysticism: The Teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 3rd ed. London: Constable, 1967, p. 41). Uma síntese desse aspeto do problema pode ser encontrada de maneira bastante esclarecedora na obra recente de VAN FLETEREN, Frederick; SCHUNAUBELT, Joseph. C; REINO, Joseph. *Augustine Mystic and Mystagogue*. New York, NY: Peter Lang, 1994. Para uma compreensão mais contemporânea da questão do misticismo em Agostinho temos o contributo ímpar de John Peter Kenney (KENNEY, John Peter. *Contemplation and Classical Christianity*.

àquela *Visio Dei Beatifica*, na qual Deus será, face a face, tudo em todos⁴⁶⁰. Segundo John Peter Kenney, para Agostinho, a meta da vida humana era «ver a face de Deus» neste mundo da melhor maneira possível e, com certeza, no próximo. A busca do conhecimento imediato de Deus por parte da alma dominou o seu pensamento, e ele reconstruiu a sua vida para esse fim⁴⁶¹.

Não se trata simplesmente de uma fuga diante dos desafios inerentes à própria mutabilidade dos seres no tempo; antes, estamos diante de uma verdadeira atitude vital, numa forma de viver guiada pelo influxo do reconhecimento do valor da existência como manifestação da obra querida por Deus. É a efetivação última do imenso processo criativo de Deus, lá onde as palavras e os termos ficam infinitamente aquém daquilo que pode ser expresso no momentâneo ecoar da Palavra, que se manifesta rasgando o silêncio infinito para dar vida a tudo o que existe, ou é, no mundo passageiro das coisas.

Estamos diante daquele termo final do percurso filosófico, qual ponto máximo que alcança a consideração do pensador depois de lançar-se sobre os vislumbres de toda realidade que se apresenta timidamente sujeita à limitação do espaço e do tempo⁴⁶². Existe como que um

A Study in Augustine. Oxford: University Press, 2014). Ao analisar o que Agostinho entende por contemplação, transcendência de Deus revelada à alma (p. 8), o autor coloca em evidência o modo como Agostinho lê o platonismo articulando o seu conceito de transcendência com o catolicismo (p. 36); os livros platônicos ao fornecerem uma ideia de transcendência a Agostinho, acabam por manifestar também uma chave de base hermenêutica para a compreensão do cristianismo na ideia de um mundo eterno e inteligível (p. 39). Para o autor, Agostinho não adere à teologia apofântica dos platônicos, mesmo afirmando que «Deus é incognoscível e mais se conhece desconhecendo», tendo começado o afastamento do platonismo romano desde os tratados de Cassiciaco. Já aqui a contemplação pode ser concebida como um modo como a alma se relaciona com Deus (p. 42) e vemos entrelaçados elementos da ontologia platônica e da teologia cristã (p. 51). Ainda parece necessário ter em mente a consideração de E. Butler acerca dos níveis na ascensão da alma para Deus, para quem estaríamos diante da melhor aproximação a uma Teologia Mística em Agostinho, unida à posição de Matthias Korerger que associa o Livro XII do *De genesi ad litteram* ao primeiro escrito sistemático acerca do misticismo em agostinho (Cf. BUTLER, E. Cuthbert. *Western Mysticism: The Teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 3rd ed. London: Constable, 1967, p. 48).

⁴⁶⁰ *De gen. ad litt.* XII. XXVIII, 56 (CSEL 28/2, p. 419): «Quapropter si hoc tertium uisionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, uerum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, et non mente cernuntur, tertium coelum appellauit apostolus, in hoc uidetur claritas Dei, cui uidendae corda mundantur. Vnde dictum est: beati mundicordes, quia ipsi Deum uidebunt non per aliquam corporaliter uel spiritaliter figuratam significationem tamquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem, quod de Moyse dictum «est, os ad os», per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest»; Cf. *De civ. Dei* XXII, XXIX (CSEL 40/2, p. 670).

⁴⁶¹ No contexto de uma abordagem acerca da fé e da razão, o autor considera que é necessário ter presente esse vetor central de seus escritos e, sobretudo, reconhecer várias das características resultantes que o separam do pensamento contemporâneo. Primeiro, o autor destaca a característica central que Agostinho partilha com muitos autores clássicos e patrísticos: que a busca da sabedoria divina é um modelo de vida; segundo, a recuperação dentro da alma está, para Agostinho, além da nossa capacidade sem assistência divina; finalmente, a fé é o instrumento que abre a alma a essa necessária ajuda divina (Cf. KENNEY, John Peter. *Fé e razão*. In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 335).

⁴⁶² Como etapa desse processo, temos a experiência do recolhimento do ser humano para dentro de si mesmo, que adquire aqui o sentido de *repouso ativo - agite otium*, segundo a palavra do Salmo 45,11 - que é emergir sobre a

declínio silencioso marcando aquela intranquilidade, beirando os domínios da mística, que resulta da semente da eternidade de Deus plantada, desde sempre, na inquietude do coração humano⁴⁶³. Um silêncio imposto a todas as dimensões dos seres, dos elementos à própria alma, calando em si o que não é verdadeiramente. Isso com o intuito de favorecer no ser humano uma atitude capaz de fazê-lo permanecer atento apenas para a voz do Verbo:

Não por meio da língua da carne, nem pela voz de um anjo, nem pelo estrondo de uma nuvem, nem pelos enigmas das parábolas, mas para o ouvirmos a ele próprio, que amamos nessas coisas, para o ouvirmos a ele próprio sem elas, tal como agora nos transcendemos e atingimos, por um fugaz pensamento, a eterna sabedoria que permanece acima de todas as coisas, se isto for continuado e forem afastadas as outras visões de género muito inferior, e apenas esta arrebatada, e absorver, e arrecadar nas mais íntimas alegrias aquele que a contempla, de modo a que a vida sempiterna seja tal qual foi este momento de percepção⁴⁶⁴.

Para Agostinho, «o homem deve restituir-se Àquele do qual recebeu a existência»⁴⁶⁵. Aqui somos conduzidos pelo esquema metafísico desenvolvido por Agostinho na tentativa de

dispersão temporal e buscar a unidade absoluta do Princípio. Agostinho esclarece: «Não o ócio da indolência, mas o ócio do pensamento, a fim de que vos esvazieis dos espaços e dos tempos» (*VR XXXV*. 65. CCL 32, p. 230). Não é demais lembrar que essa passagem à interioridade, mesmo caracterizada por certo abandono dos quadros que envolvem a multiplicidade sujeita ao espaço e ao tempo, não é, em Agostinho uma espécie de fuga mística. Segundo Lima Vaz, ela obedece à exigência de uma racionalidade mais profunda. Com efeito, «foi justamente na crítica ao maniqueísmo que Agostinho percebeu a insuficiência de uma unidade circunscrita ao espaço-tempo – a unidade dos conceitos matemáticos (Cf. *Conf.* V. 3-4. CCL 27, p. 58) – para operar a passagem a um Absoluto que transcende toda multiplicidade» Aqui importa assinalar que o Absoluto de Agostinho é ele próprio múltiplo. Deus é múltiplo por natureza; contém o múltiplo, enquanto criador da própria multiplicidade. Todo esse processo vai assumir a estrutura de uma *religatio* através do encontro do ser consigo mesmo, operando imediatamente a passagem à Verdade transcendente. Agostinho exprime a racionalidade deste passo de modo decisivo em *VR*: «Recorda que quando te ultrapassas, transcendes a própria alma racional: tendes, portanto, para onde o próprio lume da razão se acende. De facto, aonde chega todo aquele que faz um bom uso da razão, a não ser à verdade? A verdade certamente não se alcança a si própria raciocinando, mas ela própria é aquilo que desejam os que raciocinam» (*VR XXXIX*. 72. CCL 32, p. 234). Cf. LIMA VAZ, Henrique C. *A metafísica da interioridade em Santo Agostinho*. In: Ontologia e História. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2001, p. 85).

⁴⁶³ *Ecl.* 3,11. Cf. *Ep.* 18,2 (PL 33, 86); *Conf.* I, I. 1 (CCL 27, p.1).

⁴⁶⁴ *Conf.* IX, X, 25 (CCL 27, p. 1490): «...ut audiamus uerbum eius, non per linguam carnis neque per uocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem, si continetur hoc et subtrahantur aliae uisiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intelligentiae».

⁴⁶⁵ *Ep.* 127, 6 (PL 33, 486): «Reddite igitur quod uovistis, quia vos ipsi estis, et ei vos redditis a quo estis; reddite, obsecro. Neque enim quod redditis, reddendo minuetur, sed potius servabitur et augebitur: benignus enim exactor est, non egenus; et qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores. Huic ergo quod non redditur, perditur: quod autem redditur, reddenti additur; imo uero in eo cui redditur, ipse reddens servatur. Idipsum quippe erit redditum et redditor, quia idipsum erat debitum et debitor. Deo namque seipsum debet homo, eique reddendus est ut beatus sit, a quo accepit ut sit».

explicitação da constituição dos seres no seu elemento existencial, no tempo, referidos a Deus de onde se originam e ao fim para aonde serão conduzidos. O tempo não é concebido como uma espécie de fatalidade que exija sua constante anulação; pelo contrário, sua constituição está envolvida de todas as potencialidades de expansão para os seres, de maneira a conduzi-los para a sua plenitude da posse de Deus na visão beatífica.

Trata-se da consideração da existência como começo de uma história dirigida para uma meta que será alcançada no curso de um evento que tem caráter de processo que aponta para a plenitude. Nela abrigamos a essência viva e puríssima da eternidade que pode ser experimentada através da transformação do limitado na ilimitada potência do mais alto grau a que pode chegar nesta vida que é a união com Deus⁴⁶⁶. Tal pode, também, ser expresso pela expressão latina encontrada por Agostinho para o *ecstasis* grego, representando um verdadeiro *excessus mentis*; um movimento capaz de subtrair a mente da sua atitude habitual de relação com o mundo efêmero das coisas e tornar possível o alcance de uma dimensão que está para além das vicissitudes das coisas⁴⁶⁷. Nessa trajetória vemos os seres atravessarem, com a sua existência, todas as diversas etapas constitutivas da sua condição, na liberdade do dom oferecido por Deus. Isso leva a perguntar pelo sentido do tempo como elemento da etapa da existência, marcada pela constante ameaça de uma interrupção, própria da sua condição

⁴⁶⁶ Segundo David Vincent Meconi estamos diante de um tema central no pensamento de Agostinho, que esclarece como ele entendia e apresentava a vida cristã. Para o autor, com o cuidado de fazer uma distinção estrita entre o Deus que deifica e aqueles que são feitos deuses pela graça, a deificação agostiniana significa a perfeição da pessoa humana quando ela chega a viver em união total e perfeita com Deus (Cf. MECONI, David Vincent. «A doutrina de Agostinho sobre deificação». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 278). Gerald Bonner considera o termo caro aos Padres gregos que o caracterizavam como o processo pelo qual os seres humanos são feitos deuses. Para o autor, mesmo sendo considerada como estranha ao pensamento ocidental, pode ser encontrada em Agostinho, sempre dentro de uma discussão sobre os efeitos da Encarnação do Filho, sendo que o Espírito também tem o seu papel na transformação divina da alma (Cf. BONNER, Gerald. «Deificación». In: Diccionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001). Mesmo que possamos identificar, com Meconi, que ainda em publicações recentes vemos a opinião de que o tema da deificação não foi aceito na tradição latina por influência de Agostinho e sua doutrina da queda e do pecado original, como é o caso de Linda Woodhead, é igualmente relevante constatar uma leitura renovada por parte de alguns autores que expressam uma nova consciência acerca do papel de Agostinho que é não é tão oposto à possibilidade de deificação humana como a tradição o tornou (Cf. MECONI, David Vincent. «A doutrina de Agostinho sobre deificação», op. cit., p. 259; Woodhead, L. *An introduction to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 80; BONNER, Gerald. *Augustine's Concept of Deification*. *Journal of theological studies* 37, 1986, p. 371).

⁴⁶⁷ *Enarr.* 30, II, 1,2 (PL 36, 230): «uerbum ecstasis graecum, latine, quantum datur intellegimant uerbo uno exponi potest, si dicatur excessus. Excessus autem mentis proprie solet ecstasis dici»; *Enarr.* 34, II, 6 (PL 36, 337); 67, 36 (PL 36, 835).

mutável⁴⁶⁸. Nada, porém, autoriza a nossa descrença na vida terrena, sujeita ao tempo da instabilidade permanente, como se estivéssemos presos em uma espécie de jogo de contas de vidro pós-moderno⁴⁶⁹. Pelo contrário, há aqui uma necessidade de adequar a vida terrena às possibilidades subjacentes nas suas capacidades para uma melhor experiência no universo que parece muitas vezes «sem sentido» e que chamamos de *mundo*.

Trata-se, antes, da mais ousada aventura, onde a ordem não é que se viva desgraçadamente o jogo de cartas marcadas por um destino trágico, implacável e cruel, mas que se ouse algo que torne possível a revelação do ser mesmo no estado para o qual foi criado⁴⁷⁰. Ainda levando em conta a existência de bens temporais, Agostinho coloca diante de nós, não uma felicidade ancorada no efêmero fluir de tudo o que passa, mas a própria *vida feliz*, o fim de todos os bens, o sumo bem do ser humano, ao qual tudo o mais se ordena e para aonde devemos dirigir todas as nossas ações, sem que haja mais nada além dele que procurar⁴⁷¹.

Toda a força da beleza de ser irrompe nesse rasgo essencial presente na experiência limítrofe dos seres, levando-os mais além, no seu renovado esforço por ultrapassar continuamente os limites do já conhecido e vivido plenamente. Todo ser, na sua constante transformação, manifesta que não esgotou toda a potencialidade inerente à sua condição dada no Princípio, que está aberto à possibilidade de ser mais e melhor. Entretanto, sua meta é alcançar aquela realidade que não mais deve tornar-se, porque *é*, totalmente, tal como na plenitude do seu ser na Jerusalém eterna de Deus⁴⁷². Trata-se da aquisição do reino eterno, onde alcançaremos a paz perfeita, a vida eterna⁴⁷³. A paz da cidade celeste é a posse da ordem e da harmonia no gozo de Deus⁴⁷⁴. Ele será o fim de todos os desejos, contemplado e amado sem fim, no eterno repouso da glória eterna: «Lá repousaremos e veremos, veremos e amaremos,

⁴⁶⁸ *Enarr.* 38, 7 (PL 36, 419): «Isti dies non sunt: ante abeunt pene quam veniant; et cum venerint, stare non possunt: iungunt se, sequuntur se, et non se tenent... Non istum diem qui non est, et (quod difficilium et periculosius perturbat) et est et non est: nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit».

⁴⁶⁹ Expressão que, no nosso contexto atual, generalizou-se como a pressuposição de uma situação cultural isenta da descoberta de algo novo, estimulante e ousado. Carrega consigo a terrível concepção alienante, diante do horizonte sombrio da instabilidade da vida, de que só nos resta jogar com o que já existe, sujeitos a regras fixas, sem possibilidade de algo que possa levar a uma saída no contexto da certeza de um fim ameaçador e implacável. Traduzindo literalmente o termo alemão «*Glasperlenspiel*», é o manejo autocentrado e presunçoso de algo, sem o uso da criatividade. Cf. METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, op. cit. p. 95.

⁴⁷⁰ Cf. *Ep.* 118, 3.15 (PL 33, 440); *Ep.* 18,2 (PL 33, 86).

⁴⁷¹ Cf. *Ep.* 130, 3.7 (PL 33, 494); *Ep.* 118, 3.17 (PL 33, 440); *De civ. Dei* VIII, VIII (CSEL 40/1, p. 366).

⁴⁷² *Enarr* 38, 7 (PL 36, 419): «Non istum diem qui non est, et (quod difficilium et periculosius perturbat) et est et non est: nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit. EST illud simplex quaero, EST verum quaero, Est germanum quaero, EST quod est in illa Ierusalem sponsa Domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens sed manens, qui nec hesterno praeceditur nec crastino impellitur».

⁴⁷³ Cf. *De civ. Dei* XIX, X (CSEL 40/2, p.388); *De civ. Dei* XIX, XXVII (CSEL 40/2, p. 421).

⁴⁷⁴ Cf. *De civ. Dei* XIX, XIII (CSEL 40/2, p. 395).

amaremos e louvaremos. Eis o que estará no fim sem fim. E que outro é o nosso fim senão chegar ao reino que não tem fim?»⁴⁷⁵.

Fomos chamados por essa eternidade para sermos eternos⁴⁷⁶, pelo Verbo eterno, mediador, que igualmente já existia e nasceu no tempo. Deus chama o temporal para convertê-lo em eterno, diz Agostinho:

Ouviste o que sou em mim mesmo, escuta o que sou por tua causa. Efetivamente, esta eternidade nos chamou, e o Verbo irrompeu de sua eternidade. Era o Verbo, era a eternidade, mas não ainda o tempo. Por que não era mais o tempo? Porque o tempo foi feito. Como foi feito o tempo? Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. Ó Verbo anterior ao tempo, por meio do qual foram feitos os tempos, nascido no tempo, embora seja a vida eterna, e que chamas os homens de sujeitos ao tempo para fazê-los eternos! Esta é a geração das gerações⁴⁷⁷.

Para Meconi, tornar-se como Deus é a promessa de Deus à humanidade, mas somente Deus que concede isso. Constituído de maneira inata para uma união de deificação, a pessoa humana peca ao buscar essa união e onipotência separada de Deus – o que Agostinho chama de «*perversa imitatio*». Essa rutura entre a humanidade e Deus havia, pois, de ser reparada pelo

⁴⁷⁵ *De civ. Dei* XXII, XXX, 5 (CSEL 40/2, p. 670): «Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?». Em outro contexto, em relação à cidade de Roma, Agostinho diz: «Incomparavelmente mais gloriosa é a cidade do Alto, onde a vitória é a verdade, onde a dignidade é a santidade, onde a paz é a felicidade, onde a vida é a eternidade» (*De civ. Dei* II, XXIX (CSEL 40/1, p. 107).

⁴⁷⁶ Para além da perplexidade que isso possa gerar, podemos encontrar uma proclamação de imortalidade como propriedade do ser humano, inerente ao momento mesmo de sua criação, feita por Agostinho no *De genesi ad litteram* no contexto da exposição acerca da imagem divina impressa na forma humana: «É difícil explicar como o homem foi criado imortal e recebeu alimento, como os outros animais, ou seja, a erva que contem sua semente e árvores frutíferas e erva verde. Pois, se ele se tornou mortal pelo pecado, sem dúvida não necessitava desses alimentos antes do pecado. Com efeito, aquele corpo não podia ser destruído pela fome. Pois, o que foi dito: cresci e multiplicai-vos, enchei a terra, ainda que pareça não ser possível levar-se a efeito a não ser pela união carnal do homem e da mulher, do que se deduz também um indício de corpos mortais, pode-se dizer que pôde efetuar-se de outro modo em se tratando de corpos mortais, de tal maneira que os filhos nascessem apenas por um sentimento piedoso de amor, sem alguma concupiscência corrompida. Eles não sucederiam os pais falecidos e eles mesmos não morreriam, até que a terra se enchesse de seres humanos imortais e, assim, estabelecido em povo justo e santo, o que, conforme cremos, acontecerá depois da ressurreição, existiria também um novo modo de nascer» (*De gen. ad litt.* III, XXI. CSEL 28/1, p. 88). Cf. *Enarr.* 134, 6 (PL 36, 1741).

⁴⁷⁷ *Enarr.* 101 II,10 (PL 36, 1311): «Audisti quid sim apud me, audí et quid sim propter te. Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum. Iam aeternitas, iam Verbum, et nondum tempus. Quare nondum tempus? Quia factum est et tempus. Quomodo factum est et tempus? Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos! Haec generatio generationum»; Cf. *In Ioann.* 31,5 (PL 35, 1638): «Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora, ut liberemur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi iam nulla est mutabilitas *temporum*».

Deus feito homem e essa era a razão da Encarnação do Filho de Deus⁴⁷⁸. Na linguagem de Agostinho temos a expressão máxima dessa ideia na afirmação: «para fazer deuses os que eram homens, fez-se homem aquele que era Deus»⁴⁷⁹.

Talvez o que melhor descreva a profundidade dessa visão da criatura, seja aquela intuição sagaz de Agostinho expressa na sua convicção de que o que o homem deseja, afinal, não é viver sempre, em um tempo desprovido da ameaça de um fim, perpetuando o que de mutável e passageiro experimenta no contínuo fluir do mundo das coisas⁴⁸⁰. O que o homem deseja é, antes, viver fora da condição distensora do tempo⁴⁸¹, transcendendo a condição humana transitória e caduca, que o aprisiona na incerteza de um ser que está sob constante ameaça de não vir a ser em cada instante que se lhe apresenta na sua trajetória terrena⁴⁸². Ou, simplesmente, viver num tempo não distendido, que seja só presente⁴⁸³. Será o alcance da plenitude para a qual foi criado com a participação na eternidade mesma de Deus, graças à possibilidade aberta pela encarnação do Verbo no tempo, capaz de fazê-lo transcender o tempo, e tudo o que está submetido às suas leis, e libertar-se, em fim, da limitação que ele impõe⁴⁸⁴.

Para Agostinho, seria como elevar-se àquelas alturas imensas alcançadas pelo apóstolo João, e com certeza, por ele próprio⁴⁸⁵; fazer ecoar de alguma maneira aquela ressonância

⁴⁷⁸ Cf. MECONI, David Vincent. «A doutrina de Agostinho sobre deificação», op.cit., p. 265.

⁴⁷⁹ *Sermo* 192, 1 (PL 38, 1011).

⁴⁸⁰ Cf. *In Ioann.* 2, 2 (PL 35, 1389).

⁴⁸¹ Inserida no contexto das reflexões acerca da eternidade atemporal de Deus exposta no Livro XI das *Confissões*, a questão sobre a medida do tempo complementa o que Agostinho expõe sobre a temporalidade dos seres criados, o princípio do tempo e do mundo da criação. Simo Knuuttila diz que Agostinho argumenta que a prática da medida do tempo se baseia no fato da consciência humana funcionar antecipando o futuro, lembrando-se do passado e sendo consciente do presente através da percepção. Para o autor, por meio da distensão da alma temos em nossa memória imagens de coisas que estavam presente e que esperamos que estejam presentes. Portanto, temos na alma um presente do passado, que é a memória, e um presente do futuro, que é antecipação ou expectativa. Nesse sentido, o tempo existe como uma «*distension of the Soul*» (Cf. KNUUTILA, Simo. «*Tempo e criação em Agostinho*», op.cit., p. 112).

⁴⁸² Cf. PEGUEROLES, Juan. *Síntesis de la metafísica de San Agustín*. Madrid: Pensamiento, 1972, p. 170; *In Ioann.* 38, 10 (PL 35, 1680): «O veritas quae vere es! Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, iam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est: quod vixi, iam non est; quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies fuit et erit: cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit. Ut ergo et tu sis, transcede tempus. Sed quis transcendet viribus suis? Levet illuc ille qui Patri dixit: Volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum».

⁴⁸³ *Conf.* XI. XXIII, 30 (CCL 27, p. 209); XI, XXVI, 33 (CCL 27, p. 211); *In Ioann.* 2, 2 (PL 35, 1389): «Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est est, quia hoc solum semper sic est ut est, volumus pervenire: interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam videmus quo imus: nam multi mee quo eant vident. Ut ergo esset et qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus».

⁴⁸⁴ Cf. *Enarr.* 101 II,14 (PL 36, 1311).

⁴⁸⁵ *In Ioann.* 20, 13 (PL 35, 1563): «Ne putes te aliquid facturum quod homo non possit. Hoc fecit ipse Ioannes evangelista. Transcendit carnem, transcendit terram quam calcabat, transcendit maria quae videbat, transcendit

profunda que remete para certa sintonia do nosso espírito com o eterno, capaz de suscitar verdadeiras ânsias de eternidade em nós⁴⁸⁶. É a descoberta de um elemento essencial, como que aprisionado entre as malhas do *ser-não-ser*, capaz de evitar que o relativismo dos seres criados se afunde na morte de um niilismo implacável e cruel: para que não nasça a angústia diante da caducidade das coisas deste mundo, temos a segurança da promessa, capaz de nos conduzir do temporal e caduco, daquilo que está continuamente sendo e não sendo, à vida sempiterna da morada que nos espera.

No intuito de evitar que alguém pensasse ser apenas seu nome para sempre o que declarara: Eu sou aquele que é; Eu sou me enviou a vós, e ser temporária esta designação: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, Deus ao afirmar: Eu sou aquele que é, e Eu sou me enviou a vós, não teve o cuidado de acrescentar ser este o seu nome para sempre, porque mesmo sem o dizer, seria subentendido. Pois, ele é verdadeiramente, e pelo fato de ser verdadeiramente, é sem início e sem termo. Relativamente ao que é por causa do homem: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, para não suscitar no homem uma preocupação, de que esta designação será temporária, não eterna, tranquilizou-nos, porque ele nos conduz dos acontecimentos temporais à vida eterna. Disse: Este é o meu nome para sempre, não que Abraão seja eterno, eterno Isaac e eterno Jacó, mas porque Deus os fez eternos depois, sem fim: de fato, tiveram começo, mas não terão fim⁴⁸⁷.

Trata-se de uma busca constante para efetivar a sua justificação, já que «pelo fato de não se afastar dele é justificado, iluminado e feito bem-aventurado pela sua presença,

aerem ubi alites volitant, transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit omnes spiritus qui non videntur, transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui. Transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo pervenit? Quid vidit? In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum».

⁴⁸⁶ *Sermo 7,7* (PL 38, 67): «Quasi ergo ab illa excellentia essentiae longe dissimilis desperaret, erigit desperantem quoniam vidit timentem, tamquam diceret: Quoniam dixi: Ego sum qui sum; et: Qui est misit me, intellexisti quid sit esse, et desperasti te capere. Erige spem: Ego sum Deus Abraham Deus Isaac et Iacob. Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse. Si quo modo possimus Deum quaerere et investigare eum qui est, et quidem non longe positum ab unoquoque nostrum: In illo enim vivimus et movemur et sumus; laudemus ergo ineffabiliter eius essentiam et amemus misericordiam». Para Le Blond, esse elemento esteve de maneira muito significativa presente no itinerário pessoal de Agostinho influenciando no desenvolvimento do seu pensamento e escritos (Cf. LE BLOND, J. M. *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1990, p. 251).

⁴⁸⁷ Cf. *Enarr.* 134, 6 (PL 36, 1741): «Et ne forte quisquam putaret illud quod dixit Deus: Ego sum qui sum; et: Qui est, misit me ad vos, hoc solum aeternum ei nomen esse; quod autem dixit: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, temporale nomen esse: non curavit Deus, cum dixisset: Ego sum qui sum; et: Qui est, misit me ad vos, dicere quod hoc ei nomen sit in aeternum; quia etsi hoc non diceret, intellegeretur. Est enim, et vere est, et eo ipso quod vere est, sine initio et sine termino est. Quod vero propter hominem est: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, ne ibi suboriretur humana sollicitudo, quia hoc temporale est, non sempiternum, securos nos fecit, quia de temporalibus ad aeternam vitam nos perducit. Hoc, inquit, mihi nomen est in aeternum, non quia aeternus Abraham, et aeternus Isaac et aeternus Iacob, sed quia Deum illos facit aeternos postea sine fine: habuerunt quippe initium, sed finem non habebunt».

trabalhando e guardando Deus, enquanto domina o obediente e o que lhe está sujeito»⁴⁸⁸. Parece que estamos aqui diante da raiz mesma da concepção de mundo de Agostinho, que comporta a proposta de uma ontologia capaz de abarcar o existir histórico dos seres no mundo constituído no tempo do *Começo*, atualizando a potência contida do *Início*, à luz da grande razão presente no *Princípio* eterno de Deus. Tudo isso para alcançar uma forma de aceder ao verdadeiro sentido daquela questão humana posta em evidência, sempre que o homem se confronta com o fato da vida na sua busca da felicidade, aliada à aquisição daquilo que lhe faz bem e ao distanciamento daquilo que lhe faz mal.

4.4 O paraíso da visão de Deus

Dando por concluída sua tentativa de explicar o Génesis, da origem ao momento da expulsão do paraíso, uma vez mais Agostinho faz uso de um referencial ligado à narrativa acerca da criação para introduzir um pequeno tratado teológico e espiritual à sua obra. Com efeito, é no decurso do Livro XII do *De genesi ad litteram* que o hiponense, ao se propor «tratar com mais liberdade e longamente sobre o paraíso»⁴⁸⁹, introduz a título de conclusão, as suas reflexões acerca dos diferentes tipos de visões⁴⁹⁰. Na verdade, toda a trajetória humana, considerada desde a sua origem, tem como ponto fulcral um esforço de purificação dos olhos interiores para alcançar a visão de Deus: queremos ver a Deus, buscamos ver a Deus, nossa paixão é ver a Deus⁴⁹¹.

O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, colocado no paraíso, não obstante ter sido expulso dele em virtude da sua desobediência, mantém sua abertura ao transcendente.

⁴⁸⁸ *De gen. ad litt.* VIII. XII, 25 (CSEL 28/2, p. 249): «Non ergo ita se debet homo ad Deum conuertere, ut, cum ab eo factus fuerit iustus, abscedat, sed ita, ut ab illo semper fiat. Eo quippe ipso, cum ab illo non discedit, eius sibi praesentia iustificatur, et illuminatur et beatificatur operante et custodiente Deo, dum obedienti subiectoque dominatur».

⁴⁸⁹ Cf. *De gen. ad litt.* XII. I, 1 (CSEL 28/2, p. 379).

⁴⁹⁰ Não são unânimes as opiniões acerca do lugar do Livro XII no conjunto do *De genesi ad litteram*. Entretanto, parece claro tratar-se de uma questão recorrente nos escritos de Agostinho desse período, nomeadamente em algumas de suas Epístolas (por exemplo: *Ep.* 147, 148, 159 e 162). Cf. SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. *Plan du De genesi ad litteram*, op.cit., p. 31.

⁴⁹¹ *Sermo* 53, 6 (PL 38, 366): «Quidquid agimus, quidquid bene agimus, quidquid nitimur quidquid laudabiliter aestuamus, quidquid inculpabiliter desideramus, ad Dei visionem cum venerit, plus non requiremus. Quid enim quaerat, cui adest Deus? aut quid sufficiat ei, cui non sufficit Deus? Videre Deum volumus, videre Deum quaerimus, videre Deum inardescimus. Quis non?».

Colocado acima dos outros seres pela sua capacidade racional⁴⁹², ontologicamente vinculado ao divino, o homem necessita da relação com o Ser supremo, único capaz de fazê-lo alcançar o sentido da sua existência e de tudo o que o rodeia no mundo criado das coisas. É dessa prerrogativa que Agostinho vai se valer quando tratar da possibilidade de uma compreensão do divino por parte do humano, através da semelhança que dele pode ser encontrada na alma humana⁴⁹³, primeiramente analisada nos seus aspetos psicológicos⁴⁹⁴ e depois na constituição da sua própria natureza, como é o caso do Livro XII do *De genesi ad litteram*. Segundo John Peter Kenney, para Agostinho, o conhecimento de Deus só pode emergir através de uma espécie de treino capaz de realizar um atualização dessa sua conexão latente com Deus⁴⁹⁵.

A presença do Criador, intrínseca ao próprio conjunto dos seres criados, qual Luz a presidir a imensa obra gerada a partir do Princípio – Verbo, faz-se notar nos reflexos da sua bondade espalhada por todas as criaturas e atrai o ser humano para a união com Deus. O que torna possível uma tal consecução será a visão de Deus que, sem deixar de ser o totalmente Outro na sua transcendência e inefabilidade, será o termo final de todo o percurso para o qual está dotado o ser humano na sua natureza própria de ser criado⁴⁹⁶. Com efeito, para Agostinho, a plenitude da beatitude reservada ao ser humano no final dos tempos, é a visão de Deus e de todas as coisas nele.

A experiência de Deus sob a forma de visões elencadas por Agostinho no Livro XII do *De genesi ad litteram* abrange os três tipos de visões possíveis ao ser humano, tendo seu desenvolvimento a partir da tentativa de explicação do episódio acerca do arrebatamento de Paulo ao «terceiro céu»⁴⁹⁷. Agostinho distingue, portanto, três classes de visões, nomeadamente corporal, espiritual e intelectual. A visão corporal é aquela que se percebe pelo corpo e se

⁴⁹² Cf. *De gen. contr. Manich.* I, 17, 27 (PL 34, 187); *De gen. ad litt.* III. XX, 30 (CSEL 28/1, p. 86).

⁴⁹³ Tenha-se em vista a tentativa agostiniana de entender a essência do Deus-Trindade através das realidades criadas, efetuada nos Livros VIII a XV do *De Trinitate*.

⁴⁹⁴ Como podemos encontrar nos desenvolvimentos presentes no *De libero arbitrio* e *Confessionum*.

⁴⁹⁵ O autor considera ainda que será mediante um modo especial de vida que a alma pode recuperar a imagem de Deus dentro dela e, na profundidade interior de si, discernir a presença divina. A vida dedicada à disciplina moral e virtude ética é necessária até para começar esse processo de visão interior (Cf. KENNEY, John Peter. *Fé e razão*, op.cit., p. 335).

⁴⁹⁶ Segundo David Vincent Meconi, «a união de deificação com Deus para Agostinho não é a abolição da natureza humana, mas sua única realização. O coração está inquieto fora da vida divina para a qual ele foi criado. Cresce em semelhança com Deus restaura a pessoa de outro modo fragmentada. “Sinto-me horrorizado pela dissemelhança com ele, e inflamado pela semelhança com ele” (*Conf.* XI, XI, 9 (CCL 27, p. 200): Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum). A doutrina da *imago Dei* permite que Agostinho explique a deificação como consumação de todos os impulsos humanos e atuação, partilhando a cópia de todo o seu modelo, para cujo descanso final todas as pessoas humanas são criadas» (MECONI, David Vincent. «A doutrina de Agostinho sobre deificação», op. cit., p. 264).

⁴⁹⁷ 2 Cor 12, 2-4.

apresenta aos sentidos do corpo; a visão espiritual compreende a percepção da alma acerca das realidades através de imagens corporais armazenadas na mente, ou na memória, e que se veem pelo espírito e, por fim, a visão intelectual, procedente da inteligência, envolve realidades puramente espirituais, sem nenhuma relação com os corpos ou imagens que lhes possam corresponder⁴⁹⁸. Estas três classes de visões devem ser consideradas uma a uma em separado, para que a razão se eleve das coisas inferiores às superiores⁴⁹⁹, mas somente a visão intelectual não engana, uma vez que independe do corpóreo e do imaginado⁵⁰⁰. Esta será, ainda, a visão perfeita da plenitude dos tempos quando a alma humana, depois de arrebatada dos sentidos do corpo, passando pelas imagens dos corpos for transportada para aquela região das realidades intelectuais ou inteligíveis, onde se percebe a verdade evidente sem qualquer imagem de corpo. Trata-se aqui daquele domínio onde «a única e total virtude da alma consiste em amar o que se vê, a suprema felicidade reside em possuir o que se ama»⁵⁰¹. Tal será a visão do esplendor de Deus, cuja essência é amor, não envolvendo significados, quer corporais, quer espirituais, «mas pela visão, não mediante figuras, de acordo com a possibilidade humana, segundo a graça de Deus que a assume para poder falar boca a boca aquele que Deus fez digno desse colóquio, não a boca do corpo, mas a da mente»⁵⁰². Para Agostinho, a inefabilidade do «terceiro céu» alcançado por Paulo consiste na visão da própria claridade de Deus, a qual só será vista pelos puros de coração⁵⁰³. E ver-se-á a Deus, não por meio de figuras suscetíveis de confusão, mas

⁴⁹⁸ *De gen. ad litt.* XII. VII, 16 (CSEL 28/2, p. 388): «Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spiritale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur; tertium uero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa uocabuli nouitate nimis absurdum est ut dicamus»; Cf. *De gen. ad litt.* XII. XII, 25 (CSEL 28/2, p. 396).

⁴⁹⁹ *De gen. ad litt.* XII. XI, 22 (CSEL 28/2, p. 392): «Tria igitur ista genera uisionum, corporale, spiritale, et intellectuale, singillatim consideranda sunt, ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat».

⁵⁰⁰ Cf. *De gen. ad litt.* XII. XIV, 29 (CSEL 28/2, p. 398).

⁵⁰¹ *De gen. ad litt.* XII. XXVI, 54 (CSEL 28/2, p. 419): «Vna ibi et tota uirtus est amare quod uideas et summa felicitas habere quod amas». Podemos encontrar um importante esclarecimento a esse respeito na *Ep.* 147, onde Agostinho trata expressamente desse modo de visão intelectual, superior a toda e qualquer visão que a alma possa ter no domínio do corpo, para a qual se exige, não a limpidez do olhar mas a pureza do coração.

⁵⁰² *De gen. ad litt.* XII. XXVI, 54 (CSEL 28/2, p. 419): «Sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere mens humana potest, secundum assumentis Dei gratiam, ut os ad os loquatur ei quem dignum tali Deus colloquio fecerit, non os corporis, sed mentis».

⁵⁰³ Para John Peter Kenney, a contemplação é um tipo de conhecimento que requer a purificação moral da alma como uma condição necessária. A realização da virtude permite que a reta razão se desenvolva em compreensão cognitiva direta de Deus, entendido como ser inteligível que transcende o cosmos – em nítido contraste com o maniqueísmo. A visão intelectual de Deus é «*intellectus in anima*» - entendimento dentro da alma. Essa é a nova conceção de conhecimento que se apoderou de Agostinho, lançando a sua conversão para uma versão transcendentalista do cristianismo à qual ele tinha sido introduzido por Ambrósio e seu círculo de intelectuais católicos (Cf. KENNEY, John Peter. *Fé e razão*, op. cit., p. 342).

face a face⁵⁰⁴. Uma antecipação desse estado pode ser encontrado já na descrição dos sete degraus do itinerário de ascensão da alma para Deus, onde o sétimo constitui uma morada que antecipa o que os bem-aventurados desfrutarão durante a eternidade⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ *De gen. ad litt.* XII. XXVIII, 56 (CSEL 28/2, p. 419): «Quapropter si hoc tertium uisionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, uerum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, et non mente cernuntur, tertium coelum appellauit apostolus, in hoc uidetur claritas Dei, cui uidendae corda mundantur. Vnde dictum est: beati mundicordes, quia ipsi Deum uidebunt non per aliquam corporaliter uel spiritaliter figuratam significationem tamquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem, quod de Moyse dictum «est, os ad os», per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest».

⁵⁰⁵ Cf. *De quant. animae* 33. 73-76 (PL 32, 1078).

CONCLUSÃO

A pergunta pelo sentido do universo e do homem, da escatologia e da condição histórica foi sendo considerada ao longo deste trabalho de uma maneira progressiva através da compreensão dos conceitos de *Princípio*, *Início* e *Começo*, principalmente nos *Comentários aos Génesis* de Agostinho de Hipona. Consciente da necessidade de aprofundamento de muitos aspetos relacionados a esse tema, julgamos, entretanto, suficientes os apresentados aqui para fundamentar a tese inicial que motivou esta investigação. Torna-se necessário destacar a escolha do *De genesi ad litteram* como texto-base para o desenvolvimento do esquema de *Princípio*, *Início* e *Começo*, que depois foi demonstrado presente em muitos outros escritos de Agostinho, inclusive nos pastorais e apologéticos.

Inicialmente, a convicção de que a preocupação com a questão das origens, presente na tradição dos mais remotos povos, está na base das tentativas de busca de soluções para satisfazer o desejo de conhecer os mistérios da criação e as razões da existência humana, fica ratificada neste trabalho com a associação aos conceitos de *Princípio*, *Início* e *Começo* em Agostinho de Hipona. Na compreensão destes conceitos foi apresentada uma noção chave para alcançarmos o significado da metafísica agostiniana da criação *ex nihilo* capaz de fazer aceder, uma vez mais, às questões filosóficas essenciais acerca da origem e do sentido da vida.

Ao longo deste estudo realçámos que um dos interesses centrais de Agostinho era, exatamente, investigar a relevância do relato do Génesis para alcançar uma compreensão mais plena da condição humana e das relações entre Criador e criatura, desde o período imediatamente posterior à sua conversão ao cristianismo, no âmbito das polémicas antimaniquéias, a estender-se até à última fase de sua vida. Assim, podemos destacar uma forte atenção ao sentido, significado e propósito do mundo e do homem, dentro da nova cosmovisão cristã que adotara como princípio norteador para a sua vida.

Mesmo sem desenvolver um tratado propriamente dito sobre o *Princípio*, Agostinho insere, sobretudo no âmbito da polémica antimaniquéia, a sua conceção do termo presente no relato genesíaco (*De gen. ad litt.* I). O que evidencia vai além de uma simples indicação ligada à cronologia de um tempo que ultrapassa a compreensão natural dos seres contingentes. A julgar por alguns textos onde encontramos sua posição acerca desse *princípio* da criação, podemos constatar as suas variantes apontando para um processo que adentra a eternidade, presente em

Deus mesmo, que conhecia as coisas nas suas ideias antes de criá-las, na eterna sabedoria do seu Verbo. No contexto da compreensão do hiponense, no mundo temporal nada pode chegar a ter existência se antes não for vida no Verbo.

Para Agostinho, segundo a Escritura, Deus criou todas as coisas simultaneamente. Esse posicionamento foi gestado através de anos com seu ápice no *De genesi ad Litteram* (*De gen. ad litt.* II - V). Os questionamentos acerca da criação, porém, não cessaram com uma tal convicção; outra questão estava colocada advinda do fato de também se encontrar na Escritura que Deus criou todas as coisas em seis dias e no sétimo descansou de sua obra. Para resolver a questão vimos que o hiponense lança mão de uma tentativa de conciliação entre as duas posições, elaborando a solução em dois momentos: a constituição dos dias do relato genesíaco, não caracterizados por uma sucessão temporal, mas em estreita relação com os diversos aspetos do conhecimento próprio da natureza angélica e a aplicação da teoria das razões causais, ou seminais, à doutrina da criação. Os dias do Génesis, para Agostinho, são a renovação do tríplice movimento diurno, vespertino e matinal do conhecimento angélico onde a manhã que acaba a sexta repetição coincide com o início do sétimo dia que significa o retorno da criação inteira ao repouso divino. Esses dias estão imbuídos de uma natureza diferenciada daquela dos dias da nossa experiência temporal. Eles não existem, pois, como sucessão temporal ligada a criaturas produzidas sucessivamente; mas tem uma existência ideal e noética no conhecimento angélico. Entretanto, daqui não se pode inferir que as criaturas não são produzidas na sua realidade substancial; quer dizer, apenas, que a distinção dos dias não está fundamentada nessa realidade, mas no conhecimento angélico. É aqui que podemos encontrar, refletida na simplicidade do seu movimento, a simultaneidade do ato criador. Isso possibilita, segundo Agostinho, a conciliação dos dois relatos bíblicos acerca da criação: produção simultânea e realização da obra em seis dias.

Como segundo momento da tentativa de desenvolver uma solução para o fato de também encontrar na Escritura que Deus criou todas as coisas em seis dias e no sétimo descansou de sua obra, temos o desenvolvimento da teoria das razões causais, ou seminais. Estas podem ser entendidas em três aspetos principais: primeiramente, como *razões*, pertencentes assim à ordem do inteligível e do racional, capazes de conferir inteligibilidade e racionalidade aos seres criados pelo princípio de sua origem primeira, presentes no Verbo de Deus antes de todos os tempos; em seguida, como *razões causais*, contendo as causas e as leis do dinamismo que capacitará os seres para o desenvolvimento pleno de suas potencialidades

no tempo devido; finalmente, como *razões imateriais*, presentes antes mesmo de todas as coisas visíveis, como causas invisíveis de todas elas. Isso leva a concluir que, para Agostinho, em um primeiro momento o mundo foi criado perfeito e acabado, uma vez que nada escapa ao ato inicial do criador, e, por outro lado, o apresenta carente daquelas coisas criadas em estado de germe ou de *razão seminal*, que deveriam aparecer no curso do seu desenvolvimento nos tempos posteriores, como consumação da ordem da natureza que lhes estava assim imputada desde o *Início*. Com isso tenta explicar o aparecimento de coisas novas e em constante renovação na natureza; além das coisas que já nasceram completas, temos outras com uma força germinativa que chegariam a se desenvolver no devido tempo da sua constituição específica.

Para sermos precisos, a existência tem seu verdadeiro começo no silêncio do *Princípio*; foi iniciada naquela plenitude incompreensivelmente calada do Absoluto, prestes a lançar a Palavra, capaz de tornar possível a fertilidade das ideias presentes na mente do Criador. Somente a partir daqui, vimos a Palavra expandir-se no ruído primeiro que rompe a quietude do espírito com o aparecimento da matéria, cujo surgimento produz expressibilidade a tudo o que existe, ou é, no mundo visível das coisas no *Começo*. Este pode ser caracterizado como sendo a execução, no tempo, daquelas causas das coisas materiais prefixadas no *Início*, quando Deus criou e concluiu todas as coisas simultaneamente.

Com relação ao fato de o relato bíblico trazer a criação do homem no sexto dia e depois a narração acerca da sua formação do pó da terra, Agostinho apela para a sua já conhecida tese dos dois momentos da criação. Aqui defende a existência de uma diferenciação que parece poder ser identificada com aquela que é caracterizada pela consideração do homem potencial do *Início* e aquela do homem histórico, que será definido no *Começo* (*De gen. ad litt.* VI - XI). Como tudo o que foi prefixado na ordem das causas seria executado no curso do tempo, Deus modelou o homem com o pó da terra, insuflou-lhe um hálito de vida e ele se tornou uma alma viva. É assim que Agostinho introduz, no *De genesi ad litteram*, a sua abordagem acerca do modo *como* Deus fez o homem: primeiramente o seu corpo e, em seguida, a sua alma.

O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus foi colocado acima dos outros seres pela sua capacidade racional. Ontologicamente vinculado ao divino, o homem sempre manterá a necessidade da relação com o Ser supremo, único capaz de fazê-lo alcançar o sentido para tudo o que está dentro e fora de si mesmo. Para Agostinho, a possibilidade de uma compreensão do divino por parte do humano, será alcançada exatamente através da semelhança que dele pode ser encontrada na alma humana analisada na constituição da sua própria natureza,

como é o caso do Livro XII do *De genesi ad litteram*. Somente assim, estaremos diante daquela habilidade de alcançar o mecanismo capaz de revelar o propósito mesmo do existir: transformar a natureza criada em uma unidade de equilíbrio com a natureza mesma da existência, penetrando nela a partir de dentro. Isso seria como se desdobrássemos para trás o invólucro do livro da vida e revirássemos o mundo criado na dimensão que nos é comunicada, de dentro para fora, numa atitude que tornasse visível o todo que ele contém na simplicidade da unidade que encerra. Na verdade, as criaturas, o cosmos e a força que tornou tudo realidade, apareceriam como as palavras do livro sem capa da criação, do qual nada é excluído, ou é exterior.

Princípio, Início e Começo, formam o eixo central e fundamento último de todo o criado capaz de atualizar o sentido de cada dimensão na sua individuação, e no processo do todo, que faz a constituição dos seres. Aqui somos conduzidos pelo esquema metafísico desenvolvido por Agostinho na tentativa de explicitação da constituição dos seres no seu elemento existencial, no tempo. O tempo não é concebido como uma espécie de fatalidade que exija sua constante anulação; pelo contrário, sua constituição está envolvida de todas as potencialidades de expansão para os seres, de maneira a conduzi-los para a sua plenitude. A eternidade não começa propriamente quando acaba o tempo, no continuar de uma sucessão capaz de fazer fluir algo permanente depois de perecer o caduco mundo das eternas vicissitudes temporais. Pelo contrário, é no tempo mesmo que a luz do eterno deve iluminar nossa existência, tornando claro o espaço da dimensão sagrada da realidade do nosso ser, reativando a nossa consciência inefável da eternidade da vida apenas começada. Como podemos notar, no tempo não existe um momento contemporâneo a outro; mas podemos usufruir da potencialidade de cada momento presente. Algo assim como uma espécie de eternização do tempo, pela experiência da vida oferecida aqui e agora, para ser desenvolvida não muito distante de nós, mas dentro de nós, na intimidade do nosso ser que carrega as marcas do eterno no passageiro pulsar de um coração também efêmero e mutável.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES:

1.1 OBRAS DE AGOSTINHO

Confessionum libri tredecim: CCL 27 (L. Verheijen, 1981), pp. 1-273.

Contra academicos: CCL 29 (W. M. Green, 1970), pp. 1-61.

Contra adversarium legis et prophetarum: CCL 49 (K. -D. Daur), pp. 35-131.

Contra Iulianum: PL 44, 641-874.

Contra Faustum Manichaeum: PL 42, 2017-508.

De civitate Dei: CSEL 40/1; 40/2 (E. Hoffmann, 1899), pp. 4-660.

De diversis quaestionibus octoginta tribus: PL 40, 11-100.

De doctrina christiana: CCL 32 (J. Martin, 1962), pp. 1-167.

De fide et symbolo: PL 41, 181-196.

De genesi ad litteram libri duodecim: CSEL 28/1; 28/2 (J. Zycha, 1894), pp. 3-435.

De genesi ad litteram liber imperfectus: PL 34, 219-249.

De genesi contra Manichaeos: PL 34, 174-220.

De gratia et libero arbitrio: PL 44, 881-912.

De libero arbitrio: CCL 29 (W. M. Green, 1970), pp. 211-321.

De moribus ecclesiae catholicae et de Moribus Manichaeorum libri duo: PL 32, 1309-1378.

De musica: PL 32, 1081-1194.

De natura boni: PL 42, 551-572.

De ordine: CCL 29 (W. M. Gren, 1970), pp. 89-137.

De Trinitate: CCL 50-50A (Karl Heinz Chelius, CAG), pp. 25-380.

De vera religione: CCL 32 (K.-D. Daur, 1962), pp. 187-260.

Enarrationes in Psalmos: PL 36, 67-1028; PL 37, 1030-1967.

Quaestionum in Heptateuchum: CCL 33 (I. Fraipont, 1958), pp. 1-377.

Retractationes: PL 32, 583-653.

Sermones: PL 38/39, 182-1726.

Soliloquiorum libri: PL 32, 869-904.

1.2 OBRAS DE AGOSTINHO TRADUZIDAS EM LÍNGUAS MODERNAS

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, Tradução, Prefácio, Nota biográfica e transcrições, J. Dias Pereira, 3 vols. FCG, Lisboa, 1991-2000.

AGOSTINHO. *A Trindade/ De Trinitate*, Trad. A. do Espírito Santo, introdução e notas J. M. da Silva Rosa, tradução. A. do Espírito Santo - D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.- M. S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007.

AGOSTINHO. *A verdadeira religião. De uera religione*. Edição bilingue latim-português. Introdução e notas Paula Oliveira e Silva. Tradução: Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos. Gabinete de Filosofia Medieval/ Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e Edições Afrontamento, 2012.

AGOSTINHO. *Comentário ao Génesis*. São Paulo, SP: Paulus, Editora, 2005.

AGOSTINHO. *Comentário literal ao Génesis (Livro XII)*. Tradução de Mário Correia e Paula Oliveira e Silva, do original latino reproduzido em *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXVIII* (Pars 1), ed. Joseph Zycha, Vindobonae, F. Tempsky, 1894, pp. 379-435. CIVITAS AVGVSTINIANA, 3 (2013), pp.121-164. Disponível em <http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/648>: acedido em 18 de Outubro de 2016.

AGOSTINHO. *Confissões. Confessionum libri tredecim*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa

da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. INCM, Lisboa, 2001.

AGOSTINHO. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

AGUSTÍN, S. *Cuestiones sobre el Heptateuco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. Vol. XXVIII).

AGUSTÍN, S. *Réplica al adversario de la ley y los profetas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. Vol. XXXVIII.

AUGUSTIN, S. *La genèse au sens littéral en douze livres*. (I-VII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. Réimpression de la 1^a édition. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

AUGUSTIN, S. *La genèse au sens littéral en douze livres*. (VIII-XII). Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. Réimpression de la 1^a édition. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2009.

2. ESTUDOS AGOSTINIANOS

ALEA, Salvador Antuñano. *Estudio preliminar*, In: SAN AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.

ALESANCO, Tirso. *Metafísica y Gnoseología del mundo inteligible según S. Agustín*. Madrid: AVGVSTINVS, (1968).

ARRANZ RODRIGO, M., «*Fuentes de la doctrina agustiniana de la creación virtual*», in: Jornadas Agustinianas. Estudio Agustiniano, Valladolid (1988).

_____ «*Semillas de futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual*», in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía XIII (1986).

ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo. *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*. Navarra: Centro Filosófico-Teológico, PP. Agustinos Recoletos, 1994.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo, SP: Paulus, 2011.

AYRES, Lewis. «*Agostinho sobre a vida trinitária de Deus*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tít. orig.: *Augustine on the triune Life of God*).

_____. *Dios*. In: Diccionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001.

BENAVIDES, Veronica G. «*La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín*». UNCuyo: Scripta Mediaevalia, 1 (2008) 35-49.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BONNER, Gerald. «*Deificación*». In: Diccionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001.

BONNER, Gerald. *Augustine's Concept of Deification*. Journal of theological studies 37, 1986.

BRACHTENDORF, Johannes. *Augustins "Confessiones"*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 8^a Ed. Rio de Janeiro, RJ: 2015. (Tit. orig.: *Augustine of Hippo*).

BUTLER, E. Cuthbert. *Western Mysticism: The Teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 3rd ed. London: Constable, 1967.

CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

_____. Introducción. In: *El libre albedrío*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

CAPDET, R. *La formation des êtres d'après saint Augustin*. Bulletin de Littérature Ecclésiastique 50 (1994).

CAQUOT, André. *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1,1-2*. In: *In principio*, Paris: 1973.

CAVADINI, John C. «*O conhecimento eterno de Deus segundo Agostinho*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tit. orig.: *God's Eternal Knowledge according to Augustine*).

CIPRIANI, Nello. *Las obras de San Ambrosio en los escritos de San Agustín anteriores al episcopado*. Madrid: AVGVSTINVS (2011).

COURCELLE, P. *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*. Paris, 1968.

ELSHTAIN, Jean Bethke. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2^a éd. Revue. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. (Tit. orig.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*).

KENNEY, John Peter. *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*. Oxford: University Press, 2014.

_____. *Fé e razão*. In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tít. orig.: *Faith and Reason*).

_____. *The Mysticism of Saint Augustine: rereading the Confessions*. London: New York, NY: Rout ledge, 2005.

KNUUTTILA, Simo. «*Tempo e criação em Agostinho*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tít. orig.: *Time and Creation in Augustine*).

- LABORDA, Alfonso Perz. *El mundo como creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los padres hasta San Agustín*. Cuadernos salmantinos de filosofía (XVII), 1990. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- LARSEN, B. Dalsgaard. *Cristo como principio, según san Agustín (Ciudad de Dios 10, 23-24)*. Madrid: AVGVSTINVS, (1991).
- LEINHARD, Joseph T. *Agustín de Hipona, Basilio de Cesárea y Gregorio Nacianceno*. Madrid: AVGVSTINVS (2008).
- LIMA VAZ, Henrique C. *A metafísica da interioridade em Santo Agostinho*. In: *Ontologia e História*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2001.
- MALDONADO, Juan Higuera. *Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico*. Madrid: La Ciudad de Dios. Vol. CC (1987),
- MANN, William E. «*Agostinho sobre o mal e o pecado original*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tít. orig.: *Augustine on Evil and original sin*).
- MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi – L’approche de Saint Augustin*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- NAUTIN, P. «*Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène*». In : *In principio*, Paris 1973.
- NORRIS, John M. *Interpretación agustiniana de Génesis en ‘ciu’ 11-15*. Madrid: AVGVSTINVS (2007).
- NOVAIS Filho, Moacir Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007,
- NUNES COSTA, Marcos Roberto. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002.
- NUNES COSTA, Marcos Roberto. BRANDÃO, Ricardo Evangelista. «*A Teoria da Criação, segundo Santo Agostinho*». Recife, PE: UNICAP, *Ágora Filosófica*, v. 1, n. 1 (2007).

O'DALY, G. «Augustine on the Measurement of Time: some comparisons with Aristotelian and stoic texts». In: Blumenthal, H. J. MARKUS, R. A (Ed.). *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London: Variorum Press, 1987.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. *A condição feminina em Agostinho de Hipona, à luz de uma ontologia do Princípio*. In: *A Paixão da Razão*. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.

_____. *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

PEGUEROLES, J. *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Barcelona: Publicaciones Universitarias, 1985.

_____. *Síntesis de la metafísica de San Agustín*. Madrid: Pensamiento, (1972).

PIGNATARI, Roberto Carlos. *Plenitudo Principii – O itinerário da mente em Deus nos diálogos de Santo Agostinho*. São Leopoldo, RS: Oikos, 2015.

PINCHERLE, A. «Ambrogio e Agostino». *Augustinianum* 14 (1974).

POLLMANN, Karla. «De genesi ad litteram». In: Willemien Otten y Karla Pollmann (editores), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford University Press, Oxford, 2013.

_____. «Legado e Agostinho: êxito ou fracasso?». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tít. orig.: *Augustine's Legacy: Success or Failure?*).

_____. «El antiguo pensamiento cristiano en la actualidad». In: *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*. Madrid: Flieger Ediciones: 2013.

_____. *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*. Madrid: Flieger Ediciones: 2013.

_____. «Exégesis: la historia de nunca acabar». In: *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*. Madrid: Flieger Ediciones: 2013.

_____ «*San Agustín, el libro de Génesis y sus controversias*». In: *Entre la ciencia y la salvación. La interpretación del Génesis en San Agustín*. Madrid: Fliedner Ediciones: 2013.

PORTALIE, Eugène. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 1, col. 2268-2472. Paris : Letouzey, 1992.

QUINN, John M. «*Tiempo*». In: *Diccionario De San Agustín* de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001.

SAN MIGUEL, José Ramón. *De Plotino a San Agustín*. Madrid, 1994.

SOLIGNAC, A. «*L'intemporalité de la matière*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14.

_____ «*La création simultanée de la matière et de la forme*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14.

_____ «*La matière*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14.

SOLIGNAC, A. AGAËSSE, P. «*Comment Dieu fit le corps de l'homme*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Le double moment de la création et les raisons causales*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Les diverses interprétations du Paradis*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Plan du De genesi ad litteram*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Augustin et Plotin*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*La connaissance angélique et les jours de la création*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Le caractère aporétique du De Genesi ad Litteram*». In : *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48.

_____ «*Le source qui arrosait toute la terre*». In : Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin 48.

SOLIGNAC, A. *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de S. Augustin*. Paris : Recherches Augustiniennes I, 1958.

_____ *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin*. In: In principio, Paris, 1973.

STROBL, Wolfgang. *El descubrimiento de la visión creadora en san Agustín*. Madrid: AVGVSTINVS, (1968).

STUMP, E. «*Agostinho sobre o livre-arbítrio*». In: MECONI, David Vincent. STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução exclusiva do Companion da Cambridge University Press, 2nd. Edition, por Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. (Tít. orig.: *Augustine on free will*).

TRAPÈ, A. *Agostino exegeta: teoria e prassi*. Lateranum 48 (1982).

_____ *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*. Tolentino, 1959.

_____ *Vita di contemplazione sulle orme de S. Agostino*. Roma: Quaderno di Spiritualità Monastica Agostiniana, n. 21, 1995.

TURRADO, A. *El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en La Ciudad de Dios de S. Agustín*. Madrid: Revista Agustiniana 36 (1996).

VAN FLETEREN, Frederick. «*Materia*». In: Diccionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001.

VAN FLETEREN, Frederick; SCHUNAUBELT, Joseph. C; REINO, Joseph. *Augustine Mystic and Mystagogue*. New York, NY: Peter Lang, 1994.

VANNIER, Anne-Marie. «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg, 1997.

_____ «*El papel del Hexamerón en la interpretación agustiniana*», Madrid: AVGVSTINVS (1991).

_____ *Augustin et la création*, Augustinienne, Mélanges T. J. van Bavel, Louvain, 1990.

WRIGHT, Robert E. «*Misticismo*». In: Dicionario De San Agustín de FITZGERALD, Allan. Madrid: Editorial Monte Carmel, 2001.

3. OUTRAS FONTES E ESTUDOS

A Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo, SP: Paulus, 2015.

ARANA, Andrés Ibáñez. *Para comprender el libro del Génesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus. Quatro milénios de busca no judaísmo, cristianismo e islamismo*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001. (Tít. orig.: *A History of God. The 4000-year quest of Judaism, Christianity and Islam*).

ATKINS, Peter W. *A criação*. Tradução de Ana Telma dos Reis e Souza. Lisboa: Editorial Presença, 1985. (Tít. orig.: *The Creation*).

BARROW, John. SILK, Joseph. *A mão esquerda de Deus*. Tradução de Maria Alice Gomes da Costa. Lisboa: Gradiva, 1989. (Tít. orig.: *The Left Han of Creation*).

BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico Teológico*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2000. Verbete: Criação.

BRADEN, Gregg. *O código de Deus*. Tradução de Carlos Augusto Leuba Salum, Ana Lúcia Rocha franca. São Paulo, SP: Cultrix, 2006. (Tít. orig.: *The God Code*).

BUNGE, Mario Augusto. *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel, 1984.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Múmias e Zigurates: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CARREIRA, José Nunes. *Falar da criação no Egito e no Antigo Testamento*. Didaskalia XXXVIII (2008), pp.153-175).

COUTO, António. *O livro do Génesis*. Leça da Palmeira, Portugal: Letras e Coisas – Livros, Arte e Design, Sociedade Unipessoal Lda., 2013.

DANIELOU, J. *La Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1987.

ELDERS, L.J., *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica II. La teologia filosofica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

Enūma Eliš Y otros relatos babilónicos de la Creación. Edición y traducción de Lluís Feliu Mateu y Adelina Millet Albà. Barcelona: Trotta, publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2014.

FARMER, Willian R. *Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino, 2000.

FELDMAN, J. *El Misticismo judío*. Buenos Aires: Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial. Col. Biblioteca Popular Judía, nº 39, 1971.

FRANKL, Viktor E. *Em busca do sentido*. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Porto Alegre: Sulina, 1987.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tít. orig.: *L'esprit de la philosophie médiévale*).

GUITTON, Jean. BOGDANOV, Igor e Grichka. *Dieu et la Science*. Paris : Grasset, 1991.

GUTH, Alan. *The inflationary Universe: the Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. Reading: Helix/Addison-Wesley, 1977.

GUTTMANN, Julius. *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HADOT, P. «*Dieu comme acte d'être. À propos des théories d'Étienne Gilson sur la métaphysique de l'Exode*». In : HADOT, P. *Plotin, Porphyre : études néoplatonicienes*. Paris : Gallimard, 1997.

HAMMAN Adalbert. *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*. In : *Revue des Sciences Religieuses*, (1968), tome 42, fascicule 1.

- HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa e a realização*. São Paulo: Paulus, 2013.
- HARRIS R. Laird. ARCHER, G. leason L. WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Paulo, SP: Edições Vida Nova, 1998.
- JENSEN, Pablo. *Entrer en matière. Les atomes expliquent-ils le monde?* Paris : Éditions du Seuil, 2001.
- KEHL, Medard. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*. Brescia: Editrice Queriniana, 2012.
- KIDNER, Derek. *Genesis: introdução e comentário*. Tradução: Odayr Olivetti. São Paulo, SP: Edições Vida Nova, 2001. (Tít. orig.: *Genesis. An Introduction and Commentary*).
- KRPAN, Domingo. *Homilías de San Basilio Magno sobre los Seis Días de la Creación*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Teología 64 (1994): Tomo XXXI).
- LARA PEINADO, Federico. *Enuma Elish: poema babilónico da criação*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *O universo: teorias sobre sua origem e evolução*. São Paulo: Editora Moderna, 1994.
- MAY, G., *Creatio ex nihilo: the Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*, Edinburgh, T & T Clark, 1994.
- METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. Tradução Inês Antónia Lohbauer. São Paulo, SP: Paulus, 2013. (Tít. orig.: *Mystik der offenen Augen: wenn Spiritualität aufbricht*).
- MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo, SP: Loyola, 2008.
- MOULINES, Carlos U. *Estudios epistemológicos*. Madrid: Alianza, 1991.
- MOULINES, Carlos U. *Exploraciones metacientíficas*. Madrid: Alianza, 1982.
- O'NEIL, J.C., *How early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?* «Journal of Theological Studies» 58, 2002.
- PISON, Ramon Martinez. *Création et liberté : essai d'anthropologie chrétienne*. Montréal, Canada: Médias Paul, 1997.

- PLAUT, W. Gunther. *The Torah. A Modern Commentary*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.
- PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. 3 vols. Madrid: Editorial Gredos S. A, 1982.
- RAD, Gerhard Von. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- RUIZ DE LA PENNA, Juan L. *Teología de la creación*. 6ª edición. Maliaño: Editorial Sal & Terrae, 1988.
- SABAN, Mario Javier, *Maase Bereshit: el misterio de la creación*. Buenos Aires, 2012.
- SANZ SÁNCHEZ, Santiago, *Creación*. Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, 2010.
- SCHOLEM, G. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Ciruela, 2000.
- SOLOVEITCHICK, Joseph B. *A solidão do homem de fé*. Tradução de Michael Malogowkin e Davi L. Bogomoletz. Florianópolis, SC: Exodus, 1995. (Tít. orig.: *The Lonely Man of Faith*).
- STEINER, George. *Gramáticas da criação*. Tradução de Sérgio Augusto de Andrade. São Paulo, SP: Globo, 2010. (Tít. orig.: *Grammars of Creation*).
- SZÉKELY, Edmond Bordeaux. *El Libro Esenio de la Creación*. Buenos Aires: Ed. Sirio Argentina, 1989.
- TAVARES, Augusto A. *A criação do homem nos mitos das origens*. Didaskalia VIII (1978).
- WEINBERG, Steven. *Os tres primeiros minutos*. Tradução de Ana Isabel Simões. 2ª Ed. Lisboa: Gradiva, 2002. (Tít. orig.: *The First Three Minutes*).
- WILCZEK, F. «*The Cosmic Asymmetry between Matter and Antimatter*», Scientific American 243, (1980).

ÍNDICE DE AUTORES

A

A Bíblia de Jerusalém, 22, 28, 30, 33, 146
AGAËSSE, P, 46, 54, 75, 79, 84, 85, 87, 88,
89, 93, 96, 97, 109, 110, 111, 112, 129,
144
AGOSTINHO, 1, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 24, 26, 27, 28,
29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43,
45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 92, 93,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
138, 139, 140, 142, 143
ALEA, Salvador Antuñano, 86, 139
ALESANCO, Tirso, 61, 140
ARANA, Andrés Ibáñez, 28, 146
ARMSTRONG, Karen, 55, 146
ARRANZ RODRIGO, M., 76, 140
ARTEAGA-NATIVIDAD, Rodolfo, 26, 32, 33,
68, 71, 74, 77, 81, 82, 83, 100, 118, 119,
121, 140
ATKINS, Peter W., 9, 10, 100, 146
AYRES, Lewis., 53, 61, 140

B

BARROW, John, 12, 146
BAUER, Johannes Baptist, 27, 32, 146
BENAVIDES, Veronica G, 97, 104, 140
BOEHNER, Philotheus, 94, 140
BOGDANOV, Igor, 31, 147
BONNER, Gerald, 124, 140
BONNER, Gerald., 124, 140
BRACHTENDORF, Johannes, 104, 140
BRADEN, Gregg., 62, 146
BUNGE, Mario Augusto, 98, 147
BUTLER, E. Cuthbert, 121, 141

C

CAPANAGA, Victorino, 60, 66, 141
CAQUOT, André, 21, 29, 31, 141
CARDOSO, Ciro Flamarion, 21, 147
CAVADINI, John C, 107, 141
CIPRIANI, Nello, 36, 141
COSTA, Marcos Roberto Nunes, 102
COURCELLE, P, 35, 141
COUTO, António, 31, 147

D

DANIELOU, J, 65, 147
DERISI, Octavio N, 52

E

ELDERS, L.J., 32, 147
Enūma Eliš, 21, 147

F

FARMER, Willian R, 21, 147
FELDMAN, J., 24, 147
FERRETTI, G, 35, 147
FRANKL, Viktor E, 94, 147

G

GILSON. Étienne, 64, 67, 70, 72, 73, 87, 88,
92, 103, 141
GUITTON, Jean, 31, 147
GUTH, Alan., 8, 148

H

HADOT, P, 63, 148
HAMMAN Adalbert, 26, 148
HARRINGTON, Wilfrid John., 30, 148
HARRIS R, 29, 148

J

JENSEN, Pablo, 7, 98, 148

K

KEHL, Medard, 28, 31, 32, 148
KENNEY, John Peter, 52, 118, 121, 122,
130, 132, 141
KIDNER, Derek, 50, 148
KNUUTTILA, Simo, 70, 107, 127, 142
KRPAN, Domingo, 47, 148

L

LABORDA, Alfonso Perz, 32, 142
LAMINE, J., 92
LARA PEINADO, Federico., 21, 148

LARSEN, B. Dalsgaard, 55, 56, 142
LE BLOND, J. M, 128
LEINHARD, Joseph T, 47, 142
LIMA VAZ, Henrique C, 123, 142

M

MALDONADO, Juan Higuera, 53, 57, 142
MANN, William E, 118, 119, 142
MARION, Jean-Luc, 63, 142
MARTINS, Roberto de Andrade, 21, 148
MAY, G., 32, 148
MECONI, David Vincent, 61, 70, 107, 120,
122, 124, 127, 130, 140, 141, 142, 145
METZ, Johann Baptist, 121, 125, 149
MOULINES, Carlos U, 98, 149
MÚJICA, C. Dolby, 113

N

NAUTIN, P., 35, 54, 142
NOVAIS Filho, Moacir Ayres, 67, 143
NUNES, Marcos Roberto Costa, 97

O

O'DALY, G, 107, 143
O'Donnell. J. J, 118
OLIVEIRA E SILVA, Paula, 13, 14, 34, 53,
143
O'NEIL, J.C., 32

P

PEGUEROLES, J, 66, 143
PEGUEROLES, Juan, 65, 127
PIGNATARI, Roberto Carlos, 63, 143

PINCHERLE, A., 35, 143
PISON, Ramon Martinez., 31, 149
PLAUT, W, 62, 149
PLOTINO, 24, 25, 26, 35, 52, 71, 72, 74, 79,
88, 102, 118, 144, 149
POLLMANN, Karla, 13, 14, 15, 16, 34, 36,
37, 42, 45, 46, 47, 48, 143
PORTALIE, Eugène, 91, 144

R

RAD, Gerhard Von, 30, 149
RUIZ DE LA PEÑA, Juan L, 98

S

SABAN, Mario Javier, 27, 28, 32, 33, 65,
149
SABAN, Mario Javier., 27, 28, 32, 33, 149
SOLIGNAC, A, 46, 54, 60, 75, 79, 84, 85,
87, 88, 89, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
103, 106, 109, 110, 111, 112, 129, 144,
145
SOLIGNAC, Aimé, 14, 43, 47, 68, 71, 72,
79, 82, 83

SOLOVEITCHICK, Joseph B, 85, 149
STROBL, Wolfgang., 59, 145
STUMP, Eleonore, 61, 70, 107, 120, 122,
124, 140, 141, 142, 145
SZÉKELY, Edmond Bordeaux, 21, 23, 27,
150

T

TRAPÉ, Agostino, 63
TRAPÈ, Agostino, 121
TRÍAS, Eugenio, 121
TURRADO, A, 87, 145

V

VAN FLETEREN, Frederick, 107, 121, 145,
146
VANNIER, Anne-Marie, 13, 16, 28, 29, 33,
34, 36, 41, 42, 43, 58, 72, 98, 102, 103,
105, 146

W

WEINBERG, Steven, 8, 150

ÍNDICE DE TEMAS

A

Adão, 30, 42, 48, 117, 119, 125
Anjos, 44, 46, 50, 71, 72, 73, 74, 75, 77,
85, 86, 87, 94, 98, 125

B

Big Bang, 11

C

Começo, 1, 2, 7, 10, 12, 16, 19, 20, 105,
110, 111, 113, 114, 115, 117, 134, 139,
141, 142
Condição humana, 36, 37, 90, 132, 139
Corpo, 7
Creatio ex nihilo, 27, 28, 34, 35
Criação, 1, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87,
88, 92, 94, 97, 99, 100, 102, 104, 107,
108, 109, 112, 113, 114, 117, 120, 124,
125, 131, 132, 135, 139, 140, 141, 142,
152, 154, 155
Criador, 8, 33, 34, 36, 55, 60, 62, 63, 74,
78, 79, 80, 88, 96, 98, 99, 100, 106, 109,
117, 119, 120, 121, 125, 136, 139, 141

D

Desobediência, 1, 120, 121, 122, 125, 135
Deus, 1, 5, 8, 9, 14, 15, 16, 19, 20, 23, 24,
25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,
113, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141,
142, 144, 149
Dias do Génesis, 87, 140

E

Existência, 10, 11, 12, 21, 22, 24, 25, 28,
30, 31, 32, 34, 35, 36, 41, 55, 56, 58, 60,
61, 65, 70, 71, 74, 75, 77, 85, 88, 94, 96,
99, 109, 111, 119, 120, 124, 126, 128,
129, 130, 135, 139, 140, 141, 142

H

Hexamerón, 18, 38, 151
Homem, 1, 7, 16, 22, 30, 31, 32, 33, 35,
36, 39, 42, 44, 47, 48, 54, 59, 86, 89, 97,
100, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121,

122, 123, 125, 126, 129, 131, 132, 134,
135, 139, 141, 142, 155

I

Ideias divinas, 60

Início, 1, 2, 7, 12, 16, 19, 20, 93, 104, 105,
110, 113, 114, 115, 134, 139, 141, 142

J

Luz, 8, 14, 15, 16, 20, 23, 24, 27, 38, 44,
48, 49, 52, 53, 64, 70, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 82, 83, 91, 125, 134, 142,
149

M

Mal, 33, 41, 42, 45, 91, 107, 117, 118, 120,
121, 124, 126, 135, 148, 151

Matéria, 1, 8, 9, 10, 12, 13, 18, 22, 26, 28,
42, 73, 74, 75, 76, 77, 95, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
141

Matéria informe, 74, 100

O

Obediência, 59, 121, 122, 124

P

Paraíso, 1, 30, 47, 48, 49, 116, 120, 125,
135

Princípio, 1, 2, 7, 8, 9, 15, 16, 19, 20, 42,
45, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 73, 90,

99, 104, 109, 128, 131, 134, 136, 139,
141, 142, 149

Providência, 125

R

Razões causais, 1, 13, 47, 81, 86, 91, 92,
97, 98, 106, 115, 140

T

Tempo, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 24,
25, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 37, 39, 40,
42, 46, 48, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 62, 63,
66, 69, 80, 81, 85, 86, 88, 90, 92, 93, 96,
97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 108,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 134, 139, 141,
142

Tipos de visões, 47, 135, 136

U

Universo, 1, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16, 20, 21,
22, 23, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 36, 38,
39, 53, 58, 59, 68, 72, 93, 97, 102, 123,
130, 139, 154

V

Vida, 8, 12, 14, 17, 22, 23, 26, 30, 32, 34,
36, 39, 40, 41, 42, 48, 51, 58, 59, 60, 61,
62, 68, 70, 73, 78, 89, 98, 106, 108, 115,

116, 118, 120, 125, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 134, 136, 139, 140, 141, 142

Visão beatífica, 129