



**Hélton Pimenta Fernandes**

**A presença do *Timeu* de Platão nas concepções  
de criação e tempo em Agostinho  
*Confissões e Comentários ao Gênesis***

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo programa de pós graduação em filosofia, do Departamento de filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof. Irley Fernandes Franco

Rio de Janeiro,  
Agosto de 2020



**Hélton Pimenta Fernandes**

**A presença do *Timeu* de Platão nas concepções  
de criação e tempo em Agostinho  
*Confissões e Comentários ao Gênesis***

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo programa de  
pós graduação em filosofia da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof. Irley Fernandes Franco**

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Renato Matoso Brandão**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Marcus Reis Pinheiro**

Departamento de Filosofia da UFF

Rio de Janeiro, 21 de agosto de 2020

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da Universidade, do autor e da orientadora.

## Hélton Pimenta Fernandes

Graduou-se em Filosofia na Faculdade Phênix de Ciências Humanas e Sociais do Brasil em 2013. Cursou Extensão Universitária para Formadores de Seminários e Casas de Formação pela Faculdade Dehoniana de Taubaté SP em 2010. É religioso a Ordem dos Agostinianos Recoletos. Colaborou na formação de seminaristas da Ordem do Agostinianos Recoletos de 2009 a 2015. Participou de diversos congressos nas áreas de filosofia e teologia.

### Ficha Catalográfica

Fernandes, Hélton Pimenta

A presença do Timeu de Platão nas concepções de criação e tempo em Agostinho : confissões e comentários ao Gênesis / Hélton Pimenta Fernandes ; orientadora: Irley Fernandes Franco. – 2020.

194 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia. 3. Platão. 4. Agostinho. 5. Cosmo. 6. Criação. I. Franco, Irley. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mãe, Maria Conceição Pimenta Fernandes.  
*In memoriam.*

## **Agradecimentos.**

Aos meus pais, José Antônio Fernandes e Maria Conceição Pimenta Fernandes (*In memoriam*) pelo apoio e incentivo em meus estudos.

À minha orientadora Irley Fernandes Franco, pela paciência, estímulo e parceria na realização desse trabalho.

À PUC -Rio, por me conceder esta oportunidade de realizar meus estudos.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pela bolsa de estudos que possibilitou a dedicação integral ao programa de pós-graduação e a operacionalização do estudo.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do programa de Pós Graduação do Departamento de Filosofia da PUC -Rio, pelo amadurecimento acadêmico que pude alcançar durante a realização do curso de mestrado.

À Ordem dos Agostinianos Recoletos, por acreditar em mim e me proporcionar a oportunidade de estar aqui no Rio de Janeiro, onde posso realizar estes estudos.

Aos meus irmãos de comunidade da Paróquia São Januário e Santo Agostinho, pela paciência e incentivo na realização desta dissertação.

À professora Vera Vergara Esteves, pelo auxílio nas correções do texto.

Aos meus irmãos Eder Pimenta Fernandes e Adriana Pimenta Fernandes de Oliveira, juntamente com meus cunhados Cristiane e Jair, pelo apoio incondicional; e meus sobrinhos, Guilherme, Júlia, Camila, Fernanda e Arthur, por sempre estarem ao meu lado.

Aos meus companheiros de estudo no Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

A todos os meus amigos e familiares que, direta ou indiretamente, me estimularam ou ajudaram em meus estudos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

## Resumo

Fernandes, Hélton Pimenta; Franco, Irley Fernandes. **A presença do *Timeu* de Platão nas concepções de criação e tempo em Agostinho. *Confissões e Comentários ao Gênesis***. Rio de Janeiro, 2020, 194p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presença do *Timeu* de Platão nas concepções de Criação e tempo nas *Confissões* e nos *Comentários ao Gênesis* de Agostinho pode ser percebida sob três aspectos: na questão sobre a partir do que o Cosmo é feito, a *χώρα* no *Timeu* e a *creatio ex nihilo* em Agostinho; na questão sobre como o universo foi feito, ou seja, o problema da mediação entre as *Ideias* e o mundo sensível, o papel do *δημιουργός* no *Timeu* e do *Verbum* nas *Confissões e Comentários ao Gênesis*; e, por fim, a questão sobre como isto que foi feito, o Cosmo, tem como característica intrínseca ser temporal, tanto no *Timeu* como em Agostinho. Nesta dissertação propomos estes três aspectos no *Timeu*, nas *Confissões* e nos *Comentários ao Gênesis de Agostinho*. A dissertação se insere no contexto de encontro e síntese entre a filosofia greco-romana e da tradição judaico-cristã no que se refere à criação do Cosmo.

## Palavras-chave

Filosofia; Platão; Agostinho; Cosmo; Criação.

## Abstract

Fernandes, Hélton Pimenta; Franco, Irley Fernandes. (Advisor). **The presence of Plato's *Timaeus* in the conceptions of creation and time in Augustine. Confessions and Commentaries on Genesis.** Rio de Janeiro, 2020, 194p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

The presence of Plato's *Timaeus* in the conceptions of Creation and time in Augustine's *Confessions* and *Commentaries on Genesis* can be perceived in three aspects: first, the question whether or not the Cosmos was made from a pre-existing matter, the concept of *χώρα* in *Timaeus* and *creatio ex nihilo* in Augustine; then, on the question about how the Universe was made, that is, the problem of mediation between Ideas and the sensitive world, the role of *δημιουργός* in *Timaeus* and *Verbum* in *Confessions* and *Commentaries on Genesis*. Finally, the question of how the Cosmos is essentially temporal in *Timaeus* and Augustine. In this dissertation we researched these three aspects in *Timaeus*, and Augustine's *Confessions* and *Commentaries on Genesis*. The historical context of the research is the encounter and synthesis between the Greco-Roman philosophy and the Judeo-Christian tradition regarding the creation of the Cosmos.

## Keywords

Philosophy; Plato; Augustine; Cosmos; Creation.

*Mas, que amo eu quando te amo?  
não uma beleza corporal ou uma graça transitória,  
nem o esplendor da luz, tão cara a meus olhos,  
nem as doces melodias de variadas cantinelas,  
nem o suave odor das flores,  
dos unguentos, dos aromas,  
nem o maná ou o mel,  
nem os membros tão suscetíveis às carícias carnaís.  
Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus.  
e contudo, amo a luz, a voz, o perfume,  
o alimento e o abraço, quando amo meu Deus:  
a luz, a voz, o alimento, o abraço do homem interior  
que habita em mim,  
onde para a minha alma brilha uma luz  
que nenhum espaço contém,  
onde ressoa uma voz que o tempo não destrói,  
de onde exala um perfume que o vento não dissipa,  
onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui,  
onde se estabelece um contato que a sociedade não desfaz,  
Eis o que amo quando amo o meu Deus.*

Agostinho, *Confissões* X.6.8.

## Sumário

1. Introdução	12
1.1. Notas sobre as citações do <i>Timeu</i> , das <i>Confissões</i> , <i>Comentários ao Gênesis</i> e da Bíblia	18
2. A fabricação do Cosmo a partir de algo no <i>Timeu</i> e a sistematização da doutrina da <i>creatio ex-nihilo</i> nos quatro primeiros séculos do cristianismo e em Agostinho.	20
2.1 A noção de <i>χώρα</i> como elemento pré-existente à ação do Demiurgo no <i>Timeu</i> .	24
2.2. A <i>Creatio ex-nihilo</i> em relação a primeiro capítulo do <i>Gênesis</i> e em <i>2 Macabeus 7,28</i> .	36
2.3. <i>2 Macabeus 7,27-29</i> e a doutrina da <i>Creatio ex-nihilo</i> .	50
2.4. Judaísmo helenista e padres da Igreja versus Gnosticismo. A Sistematização da doutrina da <i>creatio ex-nihilo</i> nos três primeiros séculos do cristianismo.	55
2.5. A doutrina da <i>Creatio ex-nihilo</i> em Agostinho. <i>Confissões</i> e <i>Comentários ao Gênesis</i>	60
3. A noção de <i>δημιουργός</i> no <i>Timeu</i> e de <i>verbum</i> nas <i>Confissões</i> e <i>Comentários ao Gênesis</i> de Agostinho	75
3.1. A noção de <i>δημιουργός</i> no <i>Timeu</i> .	78
3.2. Os conceitos de <i>δημιουργός</i> e <i>λόγος</i> em Fílon de Alexandria	89
3.3 O conceito de <i>λόγος</i> no prólogo do <i>Evangelho de São João</i> .	94
3.4 Criação e especulação sobre o <i>λόγος</i> nos três primeiros séculos do cristianismo.	100
3.5 A noção de <i>Verbum</i> como intermediador da criação em nas <i>Confissões</i> e <i>Comentários ao Gênesis</i> .	107

4. Os conceitos de tempo e a eternidade no <i>Timeu</i> e nas <i>Confissões</i> e <i>Comentários ao Gênesis</i> .	127
4.1. Os conceitos de <i>αἰών</i> e <i>χρόνος</i> antes de Platão.	127
4.2. O discurso do <i>Timeu</i> sobre o tempo.	130
4.3. Tempo e eternidade nas <i>Confissões</i> e <i>Comentários ao Gênesis</i> .	151
5. Considerações finais.	180
6. Referências bibliográficas.	185
6.1. Textos antigos, Traduções e Comentários.	185
6.2. Dicionários e Léxicos.	188
6.3. Obras críticas.	189
6.4. Artigos.	193

# 1 Introdução.

Nesta dissertação iremos analisar a presença do *Timeu* de Platão na concepção de Criação nas *Confissões* e nos *Comentários ao Gênesis* de Agostinho. esta presença pode ser percebida basicamente sob três aspectos: na questão sobre a partir do que o Cosmo é feito, a *χώρα* no *Timeu* e a *creatio ex nihilo* em Agostinho; na questão sobre como o universo foi feito, ou seja, o problema da mediação entre as Ideias e o mundo sensível, o papel do *δημιουργός* no *Timeu* e do *Verbum* nas *Confissões* e *Comentários ao Gênesis*; e, por fim, a questão sobre como isto que foi feito, o Cosmo, tem como característica intrínseca ser temporal, tanto no *Timeu* como em Agostinho. Para cada um destes aspectos será dedicado um capítulo.

*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?* “O que há, portanto, de comum entre Atenas e Jerusalém? Entre a Academia e a Igreja?”<sup>1</sup> Esta famosa pergunta foi feita por Tertuliano, norte africano, formado nas culturas latina e grega, presbítero da Igreja, que viveu entre os anos 160 e 225.<sup>2</sup> Este período é designado como vital por Gilbert Highet<sup>3</sup> para a síntese da filosofia greco-romana e do pensamento cristão. Tertuliano faz esta pergunta no momento em que este encontro está acontecendo; ele é, entre outros, um dos primeiros que manifesta sua opinião sobre o crescente encontro entre as tradições greco-romana e judeu-cristã; entre Atenas e Jerusalém, afirmando sua total oposição a que haja uma conciliação entre as duas.

Entre Tertuliano e Agostinho muita coisa mudou, pois o primeiro representa as atitudes de alguns padres da Igreja quando este encontro estava no início, enquanto Agostinho, no século IV e V, segundo Henri Marrou<sup>4</sup>, representa um pensador da Antiguidade tardia, período em que o Império Romano, no ocidente, está caindo e que uma síntese entre a tradição greco-romana e judaico-cristã já vinha sendo elaborada, principalmente pelos capadócijs, Basílio, Gregório de Nissa e

---

<sup>1</sup> TERTULIANO., *Prescripciones contra todas las herejías*, VII.9. (Tradução nossa)

<sup>2</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 1720.

<sup>3</sup> Apud. PELIKAN, J., *Christianity and classical culture*, p. IX.

<sup>4</sup> MARROU, H. I., *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, p. 22.

Gregório de Nazianzo, e seus predecessores, Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes e Atanásio.<sup>5</sup> Agostinho representa na antiguidade tardia e em ambiente latino, umas das últimas tentativas de sínteses destas grandes tradições que confluíram para formar o pensamento no ocidente.

Um dos maiores símbolos deste período de sínteses entre estas duas grandes tradições foi a conjunção, começada pelo judeu Fílon de Alexandria e seguida por estes padres da Igreja aqui citados anteriormente, entre o primeiro capítulo do livro do *Gênesis* e o *Timeu* de Platão, cujo o objetivo era sistematizar a doutrina da criação.<sup>6</sup> Esta elaboração de um pensamento sistemático sobre a criação no seio do cristianismo nascente por parte dos padres da Igreja dos cinco primeiros séculos foi motivada, em grande parte, pela disputa dos padres da Igreja contra o gnosticismo<sup>7</sup>.

A propagação das ideias gnóstico-cristãs de Marcião (+160), baseada no *Timeu* é extremamente dualista, com uma visão negativa da criação e do mundo, estava causando divisões e diferentes interpretações no seio das comunidades. Exigiam, por tanto, por parte dos padres da Igreja nascente, uma delimitação do pensamento bíblico em relação ao grego e a elaboração de uma doutrina da criação que fizesse contraponto às ideias gnósticas<sup>8</sup>. Ao realizarem esta elaboração, não descartaram o *Timeu*, que representava a tradição grega; mas, pelo contrário, o interpretaram conjugando-o com o primeiro Capítulo do *Gênesis*.

A crença na criação no cristianismo primitivo faz parte da herança do judaísmo, a afirmação de que Deus criou o mundo era um pressuposto axiomático, fazia parte da crença comum das comunidades e não era questionado. No começo do século II, com a expansão do gnosticismo, o tema da criação passou a ser um problema central, exigindo, por parte dos padres, formulações teológicas e filosóficas sobre a questão. Para isso, utilizaram a linguagem filosófica do platonismo médio, principalmente as interpretações do texto do *Timeu* e do estoicismo.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> PELIKAN, J., op. cit., p X.

<sup>6</sup> PELIKAN, J., *What has Athens to do with Jerusalem?*, p. 3.

<sup>7</sup> Nesta dissertação, levando em conta a grande amplitude do tema, o gnosticismo será tratado de forma breve. Houve uma variedade enorme de formas de gnosticismo, alguns autores inclusive preferem falar em “gnosticismos”. Ao utilizarmos este vocábulo deve-se levar em conta esta complexidade que ele encerra. Utilizamos este tema somente para contextualizar a questão, sem aprofundar o tema em si mesmo.

<sup>8</sup> SCHNEIDER, T., *Manual de dogmática*, v I, p. 160.

<sup>9</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*, p. 1.

Segundo Simonetti<sup>10</sup>, foi uma tendência dominante nos finais do século XIX e começos do século XX considerar todo o desenvolvimento doutrinal mais significativo do cristianismo primitivo, como sendo fruto quase exclusivo do influxo do helenismo. Junto a esta convicção dominante veio a necessidade de individuar e analisar melhor qual seria a herança judaica, numa tentativa de libertar o cristianismo puro das distorções helênicas.<sup>11</sup>

Não existia no cristianismo primitivo uma matriz judaica pura totalmente imune ao processo de helenização. No início da pregação cristã, estas duas tradições já haviam se encontrado. Em linhas gerais é possível distinguir elementos de origem grega e de origem judaica; mas estas tentativas podem gerar vários equívocos. Aquilo que Simonetti<sup>12</sup> afirma sobre a formação da teologia sobre Cristo nos três primeiros séculos, pode ser dito também sobre a filosofia ou qualquer outro tema pertencente a esta época; pois a imensa maioria dos textos nos quais se quer encontrar um tema que seria puramente judaico, foram escritos em língua grega, por autores que mesmo sendo judeus, escreviam em um ambiente helenizado. Por isso, deve-se ter prudência, mesmo quando nos deparamos com conceitos que, sem dúvida, são de matriz judaica.

É uma atitude arriscada querer distinguir no cristianismo primitivo aquilo que é de influência judaica e aquilo que é de matriz helenista. Quem assim pesquisa corre o risco de projetar, neste período, um esquema super rígido e delimitado onde as interferências e sobreposições de uma tradição na outra são praticamente inextricáveis, pois estas foram produzidas e estavam agindo dentro da mentalidade e da formação cultural dos mesmos autores, sejam eles judeus ou não.<sup>13</sup> É mais justo pensar que no início do cristianismo, na reflexão sobre a doutrina sobre a criação, existe uma pluralidade de influxos de origem judaica ou helenista combinadas e sobrepostas que, na formação de um só conceito, pode ter contribuições de ambas matrizes, em proporções e modos vários, dificilmente delimitáveis de maneira exata.<sup>14</sup>

Alguns estudiosos afirmam que o pensamento de Agostinho é uma conversão da teologia neoplatônica em termos e princípios da religião cristã, uma

---

<sup>10</sup> SIMONETTI, M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 16.

<sup>11</sup> DODARO, R., BONNER, G., *Augustine and his critics*, p. 38

<sup>12</sup> SIMONETTI, M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 15.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 17.

espécie de cristianização do platonismo, outros, pelo contrário, afirmam que ele tenha feito uma platonização do cristianismo ou que tenha “batizado Platão”. Por trás destas afirmações está o pressuposto de que o cristianismo tenha sido distorcido ou radicalmente modificado pelo helenismo. Sobre esse pressuposto foram elaborados uma série de dualismos entre as culturas grega e hebraica: a cultura grega é abstrata, enquanto a judaica se ocupa da pessoa viva; os gregos se preocupam pelo racional enquanto os judeus pela vontade justa; os gregos afirmam a eternidade da matéria, enquanto os judeus afirmam a criação a partir do nada, etc. Assim, se quer formar uma teologia bíblica “pura” em oposição à teologia metafísica dos padres da Igreja. Há no pensamento cristão do século XX uma forte tendência anti-helênica.<sup>15</sup> Por isso mesmo, como afirma Giovanni Reale, sobre o platonismo de Agostinho ainda há muito que fazer, ou refazer.<sup>16</sup>

Nesta dissertação analisaremos o platonismo de Agostinho, tendo como foco a presença do *Timeu* de Platão em sua doutrina da criação como é apresentada nas *Confissões* e em seus *Comentários ao Gênesis*. Esta análise será realizada tomando como ponto de referência três áreas nas quais esta presença, de diversas maneiras, se percebe de maneira mais forte em sua doutrina da criação: a questão da *creatio ex-nihilo*, a noção do “*Verbum*” como intermediador na criação, e, por último, a noção de tempo. A cada uma delas será dedicado um capítulo na mesma sequência em que aqui aparecem.

É comum a muitos pensadores afirmar que a *creatio ex-nihilo* é de matriz totalmente judaico-cristã, de origem totalmente bíblica, enquanto o pensamento grego é marcado pela concepção, presente no *Timeu*, que o Demiurgo ou aquele que fabrica este mundo age sobre elementos pré-existentes. Há várias interpretações ao primeiro capítulo do *Gênesis* que apoiam esta interpretação defendendo que a criação a partir do nada já está presente ali com toda a sua força.<sup>17</sup> Outros, por sua vez, afirmam que a doutrina da *creatio ex-nihilo* aparece pela primeira vez com clareza em 2 Macabeus 7,28: “(...) contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes ( ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν)

<sup>15</sup> DODARO, R.; BONNER, G., *Augustine and his critics*, p. 38.

<sup>16</sup> Apud. DODARO, R.; BONNER, G., *Augustine and his critics*, p 43.

<sup>17</sup> HAHN, S.; MICHT, C., *O Livro do Gênesis*. p. 31.

que Deus as fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma.”<sup>18</sup> Outros, por sua vez, afirmam que, a criação a partir do nada, estritamente falando, não está presente na Sagrada Escritura, que é o resultado de uma reflexão e sistematização, realizada principalmente nos quatro primeiros séculos do cristianismo, incluindo o pensamento de Agostinho. Neste processo, como será visto, o *Timeu*, joga um papel importante.

No primeiro capítulo, que tem por título “A sistematização da doutrina da *creatio ex-nihilo* nos 4 primeiros séculos do cristianismo e sua relação com o *Timeu*.”, analisamos de que maneira o *Timeu* está presente na elaboração da doutrina da criação a partir do nada. Para tanto é necessário abordar o conceito de *χώρα* no texto Platônico, pois este é o elemento pré-existente ao Cosmo sobre o qual o Demiurgo age em sua ação de fabricar o mundo. Depois disso abordamos se na *Sagrada Escritura* o Deus criador age ou não sobre um elemento pré-existente; vimos como não se pode afirmar com clareza, partindo dos textos acima citados, que ele cria a partir do nada. Por isso, foi feita uma análise destes textos bíblicos e de como esta doutrina foi sistematizada nos quatro primeiros séculos do cristianismo, no contexto do conflito dos Padres da Igreja com o gnosticismo. Por fim, analisamos a doutrina no pensamento de Agostinho em sua disputa contra o maniqueísmo, tendo por base seu conceito de *matéria informe*.

O segundo capítulo tem por título “O Demiurgo no *Timeu* e a noção de *Verbum* como intermediador da criação em Agostinho”. Este tema em Agostinho está estreitamente relacionado com a noção do Deus Uno e Trino e sua relação com o mundo, pois o *Verbum* é também a segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Geralmente, em relação a esta problemática, Agostinho é acusado de depender, em seu discurso e linguagem sobre Deus em relação ao mundo, de um “alienígena platônico.” Ou seja, ele estaria deturpando a “pureza” de uma doutrina de matriz judaico-cristã com um linguajar e filosofia totalmente alienígena a esta.<sup>19</sup>

Segundo Werner Beierwaltes,<sup>20</sup> para colocar em destaque as implicações filosóficas do conceito agostiniano de criação, é necessário analisar o conceito de *δημιουργός* no *Timeu* de Platão. Por isso começamos o segundo capítulo fazendo

<sup>18</sup> 2 *Macabeus*, 7,28. Texto grego: (...) ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται,

<sup>19</sup> DODARO, R.; BONNER, G., *Augustine and his critics*, p. 52.

<sup>20</sup> BEIERWALTES, W., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, p. 121.

uma análise deste conceito no *Timeu*. Percorremos um pouco de da história de como este conceito foi interpretado no platonismo médio, principalmente em Fílon de Alexandria, como este conceito foi associado à noção de *λόγος*, como aparece no *Prólogo do Evangelho de João*, como é interpretado e associado a Cristo nos três primeiros séculos do Cristianismo; e por fim, como é interpretado e inserido na doutrina da criação de Agostinho. Utiliza um linguajar e filosofia de origem platônica, mas tentando mostrar, com a linguagem filosófica de sua época, a mensagem cristã, sem deturpações. Chega a conclusões filosóficas sobre a criação, muito diferentes das fontes platônicas donde partiu sua filosofia.

O terceiro capítulo é dedicado à questão do tempo no *Timeu* e nas *Confissões* e *Comentários ao Gênesis*, de Agostinho. Apesar de o pensamento de Agostinho neste tema não ser tão criticado pelas influências platonistas como os outros temas abordados nos capítulos anteriores, esta dissertação ficaria incompleta se não abordasse tal questão. Segundo Maria do Céu Fialho<sup>21</sup>, o *Timeu* representa a primeira formulação filosófica sistematizada sobre o tempo que chegou a nós. Por outro lado, as *Confissões* de Agostinho representam um verdadeiro clássico no que se refere à abordagem da problemática do tempo no ocidente cristão; principalmente ao introduzir sua dimensão subjetiva. Agostinho utiliza o *Timeu* em sua interpretação da criação do Tempo em seus comentários ao *Gênesis*. O *Timeu* e as *Confissões* estão na base de nossa visão ocidental sobre o fenômeno da temporalidade.

Ao abordar estes três aspectos tivemos uma visão geral mais apropriada do platonismo de Agostinho no aspecto específico da doutrina da criação. Considero hoje, é necessário que a tradição cristã dialogue com as diversas linguagens filosóficas atuais. O que Agostinho fez foi dialogar, desde a tradição cristã, com uma filosofia que, na sua época, era atual. Mostrando que a tradição que ele representava poderia ser traduzida e dita na linguagem filosófica de então sem perder sua autenticidade. O helenismo não deturpou o cristianismo, pelo contrário, a tradição cristã foi dita, pensada e sistematizada na filosofia helênica sem perder aquilo que era, foi atualizada naquele contexto para os pensadores e cristãos daquela época. De acordo com a pergunta de Tertuliano, se trata da tentativa de “dizer” Jerusalém na linguagem e filosofia de Atenas.

---

<sup>21</sup> FIALHO, M. C. *Sobre o dia no Timeu*, p. 5.

## 1.1

### Notas sobre as citações do *Timeu*, das *Confissões* e *Comentários ao Gênesis* de Agostinho e da *Bíblia*.

Pata o texto do *Timeu* utilizamos a tradução ao português de Rodolfo Lopes<sup>22</sup> e a versão grega de John Burnet.<sup>23</sup> As referências ao texto foram feitas utilizando título da obra, *Timeu*, com as respectivas numerações de parágrafo e linha.

Para as obras de Agostinho, *Confissões* e *Comentários ao Gênesis*, foram utilizadas as traduções ao português da editora Paulus em sua coleção *Patrística*. Citamos o texto latino da edição bilingue das *Obras completas de San Agustin* da BAC, Biblioteca de Autores Cristianos. As referências às *Confissões* foram feitas através do título da obra em português, seguida pelo número do *Livro* em algarismos romanos e do capítulo e parágrafos em algarismos arábicos. Agostinho faz três comentários ao livro do *Gênesis*, que estão compilados pela edição da *Paulus* aqui citada em um mesmo volume. Para a citação de cada um destes livros foram utilizadas as abreviações de seus títulos em Latim. Para a obra *Comentário Literal ao Gênesis* usamos a abreviação *De gen. ad litt*; para a obra *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus* a sigla *De gen. contra manich*; para o *Comentário Literal ao Gênesis Inacabado* será usado *De gen. ad litt. lib. imp.* Estas referências são sempre seguidas pelo número do livro em algarismos romanos e do capítulo e parágrafo em arábicos, exceto para o *De gen. ad litt. lib. imp.* que consta somente de um livro, neste caso foram indicados os capítulos e os parágrafos.

Foram na dissertação alguns problemas de tradução do texto bíblico, sendo necessária a utilização de várias versões do mesmo. Para o texto grego do *Antigo Testamento* foi utilizada a versão conhecida como *Septuaginta*.<sup>24</sup> Para o grego do *Novo Testamento* utilizamos a versão conhecida como *Nestle – Aland*.<sup>25</sup> Para o texto hebraico a versão *Stuttgartensia*.<sup>26</sup> Já para o texto latino utilizamos a *Vulgata*.<sup>27</sup> e

<sup>22</sup> PLATÃO. *Timeu- Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2011.

<sup>23</sup> BURNET. John. (Ed) *Platonis Opera*. Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias. Tomus 4. Tetralogia VIII. Oxford: A Clarendon Press Publication. 1922

<sup>24</sup> BÍBLIA. Grego. *Septuaginta*. Editio altera. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2006. Impresso na Gráfica da Bíblia, Brasil. 2015.

<sup>25</sup> Id., Grego. *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Nestle -Aland. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2001.

<sup>26</sup> id., Hebraico. *Bíblia hebraica Stuttgartensia*. 5 ed. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2007.

<sup>27</sup> id., Latim. *Bíblia Sacra Vulgata*. 5 ed. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2007.

traduções latinas que aparecem no próprio texto de Agostinho. Na transliteração feita do hebraico ao português dos primeiros capítulos do *Gênesis* utilizamos o *Novo Testamento Interlinear*.<sup>28</sup> Para o português usamos, nas citações correntes, o texto da *Bíblia de Jerusalém*<sup>29</sup>, através do nome do Livro com seus respectivos capítulos e versículos. Quando as outras versões foram utilizadas especificamos na referência, antes da citação bíblica propriamente dita.

---

<sup>28</sup> BÍBLIA. Hebraico-Português. *Antigo Testamento Interlinear*. Pentateuco. v I. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2012.

<sup>29</sup> id., Português. *Bíblia de Jerusalém*. 1 ed. 13 reimpressão. São Paulo: Paulus. 2019. 2206p.

## 2

### **A fabricação do Cosmo a partir de algo no *Timeu* e a sistematização da doutrina da *creatio ex-nihilo* nos quatro primeiros séculos do cristianismo e em Agostinho.**

Um dos pontos onde se percebe a presença do *Timeu* na doutrina da Criação de Agostinho é na questão da *creatio ex-nihilo*. Agostinho quando aborda este tema está dando continuidade a um processo que havia começado muito antes dele, nos dois primeiros séculos do cristianismo. A doutrina da criação a partir do nada já vinha sendo elaborada e o *Timeu*, neste processo, esteve presente desde o início, pois ele sintetizava a cosmologia do paganismo greco-romano e sobre ele se apoiava o gnosticismo, dois elementos contra quem os Padres da Igreja realizaram a sistematização da doutrina da criação. O grande problema enfrentado pelos padres era como conciliar a eternidade da matéria, defendida pelo paganismo e pelo gnosticismo, e a onipotência de Deus. A *creatio ex-nihilo* foi uma resposta a esse problema.

Neste capítulo abordamos o elemento pré-existente ao Cosmo no *Timeu*, a *χώρα*; analisamos o relato da criação no livro do *Gênesis*, como ali Deus age sobre algo pré-existente. Nesta análise abordamos o contexto no qual o texto bíblico foi escrito, o exílio da Babilônia, onde dominava a cosmogonia do *Enuma Elish*. onde o deus impunha a ordem no Cosmo através de uma grande luta. Mostramos que o texto bíblico quer, em contraste com esta cosmogonia, ressaltar a onipotência de Deus, pois no relato bíblico Deus ordena o elemento caótico sem nenhuma guerra ou oposição deste; tem total domínio sobre o que ali está. Neste contexto, a pré-existência de algo sobre o qual Deus ordena não era, para os hebreus, algo que diminuía a onipotência de Deus. A partir do momento em que a pré-existência da matéria passou a representar uma limitação ao poder de Deus nos primeiros séculos do cristianismo, foi sistematizada a doutrina da criação a partir do nada. Por isso pode-se dizer que, apesar de não ser estritamente bíblica, a doutrina da *creatio ex-nihilo* não está contra a Bíblia, pois seu objetivo foi, assim como o relato do *Gênesis*, ressaltar a onipotência de Deus.

Na história do pensamento, geralmente nos deparamos com a afirmação de que para os gregos a fabricação do Cosmo é feita a partir de um substrato que sempre existiu, algo que é claro e aceito por todos, enquanto que, para a tradição judaico-cristã, principalmente a partir do *Gênesis*, considera que o Cosmo surge de uma criação de Deus a partir do nada. Há vários comentários bíblicos aos dois primeiros capítulos do *Gênesis* que partem deste pressuposto.<sup>30</sup> Esta afirmação da presença da criação a partir do nada no *Gênesis* não se sustenta. Muitos estudiosos afirmam que a *creatio ex-nihilo* aparece de forma clara pela primeira vez na Bíblia, no capítulo sétimo do segundo *Livro dos Macabeus*,<sup>31</sup> posição assumida pelos exegetas que comentam esta passagem na nota de rodapé adjunta a este texto na Bíblia de Jerusalém.<sup>32</sup> Existem fortes argumentos contra esta tese. Há comentaristas que afirmam que, estritamente falando, a doutrina da *creatio ex-nihilo* não é bíblica.<sup>33</sup>

O primeiro a fazer uma tentativa de conciliação entre o relato da criação do *Gênesis* e o *Timeu* de Platão foi o judeu Fílon de Alexandria (15 aC – 50 dC), e, ao contrário do que poderíamos esperar, a *creatio ex-nihilo* não aparece de forma clara em suas obras.<sup>34</sup> Ou seja, não se vê, até aqui, contradição entre o *Timeu* e o *Gênesis* no que se refere à eternidade do substrato do qual o mundo é feito, isso não é para ele uma questão central ao comparar os dois relatos. Pelo contrário, o escrito bíblico da *Sabedoria*,<sup>35</sup> composto no mesmo contexto em que vivia Fílon, apresenta certa afinidade com o *Timeu* e o *Gênesis*.

O texto do *Timeu* começa a ser um problema para alguns padres do cristianismo nascente a partir do momento em que é assumido por grupos gnósticos, considerados hereges pelos primeiros padres da Igreja. A partir do momento em que os ensinamentos gnósticos, extremamente dualistas e apoiando sua doutrina na eternidade da matéria, começaram a afetar a vida concreta dos fiéis das primeiras

<sup>30</sup> HAHN, S; MITCH, C., *O livro do Gênesis*, p. 31.

<sup>31</sup> *2 Macabeus*, 7,28. Eu te suplico meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus as fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma.

<sup>32</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Nota explicativa do texto de *2 Macabeus* 7,28. p. 778. Quer dizer, Deus os criou do nada, primeira afirmação explícita da criação *ex-nihilo*.

<sup>33</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*, p. 8

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>35</sup> *Sabedoria*, 11,18. Bem que não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo de matéria informe, soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis. *Septuaginta*: Sabedoria 11,18. οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμος σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας.

comunidades, causando divisões nas comunidades, esta questão começou a chamar a atenção dos líderes cristãos. O gnosticismo elaborou sua doutrina da criação fazendo uma espécie de paródia do *Timeu*:

Além disso, dizem que o Demiurgo, querendo imitar a infinitude, a eternidade, a ilimitabilidade e a intemporalidade da Ogdôada e não tendo o poder de reproduzir a estabilidade e perpetuidade dela, por ser ele fruto de uma degradação, reduziu esta eternidade em períodos e tempos numerosíssimos, pensando em imitar a infinitude dela com a multiplicidade dos tempos. Então, dizem, ao se afastar dele a Verdade, sobreveio a mentira; por isso a sua obra será destruída quando se completarem os tempos.<sup>36</sup>

O surgimento da doutrina da *creatio ex-nihilo*, que Deus teria criado a matéria do nada, se dá no decorrer do II século no ambiente de disputa contra o gnosticismo. Segundo May<sup>37</sup>, os problemas sobre a criação não eram centrais na literatura cristã até o embate contra o gnosticismo no final do segundo século. A eternidade da matéria defendida pelos gnósticos passou a significar uma limitação na ação criadora de Deus inaceitável aos principais líderes do cristianismo nascente. Segundo Schneider<sup>38</sup>, entre os primeiros a se posicionarem de maneira sistemática contra a eternidade da matéria afirmada pelo gnosticismo, propondo como solução a doutrina da *creatio ex-nihilo* estão Teófilo de Antioquia,<sup>39</sup> que escreveu provavelmente no ano 180 e Ireneu de Lião.<sup>40</sup>, que faleceu no ano 202.

Agostinho, já no século V, defende a doutrina da *creatio ex-nihilo*, seguindo Teófilo e Ireneu, em um contexto de embate contra o maniqueísmo, que pode ser considerado a última maior manifestação do gnosticismo, uma tentativa de gnosticismo universal.<sup>41</sup> Ele aborda a questão da criação da matéria a partir do nada, principalmente, em seus comentários ao *Gênesis* e nas *Confissões*, quando fala sobre a criação.

Segundo Christian Tornau<sup>42</sup>, a expressão *ὕλη* foi cunhado por Aristóteles, mas os antigos platonistas dos 4 primeiros séculos do Império Romano, entre eles, Agostinho, geralmente remontam este termo ao diálogo do *Timeu* de Platão,

<sup>36</sup> IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*, I, 17.2.

<sup>37</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*. p. 39.

<sup>38</sup> SCHNEIDER, T., *Manual de dogmática*. v I, p. 161.

<sup>39</sup> THEOPHILUS OF ANTIOCH. *Ad Autolycus*, I.4.

<sup>40</sup> IRINEU DE LIÃO., op. cit. II. 10.4.

<sup>41</sup> RIES, J., *Manicheísmo, un tentativo di religione universale*, p. 98.

<sup>42</sup> TORNAU, C., *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect*, p. 190.

identificando a noção de matéria com o conceito platônico de *χώρα*. Nos comentários ao *Gênesis* feitos pelos padres da Igreja as interpretações da criação são notavelmente semelhantes, tanto no método quanto ao conteúdo, às interpretações que os filósofos contemporâneos a estes padres davam ao *Timeu*. A diferença mais marcante entre as duas tradições está justamente na *creatio ex-nihilo*.

Uma possibilidade de harmonização entre os dois escritos era através de uma interpretação do *Gênesis* onde o mundo é feito por Deus em duas fases: primeiro ele criaria a *matéria informe*, expressão utilizada por Agostinho, familiar ao *Timeu* e à tradição platônica, depois formaria esta matéria nos 6 dias da criação no *Gênesis*. Agostinho, ao adotar este ponto de vista, está simplesmente assumindo uma interpretação consagrada pela tradição cristã em sua época. A descrição que Agostinho faz da matéria informe pode ser considerada paralela às descrições que os manuais platônicos da era imperial davam à *χώρα* no *Timeu*, com a diferença que, para este, matéria informe era criada por Deus a partir do nada.<sup>43</sup>

Por esta razão, neste capítulo primeiro analisamos a noção de *χώρα* no *Timeu*. A expressão aparece em 52a 6-7 e está inserida no contexto geral do discurso que começa em 47e3, onde, depois de ter falado sobre o que é gerado pelo *νοῦς*, *Timeu* se propõe a descrever aquilo que é gerado pela *ἀνάγκη*. Para tanto analisamos este discurso até 53 a3, onde Platão insere várias imagens para descrever as características da *χώρα*.

Posteriormente abordamos a doutrina da *creatio ex-nihilo*. Começamos fazendo uma análise do primeiro capítulo do *Gênesis* e do capítulo sétimo do segundo livro dos *Macabeus*, tidos por muitos, como locais onde a doutrina da criação a partir do nada aparece na Bíblia. Argumentamos que também na Bíblia Deus não cria a partir do nada, mas trabalha com algo que está aí; não havendo, neste ponto, discordância entre o *Antigo Testamento* e o *Timeu*, ambos compartilham de uma cosmovisão parecida; a diferença é que, no *Gênesis*, a existência deste substrato não significa uma diminuição na onipotência de Deus.

Logo após analisamos como o gnosticismo, apoiado no *Timeu*, afirmando uma negatividade da matéria e uma diminuição da onipotência divina, faz com que os Padres da Igreja repensem a questão da eternidade da matéria e propõem, como

---

<sup>43</sup> TORNAU, C., *Intelligible Matter and the Genesis of Intellect*, p. 188.

resposta a essa questão, a doutrina da criação da matéria a partir do nada. Finalizamos analisando esta doutrina no pensamento de Agostinho, como ele trabalha a questão da *matéria informe* e sua criação a partir do nada, como ele a interpreta em relação ao *Gênesis*, completando ou dando um toque de acabamento àquilo que hoje denominamos a doutrina da *creatio ex-nihilo*.

## 2.1

### A noção de *χώρα* como elemento pré-existente à ação do Demiurgo no *Timeu*.

O Demiurgo do *Timeu* não cria a partir do nada; ele introduz a ordem em algo antes desordenado. Ele operou de acordo com certas condições que limitaram a bondade de seu trabalho.<sup>44</sup> Ele não é onipotente, mas, assim como um artesão, ordena algo que possui certas propriedades que limitam seu trabalho.

Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível (*όρατόν*), que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem (*είς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας*) por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela.<sup>45</sup>

Como observa Cornford<sup>46</sup>, em 29d6 Platão expõe o motivo pelo qual o Demiurgo age, se trata uma ordenação racional, feita pelo Intelecto (*νοῦς*) com um objetivo específico, não age por acaso. Porque é bom, quer que tudo seja, na medida do possível, o mais semelhante a si.

Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's cosmology*. p. 159.

<sup>45</sup> *Timeu*, 30a 3-5. οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατόν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμυελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

<sup>46</sup> CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p.162.

<sup>47</sup> *Timeu*, 29 d6 – e2. λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

Por outro lado, o Demiurgo age sobre algo que já estava e que limita a sua ação. A partir de 47e3 Platão propõe a trabalhar este elemento que foi ordenado, chamado por ele de *ἀνάγκη*:

O que acabámos de passar em revista, à excepção de pequenos aspectos, ilustra o que foi fabricado pelo Intelecto. É necessário que justaponhamos ao discurso aquilo que foi gerado pela Necessidade. (*ἀνάγκη*)”<sup>48</sup>

O Cosmo é uma mistura gerada pelo *νοῦς* (Intelecto) e a *ἀνάγκη* (Necessidade): “De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto.”<sup>49</sup>

Portanto, a *ἀνάγκη* (necessidade) é também uma causa, chamada por ele de causa errante: “Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante (*τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας*) tanto quanto a sua natureza o admita.”<sup>50</sup> Taylor, seguindo o pensamento de John Burnet, sugere que a expressão *πλανωμένη αἰτία* (causa errante) deriva do uso depreciativo dado ao nome *πλανήται*, que significa “vagabundo”, utilizado para os corpos celestes que parecem “vagar” no céu sem um domicílio fixo<sup>51</sup>. O *νοῦς* (Intelecto) está associado à ordem, à razão, enquanto a necessidade está relacionada com a desordem e o aleatório.<sup>52</sup> Segundo Rodolfo Lopes<sup>53</sup>, a expressão “causa errante” significa, ao contrário do *νοῦς*, uma causa sem finalidade, não teleológica; sua natureza é irracional. O domínio do *νοῦς* se dá por persuasão racional; e, por outro lado, a adesão da *ἀνάγκη* é parcial, ela é persuadida a orientar para o melhor, de forma teleológica, não tudo, mas a “maioria das coisas advenientes”:

Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da

<sup>48</sup> *Timeu*, 47e 3-5. τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα: δεῖ δὲ καὶ τὰ δι’ ἀνάγκης γινόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι.

<sup>49</sup> *Ibid.* 47e5 - 48a2. μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγενήθη

<sup>50</sup> *Ibid.*, 48a 4-6. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν.

<sup>51</sup> TAYLOR, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 703.

<sup>52</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's cosmology*, p. 165.

<sup>53</sup> *Timeu*, Introdução do tradutor. p. 36.

Necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem.<sup>54</sup>

Portanto, a *ἀνάγκη* (necessidade) pode ser chamada de “causa”, mas “errante”, sem finalidade. O intelecto é causa teleológica, visando o “melhor”. Aquilo que é ordenado é guiado pela razão. Para esclarecer o sentido do termo *ἀνάγκη* Cornford<sup>55</sup> recorre ao livro das Leis. Segundo ele, em Platão a *τύχην* (sorte) e a *ἀνάγκη* estão ligadas ao acaso, enquanto a lei ao *νοῦς* (Intelecto) que ordena. Sendo assim, Platão estaria se opondo a uma concepção materialista do Cosmo, onde a *τύχην* (sorte) e a *ἀνάγκη* estão ligadas à natureza e possuem um poder espontâneo de geração, como decorrência inevitável, necessária, do acaso. A *ἀνάγκη* não trazia consigo as associações de lei e ordem. Só posteriormente este termo evolui para a noção de um determinismo mecanicista completo no sentido de necessidade. Até mesmo em Demócrito este termo seria compatível a espontaneidade.<sup>56</sup>

Vou ser mais claro na minha exposição. O que eles dizem é que o fogo, a água, a terra e o ar são produtos da natureza e do acaso, sem a menor participação da arte, e que destes primeiros elementos surgiram posteriormente todos os corpos, a terra, o sol, a lua, os astros, totalmente privados de vida, levados casualmente pela força que lhes é própria, vieram estes elementos a encontrar-se e acomodar-se de acordo com certas afinidades, o quente com o frio, o seco com o úmido, o mole com o duro, e as demais combinações de contrários que se formam em decorrência inevitável do acaso (*κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης*).<sup>57</sup>

Segundo Cornford<sup>58</sup>, citando George Grote, a *ἀνάγκη* (necessidade) no *Timeu* não deve ser entendida como algo fixo, imóvel, permanente e conhecido de antemão, mas como uma força, movimento ou mudança. Para este autor, a *ἀνάγκη* platônica se identifica com o *Χάος* (Caos) primordial da Teogonia e cosmogonia de Hesíodo. Neste poeta, o *Χάος* é algo primordial, depois vieram Gea, Eros, Urano,

<sup>54</sup> *Timeu*, 48a. 2-4. νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν. ταῦτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν.

<sup>55</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's cosmology*, p.167.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>57</sup> PLATÃO. *Leis*, 889b -c. Texto grego de John Burnet. *Platonis Opera*, Tomus V. ὧδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὐτῶν σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρων τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων: τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἧ συμπτώκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ [889ξ] πάντα ὅποσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη.

<sup>58</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's cosmology*, p.172.

Nyx e Erebus, que em seus casamentos geraram os deuses e o Cosmo, assim o *Χάος* primitivo foi, de certa maneira, ordenado.<sup>59</sup>

Como observa Taylor,<sup>60</sup> a presença da *ἀνάγκη* como causa errante é determinada pelo fato de que é impossível explicar a realidade física em um complexo de leis racionais sem que fique algum resíduo de “fato bruto” não explicável, que deve ser aceito simplesmente com algo que está. Aquilo que se compreende de maneira racional é aquilo que foi ordenado pelo Demiurgo, o Cosmo, mas há, neste Cosmo, algo que sempre escapa à compreensão racional e à ordenação teleológica.

Também nós devemos fazer isso; devemos falar de ambos os gêneros de causas, distinguindo as que fabricam coisas belas e boas com o intelecto das que, isentas de intelecção, cada vez que produzem algo, o fazem ao acaso e sem ordem.<sup>61</sup>

Portanto, pode-se dizer que duas espécies de causa, as que trabalham com inteligência para produzir o que é bom, com plano e propósito, teleológica, e em segundo lugar, outra não teleológica, que produzem efeitos diversos, de maneira aleatória, sem ordem.<sup>62</sup> A *ἀνάγκη* (necessidade) é uma causa errante, pertence a este segundo tipo de causas. Segundo Brisson<sup>63</sup>, se trata de um estado ontológico que implica ausência de uma causalidade racional. Assim, para Platão, existiriam dois tipos de movimentos: os movimentos primários que não têm outro princípio a não

<sup>59</sup>GROTE, George. *Plato and the other companion*. v IV. p. 222. The Platonic Necessity is identical with the primeval Chaos, recognised in the Theogony or Kosmogony of Hesiod. That poet tells us that Chaos was the primordial Something: and that afterwards came Gæa, Eros, Uranus, Nyx, Erebus, &c., who intermarried, males with females, and thus gave birth to numerous divine persons or kosmical agents — each with more or less of definite character and attributes. By these supervening agencies, the primeval Chaos was modified and regulated, to a greater or less extent. The Platonic Timæus starts in the same manner as Hesiod, from an original Chaos. But then he assumes also, as coæval with it, but apart from it, his eternal Forms or Ideas: while, in order to obtain his kosmical agents, he does not have recourse, like Hesiod, to the analogy of intermarriages and births, but employs another analogy equally human and equally borrowed from experience — that of a Demiurgus or constructive professional artist, architect, or carpenter; who works upon the model of these Forms, and introduces regular constructions into the Chaos. The antithesis present to the mind of Plato is that between disorder or absence of order, announced as Necessity, — and order or regularity, represented by the Ideas.

<sup>60</sup>TAYLOR, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 704.

<sup>61</sup>*Timeu*, 46e. 2-5. ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν: λεκτέα μὲν ἀμφοτέρα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται.

<sup>62</sup>CORNFORDD. F. M., *Plato's cosmology*, p.172.

<sup>63</sup>BRISSON, L., *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. p. 472.

ser eles mesmos, de forma irracional e desordenada; e um outro tipo de movimento inaugurado por um princípio fora deles mesmos, ordenado, racional e teleológico.<sup>64</sup>

Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível e que é sempre imutável, e o segundo, como uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir e visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém.<sup>65</sup>

Para realizar seu discurso desde um novo ponto de partida, Platão retoma o que antes havia tratado. Em primeiro lugar o arquétipo invisível sempre imutável; e aquilo que foi gerado pelo Demiurgo, e o mundo, sujeito ao devir, visível, que imita o arquétipo. Surge então um terceiro gênero (*τρίτον ἄλλο γένος*) ao se levar em conta a causa errante, a *ἀνάγκη* no mundo visível. Deixa claro que empreende um discurso sobre algo difícil de ser captado e obscuro.

A primeira propriedade mencionada por Platão que pode atribuída a este terceiro gênero é a de ser receptáculo (*ὑποδοχή*) para o mundo sensível. Como afirma Cornford<sup>66</sup>, a cópia precisa de um apoio, um receptáculo; assim como um reflexo, que é uma cópia, precisa de um espelho para segurá-lo. É chamada também “ama” ou nutriz porque nela se dá o devir, ela é como a matriz do processo.<sup>67</sup> Este terceiro gênero de causa não pode ser identificado com os elementos que os antigos haviam definido como sendo os princípios primordiais do universo, como o fogo, a água, a terra e o ar. Pois estes elementos constantemente passam de um ao outro estado, os corpos são mutáveis e transitórios.

<sup>64</sup> BRISSON, L., *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. p., p. 498.

<sup>65</sup> *Timeu*, 48e2. – 49a5. ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη: τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ (49a) παραδείγματος δευτέρον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἔξεν ἰκανῶς: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίς οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.

<sup>66</sup> CORNFORD, F.M., *Plato's cosmology*, p.177.

<sup>67</sup> TAYLOR, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 705.

Destes elementos é difícil dizer que qualidade cada um deve ter para lhe chamarmos “água” em vez de “fogo”, ou que qualidade deve ter para lhe chamarmos qualquer outra coisa em vez de todas ao mesmo tempo ou cada uma em especial, e deste modo utilizar um discurso fidedigno e sólido.<sup>68</sup>

O que permanece em todas estas mutações é o “onde” estes elementos se produzem ou dissolvem. Este “local” ou “onde” não possui por si forma ou estrutura, pois é indiferente a tudo e torna possível o processo de mutações de tudo através de si.<sup>69</sup> Ela recebe tudo, é um suporte de impressão para todas as coisas que são imitações daquilo que é sempre. Não é perceptível pelos sentidos, nele somente se pode pensar através de um “raciocínio bastardo.” (*λογισμῶ τινι νόθῳ*)<sup>70</sup>

A ela se há de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três gêneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém.<sup>71</sup>

No discurso que havia sido feito antes sobre o universo, foram levados em conta somente dois gêneros: aquilo que devém (*τὸ γιγνόμενον*) e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém (*τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον*). O terceiro gênero é justamente o “aquilo em que algo devém.” (*τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται*), este terceiro gênero, por poder receber em si todas as formas, deve necessariamente estar desprovida de todas elas. Pois se já tivesse alguma, este fato limitaria as possibilidades de recepção das formas. “Por isso, é necessário que

<sup>68</sup> *Timeu*, 49b 2-4. τούτων γὰρ εἰπεῖν ἕκαστον ὁποῖον ὄντως ὕδωρ χρῆ λῆγειν μᾶλλον ἢ πῦρ, καὶ ὁποῖον ὅτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν τε, οὕτως ὥστε τινὶ πιστῶ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, χαλεπόν.

<sup>69</sup> TAYLOR, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 705.

<sup>70</sup> *Timeu*, 52b 2.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 50b5 – d2. ταῦτόν αὐτήν ἀεὶ προσρητέον: ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει—δέχεται τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ (c) μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον—τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὐθις μέτμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρῆ γένῃ διανοηθῆναι τριττῶν, τὸ μὲν (d) γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

aquele que recebe em si todos os gêneros esteja desprovido de todas as formas.”<sup>72</sup>

Para poder receber todas, deve estar, em si, isento de todas

Este terceiro gênero é caracterizado como algo que “é sempre”, designado também como *χώρα*, traduzido por Rodolfo Lopez como “lugar”, com uma nota observando as dificuldades para traduzir tal vocábulo, “Há um terceiro gênero que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir.”<sup>73</sup> Há ainda muitas outras expressões<sup>74</sup> que denotam no livro a mesma realidade, como por exemplo, “suporte de impressão” (*ἐκμαγεῖον*)<sup>75</sup>, “mãe” (*μήτηρ*)<sup>76</sup>, o “aquilo em que” (*τὸ ἐν ᾧ*)<sup>77</sup>, “localização” (*ἔδρα*)<sup>78</sup>, “local” (*τόπος*)<sup>79</sup>, “ama” (*οἶον τιθήνην*)<sup>80</sup>

Ao interpretar o termo mãe (*μήτηρ*) aplicado à *χώρα* entendida como receptáculo deve-se levar em conta como eles viam o papel desempenhado pela mãe da geração. Não existia a noção moderna do óvulo na geração. Como demonstra Cornford<sup>81</sup>, o pai era quem gerava, o útero era apenas o receptáculo, uma enfermeira, nutriz da vida semeada nela pelo homem, o pai é a única causa da geração, a mulher era apenas quem acolhe a semente, toda a força vital da geração estava no sémen, ela simplesmente abriga em seu seio uma semente e planta estranha a ela, contribuindo apenas com a nutrição, como uma semente jogada na terra. Assim o receptáculo é o lugar onde as qualidades aparecem.

A *χώρα* possui algumas propriedades, ela “é sempre” (*ἀεί*) e não aceita destruição (*φθορὰν οὐ προσδεχόμενον*). Segundo Cornford,<sup>82</sup> diferentemente do tempo, não é dito que a *χώρα* possui um arquétipo, é independente, eternamente existente e necessária para o surgimento do mundo sensível, é apreendida por um

<sup>72</sup> *Timeu*, 50e 3-4. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένει.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 52a 6-7. τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.

<sup>74</sup> *Ibid.*, Introdução do tradutor. p. 43

<sup>75</sup> *Ibid.*, 50c2. ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται. (jaz por natureza como suporte de impressão para todas as coisas)

<sup>76</sup> *Ibid.*, 50d2. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ. (É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe)

<sup>77</sup> *Ibid.*, 50d1. τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται. (aquilo em que algo devem)

<sup>78</sup> *Ibid.*, 52b1. ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν. (E providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir)

<sup>79</sup> *Ibid.*, 52a6. γιγνόμενον τε ἐν τινὶ τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον. (é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver dinovo)

<sup>80</sup> *Ibid.*, 49a6. πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην (ser receptáculo e, por assim dizer, ama de tudo quanto devém)

<sup>81</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's cosmology*, p. 187.

<sup>82</sup> *Ibid.*, loc. cit.

raciocínio bastardo, não é um objeto inteligível genuíno, é um fator no mundo visível e participa do inteligível de uma maneira intrigante. Segundo Rodolfo Lopes<sup>83</sup> possui uma constituição ontológica híbrida, pois tem características do inteligível, como ser invisível, e ao mesmo tempo, do sensível, por ser tangível, mas de uma maneira bastarda, é como uma massa de modelar: “jaz como suporte de impressão para todas as coisas, sendo moldada e alterada pelo que lá entra”<sup>84</sup>

É caracterizada de modo ambíguo, pois é uma certa extensão como condição de localização, como já foi visto, e ao mesmo tempo o próprio local, ocupado pelo corpo, ou seja, a realização daquela extensão, o espaço como extensão e como concretização pontual: “O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos.”<sup>85</sup> Se situa, portanto, no plano da abstração, pois não pertence nem ao visível e nem ao inteligível.

Por possuir esta natureza híbrida, duas extremidades, o arquétipo e o mundo sensível, estão ligadas por este terceiro termo onde se realiza a relação entre estes extremos, o ponto intermédio de coligação entre as ideias e os particulares, ou, segundo Rodolfo Lopes, o “lugar em que se consuma o processo de participação”<sup>86</sup>, ou seja, nela se dá o processo de imitação: “mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre impressas nela de um modo misterioso e admirável.”<sup>87</sup> Toda imagem deve ser necessariamente em “algo”, como um reflexo deve ser em um espelho. Deve assentar seu devir aderindo a uma existência qualquer, pois se não for assim, não será nada. Uma impressão supõe um “algo” onde se imprima. Faz parte da natureza da cópia existir a partir de algo.

É que uma imagem, que não tem em si mesma nada daquilo a partir do qual se gerou (é um simulacro que está sempre a fugir de outra coisa), assenta, por estes motivos, o seu devir numa outra coisa, aderindo assim a uma existência qualquer que ela seja; caso contrário ela não será absolutamente nada.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> *Timeu*, Introdução do tradutor. p. 44.

<sup>84</sup> *Ibid.* 50c 2-3. ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων

<sup>85</sup> *Timeu*, 50b6. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως.

<sup>86</sup> *Ibid.*, Introdução. p. 46.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 50c4-5. τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ’ αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 52c2 – c4. ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπέπερ οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο ἐφ’ ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δὲ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι

Por isso mesmo a cópia, aquilo que é gerado a partir do arquétipo eterno, pode ser considerada como aparição, fantasma, como um “simulacro” (*φάντασμα*) do arquétipo, sem nunca alcançar a perfeição do modelo. A cópia, por não ser a partir de si, deve necessariamente existir em algo que seja como um suporte de sua existência. A *χώρα* como que suporta a existência da cópia. As cópias, fantasmas ou simulacros surgem e desaparecem no devir, se não houvesse a *χώρα*, não haveria ligação entre as que desaparecem e as que aparecem, elas vão e vem na *χώρα*, esta garante que neste vai e vem de simulacros algo permaneça<sup>89</sup>. De alguma forma ela localiza a coisa espacialmente, mas é importante frisar que o espaço não é entendido de forma absoluta abstraído da *χώρα*<sup>90</sup>, como se esta existisse num espaço, ela é entendida ao mesmo tempo como uma espécie de suporte para os simulacros e espaço onde estas são. Utilizando uma linguagem aristotélica, como se matéria e espaço fossem identificados. Aqui no *Timeu* não temos os conceitos aristotélicos de matéria e espaço.

Segundo Bárbara Sattler<sup>91</sup>, os elementos básicos, fogo, ar, terra e água, não devem ser entendidos como transformações incessantes uns nos outros sem que algo permaneça. Por isso há algum tipo de permanência que garante um ponto de referência em meio à movimentação incessante daquilo que surge, passa e perece. A permanência da *χώρα* continua quando um ser sensível perece para se transformar em outro, permite o devir sem necessariamente estar no devir. Se trata de uma condição necessária para o mundo sensível.

Antes da ação do Demiurgo, na *χώρα* havia *ἴχνοσ* (vestígios, traços, rastros) de terra, ar, fogo e água, a partir dos quais ele cria o corpo do mundo no processo de modelagem e ordenação do Cosmo. Somente ganham as condições que possuem agora depois de serem configurados pelo Demiurgo através de formas e números.

Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> SATTLER, Bárbara. *A Likely account of Necessity*, p. 168.

<sup>90</sup> SCHAFER, C., *Léxico de Platão*, p. 121.

<sup>91</sup> SATTLER, B., *A Likely account of Necessity*, op, cit., p, 168.

<sup>92</sup> *Timeu*, 53a6 – b4. p. 140. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: (b) ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῶρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα

O traço, pegada, vestígio, *ἵχνος* pode ser entendido como um resíduo ou marcador indicativo da presença daquele de que é um traço,<sup>93</sup> Os rastros são, em seu significado básico, consequência da presença prévia naquilo onde a pegada está da coisa que ali esteve, como quando um caçador segue um animal por suas pegadas. Mas no *Timeu*, os traços não são consequência da uma presença prévia do fogo, ar, terra e água na *χώρα*, esta os traz antes mesmo da formação completa daqueles. Elas indicam de que alguma forma o receptáculo pode ser trabalhado pelo Demiurgo, é possível de ser modelado, e que aquilo que ali está a ser trabalhado traz uma espécie de afinidade com aquilo que depois vai se tornar.

A *χώρα*, antes da ação do Demiurgo, possui certas forças violentas e propriedades não semelhantes nem equilibradas. Como observa Cornford,<sup>94</sup> estas podem agir umas sobre as outras de maneira desordenada causando uma agitação no receptáculo.

A ama do devir, por ficar humedecida e ardente e receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; mas, por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode. Sendo os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro, tal como acontece com as sementes, quando são agitadas e peneiradas por meio de joieiras ou de outros instrumentos usados para a depuração dos cereais; as partes densas e pesadas vão para um lado, enquanto que as esparsas e leves são transportadas e assentam noutro local. Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo receptáculo.<sup>95</sup>

A *χώρα* possui a propriedade de ficar “humedecida e ardente”, é sacudida e movimentada pelos elementos que nela estão (*ἵχνος*). Platão utiliza como metáfora para descrever esta movimentação um objeto chamado *πλόκανον*, (52e5) traduzido acima por Rodolfo Lopes como “joieira.”, ou seja, uma peneira que tem por função

---

αὐτῶν ἅττα, παντάσῃ γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

<sup>93</sup> MOHR, R. D.; SATTler, B., *One book the whole universe. Plato's Timaeus today*, p. 133.

<sup>94</sup> CORNFORD F. M., *Plato's cosmology*, p. 199.

<sup>95</sup> *Timeu*, 52d4 – 53a3. τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθῆναι ὑγραινόμεναι καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέεται (ε) πάσχουσιν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντομένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν: τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ (53) ἀνικνύμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρῆα ἄλλη, τὰ δὲ μαλὰ καὶ κοῦφα εἰς ἕτεραν ἵζει φερόμενα ἔδραν: τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς.

separar o joio do trigo. Segundo Cornford<sup>96</sup> se trata de uma cesta larga em forma de pá, alta numa extremidade e achatada na outra, sustentada por duas alças que saem das bordas laterais. O agricultor, segurando nestas alças, movimenta a peneira de modo tal que faz com que o trigo se separe do joio. Assim como o trigo e o joio se movimentam dentro da peneira, se separando um do outro agrupando o trigo em um só local, assim os elementos se movimentam na *χώρα*.

A imagem é de uma cesta agitada onde os elementos semelhantes se agrupam em um mesmo local. Os traços se agrupam vagamente em um tempo indeterminado, podendo ficar em uma parte humedecida e em outra ardente. O movimento da *χώρα* sem a ordem é como a do cesto, desordenado, ele “treme”, onde os traços dos elementos são direcionados por esta desorganização, se juntam por uma espécie de semelhança, ocasionando o úmido e o ardente, causados de forma errante e cega, sem ordem cósmica.

A *χώρα* também foi interpretada na história do platonismo como sendo uma espécie de matéria indeterminada, por ser um terceiro gênero do que é sempre pressuposto para a existência da cópia, existe inclusive uma provável etimologia latina da palavra “matéria” que remete a origem do termo à expressão grega *μήτηρ* (mãe), utilizada por Platão (50d2).<sup>97</sup>

Esta interpretação material provavelmente é influenciada por uma das críticas feitas por Aristóteles ao livro do *Timeu*. Na *Física*, comentando esta passagem ele afirma:

Portanto, se o lugar é o que imediatamente contém a cada corpo, então seria um certo limite, assim poderia parecer que o lugar é a configuração e a forma de cada corpo, pelas quais são determinadas sua magnitude ou a matéria de sua magnitude, já que a forma é o limite de cada corpo. Assim, deste ponto de vista, o lugar de uma coisa é sua forma. Mas, por outro lado, como o lugar parece ser a extensão da magnitude, é a matéria; pois esta extensão é distinta da magnitude, estando contida e determinada pela forma, como por uma superfície que limita. Tal seria justamente a matéria e o indeterminado, porque quando o limite e as propriedades de uma esfera lhe são retiradas, dela somente resta a matéria. Por este motivo é que Platão diz no *Timeu* que matéria e o espaço são a mesma coisa, pois o participável e o espaço são a mesma coisa – ainda que fale de diferente maneira sobre o ‘participável’ nos chamados ensinamentos não escritos, identificou, pois, o lugar e

<sup>96</sup> CORNFORD. F. M., op. cit. p. 201.

<sup>97</sup> Ibid., p. 217.

o espaço. Todos dizem que o lugar é algo, mas somente ele tentou dizer o que é este algo.<sup>98</sup>

Como observa Taylor<sup>99</sup>, Aristóteles utiliza a palavra *μεταληπτικός*, traduzida aqui por participável, aquilo que pode participar de algo,<sup>100</sup> querendo se referir à *ὑποδοχή* (receptáculo 49a 5) do *Timeu*. Como o *ὑποδοχή* é identificado com a *χώρα* no *Timeu*, Aristóteles, portanto, identifica esta com a *Υλη* (matéria). Mas, parece injustificado que Platão tenha identificado a *Υλη* com a *χώρα*. Se esta fosse entendida pelo menos como matéria inteligível, talvez houvesse uma certa equivalência, mas continuaria sendo totalmente distinto da matéria aristotélica.

Aristóteles, convencido de que o que permanece como substrato nas mudanças só pode ser pensado como matéria projetada em Platão sua própria teoria e terminologia, falseando assim o *Timeu*, pois ali a *ὑποδοχή* parece ser algo independente dos corpos.<sup>101</sup> Segundo Rodolfo Lopes, *Υλη*, como categoria filosófica, é estranha ao pensamento de Platão, pois este termo só começa a ter este sentido filosófico justamente com Aristóteles. Identificar a matéria aristotélica com a *χώρα* platônica seria um anacronismo.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> ARISTÓTELES. *Física*. IV 2. 209b. 1-17. Ahora bien, si el lugar es lo que inmediatamente contiene a cada cuerpo, entonces sería un cierto límite, de manera que podrá parecer que el lugar es la configuración y la forma de cada cuerpo, por las que es determinada su magnitud o la materia de su magnitud, ya que la forma es el límite de cada cuerpo. Así, desde este punto de vista, el lugar de una cosa es su forma. Pero, por otra parte, como el lugar parece ser la extensión de la magnitud, es la materia; pues esta extensión es distinta de la magnitud, estando contenida y determinada por la forma, como por una superficie delimitante. Tal sería justamente la materia y lo indeterminado, porque cuando el límite y las propiedades de una esfera son quitados, no queda de ellas más que su materia. De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa - aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las 1as llamadas Enseñanzas no escritas, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es. (Tradução nossa a partir do espanhol). Texto grego, versão de W. D Ross. Oxford Classical Texts: ὅς περιέχει οὐδὲν πλεον ἢ σέ), εἰ δὴ ἐστὶν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων, πέρασ τι ἂν εἴη, ὥστε δόξειεν ἂν τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή ἐκάστου ὁ τόπος εἶναι, ᾧ ὀρίζεται τὸ μέγεθος καὶ ἡ ὕλη ἢ τοῦ μεγέθους τοῦτο γὰρ ἐκάστου πέρασ. οὕτω μὲν οὖν σκοποῦσιν ὁ τόπος τὸ ἐκάστου εἶδος ἐστὶν ἢ δὲ δοκεῖ ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, ἢ ὕλη, τοῦτο γὰρ ἕτερον τοῦ μεγέθους, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περιεχόμενον ὑπὸ τοῦ εἶδους καὶ ὀρισμένον, οἷον ὑπὸ ἐπιπέδου καὶ πέρατος, ἔστι δὲ τοιοῦτον ἢ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον· ὅταν γὰρ ἀφαιρεθῇ τὸ πέρασ καὶ τὰ πάθη τῆσ σφαίρας, λείπεται οὐδὲν παρὰ τὴν ὕλην. διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ πεταὶ οὐδὲν παρὰ τὴν ὕλην. διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ εταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖσ λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ πεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναι τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστὶν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.

<sup>99</sup> TAYLOR, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, p. 346.

<sup>100</sup> MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*, p. 1514.

<sup>101</sup> TAYLOR, A. E., *op. cit.* p. 347.

<sup>102</sup> *Timeu*, Introdução do tradutor. p. 47.

Como observa Bárbara Sattler<sup>103</sup>, não temos dos pensadores Jônicos anteriores a Platão quase nenhum trabalho elaborado sobre a noção de espaço. Aristóteles, ao problematizar a questão do espaço na Física, cita somente Platão como alguém que antes dele trabalhou o tema; só tem Platão como predecessor neste tópico. Muito se escreveu sobre se a *χώρα* seria uma noção de espaço, de matéria, ou alguma espécie de mistura entre as duas coisas.

A *χώρα* não deve ser identificada absolutamente nem com o espaço e nem com a matéria, nem com a mistura das duas coisas. Apesar de ter características caóticas, também não pode ser identificada com o caos primordial. Platão está falando de algo que escapa às possibilidades normais de raciocínio e expressão; faz um “raciocínio bastardo”, usa nomenclaturas que parecem ora indicar características de espaço, ora da matéria. Está falando de algo necessário para a existência do mundo sensível, ligado à desordem, que escapa, por sua natureza, às possibilidades normais de raciocínio.

Segundo Paul Friedländer<sup>104</sup>, contraposto à razão, às ideias, há qualquer coisa que é responsável pelo fato de que neste mundo as coisas não são jamais idênticas ao modelo eterno. Em termos rigorosamente ontológicos, se trata da contraposição entre o ser e o não ser. As coisas do mundo não são as ideias, nem o não ser, são cópias, estão entre estes dois “extremos” que se contrapõem. Na linguagem do mito da criação no *Timeu* esta contraposição é representada pela razão e pela figura presente na mitologia e já utilizada anteriormente pelos antigos fisiólogos em suas cosmogonias, a *Ἀνάγκη*<sup>105</sup>

## 2.2

### **A *Creatio ex-nihilo* em relação a primeiro capítulo do *Gênesis* e em 2 *Macabeus* 7,28.**

Depois de ter analisado a noção de *χώρα* como elemento pré-existente à ação do Demiurgo no *Timeu*, abordamos a problemática da *creatio ex-nihilo*. Partimos dos textos bíblicos do *Gênesis* e *Macabeus*, pois estes são tradicionalmente

<sup>103</sup> SATTTLER, Bárbara. *A Likely account of Necessity*, op. cit. 159-195.

<sup>104</sup> FRIEDLÄNDER, P., *Platone*, p. 1101.

<sup>105</sup> Friedländer mostra nesta mesma página citada acima como Parmênides dá ao ser o nome de *Ananke* e o faz reinar sobre aquela que seria sua cosmogonia. Que todas as coisas acontecem segundo à Necessidade é uma doutrina atribuída a Heráclito e Anaxágoras por um fragmento de Leocipo. Ainda cita do discurso de Agatão no Banquete 195c, onde diz que a *Ananke* dominava no princípio quando no mundo existia o Caos e que Eros reina na época em que viviam.

utilizados para demonstrar a presença da criação *ex nihilo* de forma explícita na Bíblia. Iremos verificar se ela está ou não realmente ali. Para isso partimos do texto hebraico, pois algumas traduções podem conduzir o leitor a ver no texto a *creatio ex-nihilo* sem que esta esteja ali no texto original. Após este aprofundamento bíblico, partimos para a sistematização feita desta doutrina pelos padres da Igreja nos primeiros séculos do cristianismo e por Agostinho.

São muitos os textos bíblicos que de alguma forma abordam a questão da criação como ação de Deus. Nos concentraremos nos cinco primeiros versículos do primeiro capítulo do *Gênesis*, por serem os mais utilizados por Agostinho ao tratar este tema, e em *II Macabeus* 7,28, tradicionalmente utilizada para demonstrar a presença da criação *ex nihilo* de forma explícita na *Bíblia*.

Partimos do texto hebraico, analisamos a tradução grega chamada *Versão dos LXX* ou *Septuaginta*<sup>106</sup>, por estar na base da versão latina utilizada por Agostinho em seus comentários. Primeiramente citamos os cinco versículos do primeiro capítulo do *Gênesis* em hebraico utilizando a versão *Stuttgartensia*.<sup>107</sup>

Logo após citamos estes mesmos versículos com a pronúncia aproximada escrita com caracteres latinos embaixo de cada palavra hebraica. Estas pronúncias são retiradas do site destinado ao aprendizado do hebraico promovido pelo Ministério das Relações Exteriores de Israel.<sup>108</sup> Abaixo de cada palavra transcrita com caracteres latinos colocamos a transliteração ao português do significado básico da palavra hebraica, não se trata de uma tradução, somente quer indicar o significado básico da raiz de cada palavra, com o objetivo de que o leitor tenha uma noção a que termos na tradução ao português cada expressão hebraica remete. Estas palavras transliteradas são retiradas da versão do *Antigo Testamento Interlinear*

<sup>106</sup> É uma tradução grega do Antigo Testamento hebraico feita, segundo a Carta de Aristeias, no tempo de Ptolomeu Filadelfo II (285-247 a. C.), por judeus que viviam em Alexandria. Segundo a tradição, esta versão teria sido feita por setenta e dois sábios judeus, por isso, ficou conhecida como versão dos Setenta, ou Septuaginta, utilizada principalmente por judeus da diáspora que aos poucos iam perdendo o contato com o hebraico. O núcleo principal das primeiras comunidades cristãs era formado por judeus da diáspora e pagãos convertidos que não tinham acesso ao hebraico, por isso a versão dos LXX foi amplamente utilizada nas primeiras comunidades cristãs. As primeiras traduções da Bíblia feitas ao Latim partiam deste texto. Cf. Introdução desta versão citada na bibliografia, p. LXXX – LXXXII.

<sup>107</sup> *Bíblia hebraica Stuttgartensia*. 5 ed. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2007.

<sup>108</sup> HEBRAICO.TOP. Provedor oficial de educação. Ministério da Educação de Israel e Ministério das relações Exteriores de Israel. Disponível em: <<http://www.hebraico.top>> Acesso em: 11 out. 2019.

*Hebraico-Português*<sup>109</sup> Depois de citar este texto com as pronúncias e significados básicos, colocamos a tradução do texto ao português da *Bíblia de Jerusalém*.<sup>110</sup> Logo após comentamos o texto contextualizando onde e quando foi escrito, utilizando a mitologia do *Enuma Elish* por este fazer parte do contexto no qual estes versículos foram elaborados, com o objetivo de mostrar quais eram os objetivos do autor sagrado, quais eram as questões que ele queria abordar ao elaborar o relato. Estas questões têm relação com este mito.

Texto original:

- (1) בְּרֵאשִׁית, בָּרָא אֱלֹהִים, אֶת הַשָּׁמַיִם, וְאֶת הָאָרֶץ  
 (2) וְהָאֲרֶץ, הָיְתָה תְהוֹ וְבְהוּ, וְהַחֹשֶׁךְ, עַל-פְּנֵי תְהוֹם; וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם  
 (3) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יְהִי אוֹר; וַיְהִי-אוֹר  
 (4) וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאוֹר, כִּי-טוֹב; וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים, בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ  
 (5) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם, וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה; וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר, יוֹם אֶחָד

Texto com pronúncia e significado básico das raízes das palavras:

בְּרֵאשִׁית	אֶת הַשָּׁמַיִם,	אֱלֹהִים,	בָּרָא	אֱלֹהִים	בְּרֵאשִׁית
hâ'ârets	ve'êth	'êth hashâmayim	elohiym bârâ'	berê'shiyth	
a terra.	e	os céus	Deus	criou	Em início (1)
וְהָאֲרֶץ,	וְבְהוּ	תְהוֹ	הָיְתָה,	וְהַחֹשֶׁךְ	
vehâ'ârets	vâbhohu	tohu	hâyethâh	vehâ'ârets	
E a terra (2)	e vacuidade;	informidade	era		
עַל-פְּנֵי	וְרוּחַ	תְהוֹם	אֱלֹהִים	עַל-פְּנֵי	
al-penêy	veruach	thedom		al-penêy	
sobre as faces de	O espírito de	abismo;			
מְרַחֶפֶת	הַמַּיִם	עַל-פְּנֵי	מְרַחֶפֶת	מְרַחֶפֶת	
merachepheth	hammâyim	`al-penêy	merachepheth	merachepheth	
o que pairava	as águas.	sobre as faces de			
וַיֹּאמֶר	אוֹר	יְהִי,	אֱלֹהִים	וַיֹּאמֶר	
vayyo'mer	'or	yehiy	'elohiym	vayyo'mer	
E disse (3)	luz	que haja	Deus:		
וַיִּבְרָא	כִּי-טוֹב,	אֶת-הָאוֹר	אֱלֹהִים	וַיִּבְרָא	
vayyar'	kiy-tho	'eth-hâ'or	'elohiym	vayyar'	
E viu (4)	que boa.	a luz	Deus		
וַיַּבְדֵּל	וּבֵין	הָאוֹר	אֱלֹהִים	וַיַּבְדֵּל	

<sup>109</sup> *Antigo Testamento Interlinear hebraico-português*. Pentateuco. v I. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2012.

<sup>110</sup> *Bíblia de Jerusalém*. 1 ed. 13 reimpressão. São Paulo: Paulus. 2019.

hachoshekh	ubhêyn	hâ'or	bêyn	'elohiym	vayyabhdêl	
a escuridão.	e entre	a luz	entre	Deus	E fez separação	
לַיְלָה	קָרָא	וְלַחֹשֶׁךְ,	יּוֹם	לְאוֹר	אֱלֹהִים	וַיִּקְרָא;
lâyelâh	qârâ'	velachoshekh	yom	lâ'or	'elohiym	vayyiqrâ"
noite.	chamou	e à escuridão	dia	à luz	Deus	E chamou (5)
	אָחַד	יּוֹם,	וַיְהִי-בֹקֶר		וַיְהִי-עֶרֶב.	
	'echâdh	yom	vayhiy-bhoqer		vayhiy-`erebh	
	um.	dia	e houve amanhecer		E houve entardecer	

#### Tradução da Bíblia de Jerusalém:

No princípio, Deus criou o céu e a terra. (2) Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. (3) Deus disse: haja luz, e houve luz. (4) Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. (5) Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia.<sup>111</sup>

O livro do *Gênesis* é o primeiro de uma compilação de cinco livros conhecida como Pentateuco, formado pelo livro do *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*. São livros de diversos períodos e tradições, sua edição final é do século VI a C.<sup>112</sup> Sobre sua composição, a hipótese atualmente mais aceita entre os biblistas é a chamada *hipótese documentária*, apresentada pela primeira vez por Julius Wellhausen, em sua famosa obra “*Prolegomena to the history of Israel*” de 1885.<sup>113</sup> Segundo esta hipótese, o *Pentateuco*, formado pelos cinco primeiros livros do Antigo Testamento, teria sido composto no período da Construção do segundo Templo, corresponde ao período em que o Templo foi reconstruído após o Exílio da Babilônia, a partir do ano 538 a.C. O texto teria sido composto tendo como base 4 grupos de tradições que se distinguem basicamente pela forma como Deus é nomeado no texto.<sup>114</sup>

Uma delas teria sido a *Javista* (J) que sempre utiliza o nome *YHWH* (יהוה) para Deus; geralmente esta tradição é tida como sendo específica do território de Judá. Outra seria a *Eloista* (E), que emprega sempre o termo *Elohin* (אֱלֹהִים) para designar a Deus, esta tradição tem como origem o território de Israel, o Reino do Norte. A terceira tradição é a *Sacerdotal*, (P), formada por textos que se originaram

<sup>111</sup> *Gênesis*, 1. 1-5.

<sup>112</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 60.

<sup>113</sup> WELLHAUSEN, J. *Prolegomena to the history of Israel*, Cambridge: Cambridge University Press. 2014.

<sup>114</sup> CASSUTO, U., *The Documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch*, p. 6.

dos círculos sacerdotais do exílio babilônico; esta tradição também se abstém de utilizar o nome Javé. A quarta é a chamada *Deuteronomista* (D), formada principalmente pelo livro do *Deuterônomo*, que tem como ponto de referência a reforma de Josias (622 a.C.) e possui um desenvolvimento característico do tema da Lei. Estas várias tradições orais e escritas servem de base para redação de todo o texto do *Pentateuco*.

Com o passar dos anos esta teoria foi melhorada e modificada por diversos biblistas, mas somente em detalhes. De modo geral, ela continua sendo bem aceita entre os estudiosos. A crítica concorda que o *Gênesis* e o *Deuterônomo* ingressam de modo definitivo na lista destes 5 livros no período do Exílio do Reino de Judá à Babilônia<sup>115</sup> sob Nabucodossor, que vai desde a queda de Jerusalém em 587 até o Edito de Ciro em 538 a.C.<sup>116</sup>. Ou seja, são os últimos a entrar na lista do Pentateuco.

Pela teologia que apresenta e pelas características do texto, geralmente os estudiosos são unânimes ao afirmar que este fragmento de *Gênesis* 1,1 a 2,4 pertence à tradição *Sacerdotal* (P), sendo composto, portanto, no período do exílio na Mesopotâmia. Segundo Gilles Drolet<sup>117</sup>, o círculo sacerdotal compôs este primeiro capítulo do *Gênesis* por volta do ano 550.

Portanto, o texto é escrito tendo como contexto, por causa do Exílio, os mitos da criação mesopotâmicos, comuns na Babilônia e se tornam conhecidos por praticamente todos os judeus. Os autores do círculo sacerdotal querem dar uma resposta, com esta narrativa, desde a tradição e teologia judaicas, aos mitos de criação e cosmogonias mesopotâmicas que circulavam também entre os judeus e que, de alguma forma, não eram de acordo com as crenças judaicas.

Dentre os mitos de criação mesopotâmicos, o que mais se assemelha ao primeiro capítulo do *Gênesis* é o relato de *Enuma Elish*. Este mito babilônico da criação ficou conhecido através das obras de George Smith<sup>118</sup> e Leonard Willian King.<sup>119</sup> Lambert, em 1966, utilizando sete tábuas de argila com escritos cuneiformes já traduzidas ao inglês por Georg Smith e coletando materiais inéditos no Museu Britânico e em outros lugares, realizou uma edição com a versão original

<sup>115</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 52.

<sup>116</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Quadro cronológico. p. 2176.

<sup>117</sup> DROLET, G., *Compreender o Antigo Testamento*, p. 39.

<sup>118</sup> SMITH, George. *The chaldean account of Gênesis*.

<sup>119</sup> KING, Leonard Willian. *The Seven Tablets of creation*.

cuneiforme do texto, com traduções ao inglês.<sup>120</sup> Esta é a edição mais completa que reúne todo material arqueológico atualmente existente, que são sete tábuas de argila, principal fonte para a reconstituição da cosmogonia do *Enuma Elish* e das traduções feitas atualmente.<sup>121</sup>

O título foi dado de acordo com as duas primeiras palavras que aparecem no relato “*Enuma elish*”, que significa “quando no alto,” narra como o deus *Marduk* se tornou o mais poderoso de todo o panteão mesopotâmico. O texto geralmente é situado entre 2000 e 1594 a.C. O poema é composto por sete tábuas, que oscilam entre 129 versos na tábua 2 e 167 na tábua 6. Se trata de uma teogonia onde se narra a origem de tudo.<sup>122</sup>

Trabalhamos neste capítulo somente os 5 primeiros versículos do primeiro capítulo do *Gênesis*; mas, para que haja mais clareza sobre o paralelo entre o *Enuma Elish* e o texto bíblico mostramos em linhas gerais todo primeiro capítulo e os principais paralelos no mito do *Enuma Elish*.<sup>123</sup>

*Gênesis*

*Enuma Elish*

1,1. No princípio criou Deus o céu e a terra.	Quando no alto do céu ainda não tinha sido nomeado, e abaixo a terra não tinha nome
Caos	Caos inicial anterior aos deuses e de onde eles têm sua origem
1,2. O caos é escuridão e aquoso.	Caos aquoso
1,2. Tehon, abismo não personificado	Dois princípios: Apsú e Tiamat personificação das águas doces e salgadas respectivamente.
1,2 e um sopro (espírito) de Deus agitava a superfície das águas	Teogonia, criação de vários deuses.
1,3. Deus disse: haja luz, e houve luz. Mediante a palavra Deus cria a luz e a separa das trevas.	Marduk ensaia a eficácia de sua palavra e faz desaparecer e aparecer um vestido.
	Combate entre Marduk (a ordem) e Tiamat (o caos)
1,6 Deus cria o firmamento (céu) e separa as águas superiores das inferiores.	Marduk cria o céu de uma das metades de Tiamat.
1,7 o firmamento suporta as águas superiores	O céu é uma abóbada sólida que sustenta o oceano celeste.
1,9 as águas inferiores se juntam em um só lugar, fazendo aparecer a terra.	Marduk coloca nos céus elementos atmosféricos e estabeleceu a terra, nascimento do Eufrates e do Tigre.

<sup>120</sup> LAMBERT, W. G. *Babylonian creation myths*. Enuma Elish.. Indiana: Eisenbrauns. 2013.

<sup>121</sup> TALON, PH., *The standard Babylonian creation myth*, p. IX.

<sup>122</sup> PEINADO, F. L.; CORDERO, M.G., *Poema babilónico de la creación*. p. 20.

<sup>123</sup> Ibid., p. 76 – 78. Esta tabela comparativa foi feita pela primeira vez por J. Le Guen, em 1925, citada em espanhol nestas páginas indicadas por Federico Lara Peinado. seguimos em linhas gerais a tradução de Peinado.

1,14-19 Deus cria os luminares o sol e a lua para separar o dia da noite servir de sinal para as estações, dias e anos. Cria também as estrelas.	Marduk cria a lua para determinar os dias e as estações dos deuses, as estrelas, três constelações para cada mês, determinou os dias do ano, Nebiru. Criou também o Sol (Samas). Separação da noite e do dia.
1,11-13 Deus cria as plantas	Markud é o criador da sementeira, dos cereais e das plantas.
1,20-25 Deus cria os animais marinhos e os pássaros. Depois os animais terrestres	Marduk cria os animais e as plantas.
1,22-23 Deus os abençoa e ordena que se multipliquem	
1,26-28 Façamos o homem	Marduk falando a Ea: vou criar um homem.
1,28-31. Enchei a terra e dominai-a, comei de todos os frutos	O homem está a servirão e prestarão culto aos deuses. Que os povos se recordem e louvem os cinquenta nomes de Marduk

Os cinco primeiros versículos do primeiro capítulo do *Gênesis*, como foi visto, também possui paralelos com a narrativa mesopotâmica:

No princípio, Deus criou o céu e a terra. (2) Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. (3) Deus disse: haja luz, e houve luz. (4) Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. (5) Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia.	Quando no alto do céu ainda não havia sido nomeado e abaixo a terra firme não tinha sido mencionada por seu nome, do abismo (Apsú), seu progenitor, e da tumultuosa Tiamat, a mãe de todos, as águas se misturaram num só conjunto. Ainda não tinham sido fixados os juncais nem os pântanos tinham sido vistos. Quando os deuses ainda não tinham sido criados, nem nenhum nome tinha sido pronunciado, nem nenhum destino tinha sido fixado, os deuses foram criados dentro deles.
---	--

Segundo Roland E Murphy<sup>124</sup>, os escritores deste relato produziram uma narrativa que é uma versão judaica de uma cosmogonia mesopotâmica. O Antigo Oriente se destacava por uma tolerância muito grande em relação às várias versões de um mesmo mito, narrativa ou evento. Inclusive os autores bíblicos tinham tolerância em relação a distintas versões de um mesmo evento dentro do próprio texto bíblico por eles composto, como por exemplo as narrativas do livro do *Êxodo*,

<sup>124</sup>BROWN, R; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 60.

que se difere em muitos aspectos e versões aos relatos do mesmo evento na poesia de muitos salmos. Assim *Gênesis* 1 é uma explicação filosófica e teológica, através de uma narrativa, sobre as origens do mundo e do homem. Agora analisamos, uma por uma das principais palavras e expressões que se relacionam com a temática do capítulo

O primeiro ponto de se destacar são as seguintes palavras: “No princípio” (בְּרֵאשִׁית) (berê’shiyth)<sup>125</sup>. A maioria das traduções bíblicas que temos nas línguas neolatinas, tanto em traduções de origem católicas como protestantes, traduzem esta primeira palavra do livro do *Gênesis* como traduz a *Bíblia de Jerusalém* que citamos: “no princípio”. A própria *Bíblia de Jerusalém* traz uma nota onde mostra outras possíveis traduções desta expressão: “No princípio, quando Deus criou, ou quando Deus começou a criar.” Gramaticalmente, estas duas versões citadas são possíveis. A nota esclarece que a tradução adotada pelos tradutores, “no princípio,” sem colocar no texto a ideia do “quando”, segue “as antigas versões e respeita melhor a coerência do texto.”<sup>126</sup>

Segundo E Murphy<sup>127</sup>, a expressão “no princípio” tem sido tradicional desde o século III a.C. quando a *Versão dos LXX* traduziu a expressão hebraica ao grego da seguinte forma: *ἐν ἀρχῇ*<sup>128</sup>. Mas, sintaticamente falando, desde o hebraico, esta expressão não pode ser traduzida desta maneira. A maioria das traduções que temos atualmente seguem a *Septuaginta*. Assim, uma tradução mais correta seria: “Quando Deus começou a criar.”<sup>129</sup> Sendo assim, o sentido seria o mesmo presente no início da narrativa do *Enuma Elish*: “quando no alto do céu...” Se trata de uma forma comum com que as cosmogonias vétero-orientais começavam suas narrativas.

Como demonstra Gary Anderson<sup>130</sup>, a *Septuaginta* adota uma tradução onde “no princípio” se torna uma sentença independente, um primeiro ato de criação: “No princípio Deus criou o céu e a terra.” A natureza caótica do que segue: “Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo” vem depois do primeiro ato criativo de Deus. Assim, Deus teria, neste primeiro ato criativo, feito o céu e a terra

<sup>125</sup> *Gênesis*, 1,1.

<sup>126</sup> *Bíblia de Jerusalém*. nota b. p. 33.

<sup>127</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento. p. 63.

<sup>128</sup> *Septuaginta, Gênesis*, 1,1.

<sup>129</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., op. cit., p. 63.

<sup>130</sup> ANDERSON, G. A., *Creation ex nihilo*, p. 17.

com o “caos.” Esta tradução favorece a interpretação de que neste primeiro ato criativo Deus teria tirado o céu e a terra, com o caos primordial, a partir do nada. Porém, no hebraico, (בְּרֵאשִׁית - *berê'shiyth*) não é uma sentença independente, mas subordinada temporal, possui a ideia de um “quando” subordinado ao que vem depois.

Por isso mesmo E Murphy propõe a seguinte tradução para os três primeiros versículos: “Quando Deus começou a criar o céu e a terra, a terra estando sem forma e vazia, trevas cobrindo o abismo, um sopro de Deus agitando a superfície das águas – Deus disse: haja luz, e houve luz.”<sup>131</sup> Esta tradução está de acordo com a mais recente tradução dos três primeiros capítulos do *Gênesis* da *New Jewish Publication Society Translation (NJPS)* e da *New American Bible Revised (NABR)*.<sup>132</sup>

Portanto, neste versículo, não temos uma afirmação bíblica da *Creatio ex nihilo*; esta problemática está totalmente ausente do texto que não quer abordar este assunto, está afirmando que quando Deus começa a criar, a terra estava em uma situação caótica; não trata da questão de onde teria saído a “matéria prima” com a qual Deus trabalha. Na narrativa é pressuposto que aquilo com o qual ele trabalha simplesmente está ali.

Ainda neste mesmo versículo encontramos as palavras “criou Deus” (בָּרָא אֱלֹהִים) (*bârâ elohiyim*).<sup>133</sup> Segundo Walter Brueggemann<sup>134</sup>, o termo *bârâ* (בָּרָא) na *Bíblia* é o mais majestoso para indicar a ação de Deus como criador, um verbo que na *Bíblia* somente tem como sujeito a Deus, se trata de algo que só Deus faz. A imagem é de um soberano sentado em seu trono, que de forma majestosa, causa a criação por decretos expressos por sua boca, as coisas são feitas no momento em que o soberano as ordena, as expressa.

Aquilo que o rei diz, deve ser feito por seus servos no momento em que ele o diz. Entre os significados deste verbo está: “criar, produzir, fazer, fundar, formar, plasmar, tem como sinônimo o verbo אָשָׂה (*'asoh*), que significa “fazer, realizar.”<sup>135</sup> Em *Isaiás 37,16* se utiliza o verbo אָשָׂה (*'asoh*) como sinônimo de בָּרָא (*bârâ*): “Ó Iahweh dos Exércitos, Deus de Israel, que te assentas sobre os querubins, tu és o

<sup>131</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento. p. 63.

<sup>132</sup> ANDERSON, G. A., *Creation ex nihilo*, p. 65.

<sup>133</sup> *Gênesis*, 1,1.

<sup>134</sup> BRUEGGEMANN, W., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 214.

<sup>135</sup> SCHOKEL, L. A., *Dizionario di ebraico biblico*, p. 128.

único Deus de todos os reinos da terra, tu criaste (עשית *asyta*, verbo conjugado) os céus e a terra.”<sup>136</sup>

Como observa Brueggemann<sup>137</sup>, o verbo עָשָׂה (*'asoh*) designa a imagem de um oleiro modelando a argila, trabalhando sobre uma matéria existente, em um esforço artístico, os céus e a terra são apresentados como resultado de seu trabalho. Deus cria, gera, molda, plasma, produz pelo poder de sua palavra o céu e a terra, dizendo majestosamente. Este é o sentido da expressão *bârâ* (בָּרָא).

Já no segundo versículo temos as palavras “Ora, a terra estava vazia (תָּהוּ) e vaga (וָבְהוּ) (tohu e vâbhohu)”<sup>138</sup>. Segundo E Murphy<sup>139</sup>, a primeira palavra *tohu*, ocorre vinte vezes no Antigo Testamento, já a segunda, *vâbhohu* ocorre somente três vezes, sempre com *Tuhu*, formando uma figura de retórica onde se utilizam dois substantivos coordenados para transmitir uma mesma ideia: assim “vazia e vaga” se refere ao mesmo estado “caótico, informe” daquilo que está antes do surgimento da luz. É provável que *Tohu* corresponda, etimologicamente, a *Thehom* (תְּהוֹם), que significa “abismo”.

De acordo com Schokel em seu dicionário<sup>140</sup>, a expressão *Thehom* (תְּהוֹם), traduzido aqui por abismo, pode significar também precipício, oceano, veias, fonte. Segundo ele os judeus herdaram da cultura mesopotâmica, presente na narrativa do *Enuma Elish*, a distinção entre dois oceanos: um de águas doces, subterrâneo, que através das veias da terra aparece nas fontes, rios e lagos (*Apsu*) e um outro de águas salgadas, rebelde e violento (*Tiamat*). *Thehom* pode assim se referir a qualquer um destes dois oceanos, na maioria das vezes o contexto faz o leitor distinguir a qual dos dois o termo se refere.

Se *Tohu*, corresponde etimologicamente a *thehom*, então se sugere que a terra, vaga e vazia, era totalmente coberta por águas.<sup>141</sup> Assim a expressão *Tohu e vâbhohu* descreve que as águas caóticas abrangem toda a terra<sup>142</sup>; a palavra de Deus ainda não começou a agir criando. Temos um caos aquoso, parecido ao caos

<sup>136</sup> Isaías, 37,16.

<sup>137</sup> BRUEGGEMANN, W., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 215.

<sup>138</sup> Gênesis 1,2.

<sup>139</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento p. 63.

<sup>140</sup> SCHOKEL, L. A., op. cit., p. 891.

<sup>141</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 63.

<sup>142</sup> ANDERSON, G., *Creation ex nihilo*, p. 65.

relatado no *Enuma Elish* antes da ordenação desde por *Marduk*: “do abismo (*Apsú*), seu progenitor, e da tumultuosa *Tiamat*, a mãe de todos, as águas se misturaram num só conjunto.”<sup>143</sup> Assim, a terra *tohu* e *vâbhohu* e o abismo *Thehom* se referem ao mesmo elemento caótico aquoso. Assim as águas no relato do *Gênesis* 1 correspondem, no relato do *Enuma Elish*, à *Apsú* e *Tiamat*.

A seguir o texto afirma que trevas (𐎧𐎫𐎷𐎵) *vechoshekh* cobriam o abismo. (𐎧𐎫𐎷𐎵) *Thehom*. Segundo Clifford, dois elementos caóticos obstruem o surgimento do Cosmo: o abismo aquoso e a noite, trevas contínuas. A Noite é então ordenada no primeiro dia com o surgimento da luz, e o abismo aquoso no segundo e terceiro dias com a separação das águas e dos mares.<sup>144</sup>

Como continuidade do segundo versículo temos: “E um sopro de Deus (𐎧𐎫𐎷𐎵) (*ruach*) agitava (𐎧𐎫𐎷𐎵) (*merachepheh*) a superfície das águas. (𐎧𐎫𐎷𐎵) (*hammâyim*)”<sup>145</sup> O termo hebraico *ruach* (𐎧𐎫𐎷𐎵) significa “vento, furacão, rajada, brisa, ar, respiração, sopro, sopro vital; designa também o âmbito do espírito, da consciência e da interioridade”<sup>146</sup> No texto do *Gênesis* tem o significado básico de “vento.”<sup>147</sup> Aqui um “vento de Deus” “agita, paira sobre, voa”<sup>148</sup> (*merachepheh*) as águas tumultuosas.

No relato do *Enuma Elish*, *Marduk* os utiliza os sete ventos na batalha contra *Tiamat*:

Com uma chama brilhante encheu seu corpo, fez uma rede para com ela capturar *Tiamat*, fez parar os quatro ventos para que nada dela pudesse escapar, o vento do sul, o vento do norte, o vento do leste e o vento do oeste; aproximou junto de si, ao seu lado, a rede, presente de seu pai Anu; criou os maus ventos: o furacão, a tempestade, o vento quádruplo, o vento sêxtuplo, o ciclone, o vento sem rival. Solto os ventos que havia criado, os sete, para remover o interior de *Tiamat*, avançaram atrás dela. Então o senhor suscitou a tormenta diluvial, sua arma poderosa.<sup>149</sup>

<sup>143</sup> PEINADO, F. L.; CORDERO, M.G., *Poema babilónico de la creación*, p. 20

<sup>144</sup> *Gênesis* 1, 6-10. Deus disse: “haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas”, e assim se fez. Deus fez o firmamento, que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento, e Deus chamou ao firmamento “céu”. Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia. Deus disse: “Que as águas que estão sob o céu se reúnam num só lugar e que apareça o continente”, e assim se fez. Deus chamou ao continente “terra” e à massa das águas “mares”, e Deus viu que isso era bom.

<sup>145</sup> *Gênesis* 1,2.

<sup>146</sup> SCHOKEL, L. A., *Dizionario di ebraico biblico*, p. 775.

<sup>147</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R. op. cit., p. 63.

<sup>148</sup> SCHOKEL, L. A., *Dizionario di ebraico biblico*, p. 783.

<sup>149</sup> PEINADO, F. L.; CORDERO, M.G., *Poema babilónico de la creación*. p115. Tabla IV, 40. Com una llama brillante llenó su cuerpo, hizo una red para atrapar en ella *Tiamat*, hizo detener-se a los

Os ventos na mitologia mesopotâmica eram vistos como companheiros de guerra, no *Enuma Elish* servem para vencer a *Tiamat*. Já no texto bíblico, como demonstra Clifford<sup>150</sup>, o vento pairando, agitando as superfícies das águas significam que o caos jamais esteve fora do controle de Deus. No texto bíblico o processo de ordenação não se faz através de uma batalha, as forças caóticas estão sob o total controle de Deus, não são destruídas, fazem parte daquilo que depois será visto como sendo bom por parte de Deus.

O terceiro versículo é formado pelas seguintes palavras: “Deus disse (וַיֹּאמֶר) (*vayyo ’mer*) : haja luz (אֹר) (*’or*), e houve luz.”<sup>151</sup> A luz é a primeira coisa criada, os versículos anteriores mostram o estado caótico em que se encontravam as coisas antes do surgimento da luz. A criação como ordenação do caos surge a partir do poder da palavra de Deus. (וַיֹּאמֶר) *vayyo ’mer* é o verbo que tem sua raiz em (אָמַר) *amar*, significa basicamente “palavra, discurso, conselho, razões, argumentos, ordens, decretos, máximas, sentenças, oráculos.”<sup>152</sup> Se trata de um dizer ordenando, decretando, emitindo uma sentença. Como observa Gilles Drolet<sup>153</sup>, a criação corresponde à vontade de Deus, Deus diz e o que ele quer necessariamente acontece, o autor mostra a criação tal como Deus a quis.

No *Enuma Elish*, quando *Marduk* é elevado ao trono, colocam à frente dele um vestido para demonstrarem o poder de sua palavra:

Colocaram no meio deles um vestido, e dirigiram a Marduk, o primogênito entre eles, a palavra: “Senhor, teu destino é o primeiro entre os deuses! Decide arruinar ou criar, fale e assim será: abre a boca, e o vestido desaparecerá, fale novamente, e o vestido voltará intacto!” Com efeito, falou com sua boca e o vestido desapareceu, falou de novo, e o vestido ficou restaurado. Quando os deuses, seus pais, viram a eficácia de sua palavra, se alegraram e renderam homenagem: “Marduk é rei!”<sup>154</sup>

---

cuatro vientos para que nada de ella pudiera escapar: el viento sur, el viento del norte, el viento del este y el de oeste; acercó a su lado la red, regalo de su padre Anu; (45) creó los malos vientos. El huracan, la tempestad, el viento cruádruple, el viento séxtuple, el ciclón, el viento sin rival. Soltó los vientos que había creado. Los siete, para remover lo interior de Tiamat avanzaron detrás de ella. Entonces el señor suscitó la tormenta diluvial, su arma poderosa. (Tradução nossa)

<sup>150</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 64.

<sup>151</sup> *Gênesis*, 1,3.

<sup>152</sup> SCHOKEL, L. A., *Dizionario di ebraico biblico*, p. 60.

<sup>153</sup> DROLET, G., *Compreender o Antigo Testamento*, p. 57.

<sup>154</sup> PEINADO, F. L.; CORDERO, M.G., *Poema babilónico de la creación*. p. 114. Tabla IV 20-25. Colocaron en medio de ellos un vestido, y dirigieron a Marduk el promogênito de ellos la palabra: ¡Senor, tu destino es el primero entre los deuses! Decide arruinar o crear, habla e así será: Abre la boca, y el vestido desaparecerá; habla de nuevo, y el vestido se volverá intacto! (En efecto), habló con su boca, y el vestido desapareció, habló de nuevo, y el vestido quedó restaurado. Cuando los

Deus viu que a luz era boa, e Deus separou (וַיַּבְדֵּל) *vayyabhdêl* a luz e as trevas.

Deus viu que a luz era boa, esta expressão será repetida seis vezes, uma vez em cada dia da criação, até atingir seu clímax quando é pronunciada pela sétima vez no sétimo dia: “E Deus viu tudo o que havia feito: e era muito bom”<sup>155</sup> Se trata de uma declaração divina de que toda a criação é boa. Deus está no controle de tudo, a existência do caos não faz com que a criação como ordenação deixe de ser boa, não há luta, ansiedade e risco contra o caos.<sup>156</sup>

A ação ordenadora de Deus se manifesta com o verbo (וַיַּבְדֵּל) *vayyabhdêl*, do verbo (בָּדַל) *badal*, que significa “separar, colocar à parte, segregar, excluir, escolher, distinguir, destacar.”<sup>157</sup> Deus não destrói as trevas, a escuridão, o caos, ele a separa da luz, à relega a um lado. Nesta distinção ela faz parte do mundo ordenado e harmônico. As trevas não oferecem nenhuma resistência à luz ou à ação de separação realizada por Deus.

Já quinto versículo encontramos as seguintes palavras: “Deus chamou (וַיִּקְרָא) (*vayyiqrâ*) à luz “dia” (יּוֹם) (*yom*) e às trevas “noite”. (לַיְלָלָה) (*lâyêlâh*)”<sup>158</sup>

A expressão (וַיִּקְרָא) *vayyiqrâ*, do verbo (קָרָא) *qara*, que tem uma amplitude muito grande de significados. “chamar, avisar, advertir, convocar, impor um nome, denominar, pronunciar, ler, anunciar, promulgar, notificar, publicar, divulgar, informar, gritar, invocar”<sup>159</sup> Nomear é uma demonstração de poder sobre aquilo que é nomeado<sup>160</sup>, quem nomeia, tem autoridade sobre o nomeado. Ao dar o nome de “noite” as trevas, ele demonstra total poder sobre elas.

Como se pode perceber no começo do relato do *Enuma Elish*, o estado caótico primordial é caracterizado por um estado em que nada havia sido nomeado: “Quando no alto do céu ainda não tinha sido nomeado, e abaixo a terra não tinha nome”<sup>161</sup> À ausência de nomes corresponde a ausência de ordem, de comando, de

---

deuses, sus padres, vieron la eficacia de su palabra, se alegraron y rindieron homenaje: ¡Marduk es rey! (Tradução nossa)

<sup>155</sup> *Gênesis* 1,31.

<sup>156</sup> BRUEGGMANN, W., *Teologia do Antigo Testamento*. p. 223.

<sup>157</sup> SCHOKEL, L. A., *Dizionario di ebraico biblico*, p 91.

<sup>158</sup> *Gênesis*, 1.5.

<sup>159</sup> SCHOKEL, L. A., *Dizionario di ebraico biblico*. p 747.

<sup>160</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 64.

<sup>161</sup> PEINADO, F. L.; CORDERO, M.G., *Poema babilónico de la creación*. p. 91. Tabla I, 1. Cuando em lo alto em cielo aún no habia sido nombrado y abajo la tierra firme no habia sido mencionada por su nombre. (Tradução nossa).

autoridade. O nomear por parte de Deus é um ato majestático de ordenação do estado caótico pela força da autoridade.

No segundo capítulo do *Gênesis*, uma autoridade sobre a criação é dada a Adão quando a este é concedida a faculdade de dar nome às feras selvagens e aves feitas por Deus: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria”<sup>162</sup> O ato de nomear faz parte do processo de ordenação feito pela autoridade de Deus.

No primeiro Capítulo do livro do *Gênesis* a criação é feita em seis dias seguindo o seguinte esquema:<sup>163</sup>

Versículos 1-2: A face das águas e as trevas.

1º dia: 3-5. luz. (dia e noite)

2º dia: 6-8. Separação das águas.

3º dia: 9-13. Terra seca (a terra, oceanos) e as plantas.

4º dia: 14-19. Luzeiros no firmamento.

5º dia: 20-23. Peixes e aves.

6º dia: 24-31. Animais e criação do ser humano.

7º dia: 2,1-4. Deus descansa.

Como observa Clifford<sup>164</sup>, nas enumerações semíticas ocidentais o sétimo lugar frequentemente representa o clímax de um processo. No relato o sábado, descanso de Deus é o clímax da história, da criação. No relato que estamos analisando o dia começa com o surgimento da luz e a noite retorna. Os dias da criação seguem o calendário judaico de festas. Os dias festivos sempre começavam no pôr do Sol do dia anterior, depois da tarde. Por isso aqui se diz: “houve tarde e houve manhã, primeiro dia”.

Segundo Gilles Drolet,<sup>165</sup> o autor bíblico aplica a Deus o modelo humano de organização do trabalho distribuído em uma semana. Como o texto provavelmente foi escrito durante no Exílio no território da Mesopotâmia, para preservar os costumes judaicos durante o exílio para manter o povo com uma identidade própria, quer se reforçar os costumes, principalmente, neste caso, o

<sup>162</sup> *Gênesis*, 2,19.

<sup>163</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R. op. cit., p. 63.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>165</sup> DROLET, G., *Compreender o Antigo Testamento*, p. 56.

descanso sabático, mostrando que o próprio Deus descansa no sábado. O texto quer dizer que tudo aquilo que foi feito por Deus, a criação, é boa; o céu, a terra, os astros, os animais, a ordem que reina na natureza com a sucessão dos dias, estações e anos, a existência de tudo isso evoca um Deus criador que também é bom.

Para aqueles que estavam na experiência Exílio, o autor quer mostrar que há um mundo no qual se pode confiar; o autor quer mostrar “por contraste”, como afirma Brueggemann,<sup>166</sup> um mundo bem ordenado, plenamente confiável, como contraponto ao mundo caótico, cheio de riscos, sofrimentos e ansiedade que viviam no exílio. Deus por sua palavra pode ordenar o caos no qual se encontram, tudo está sob seu controle, nada foge ao seu domínio, nem mesmo o caos, nem mesmo o mal que experimentam. Se trata de um relato feito para dar esperança a um povo que passa por um sofrimento.

Assim como afirma este mesmo autor, o primeiro capítulo do *Gênesis* pode até permitir uma interpretação onde esteja presente a criação *ex-nihilo*, no sentido em que as reivindicações de soberania de Deus sobre a criação não excluiriam, necessariamente, esta interpretação, mas, estritamente falando, esta não é uma exigência do texto.

No texto a ação criadora de Deus é vista como um formar, modelar e governar, sustentando o mundo criado a partir de uma “matéria caótica” pressuposta como já presente. A especulação sobre as origens desta matéria caótica é totalmente ausente ao texto, não fazia parte das problemáticas que o autor do texto quer abordar quando este é escrito. A fé de Israel é a fé de um povo que está em meio às coisas que o rodeiam, como a matéria pré-existente, e, a estas realidades, o povo deve responder em sua vida prática.<sup>167</sup>

### 2.3

#### **2 Macabeus 7,27-29 e a doutrina da *Creatio ex-nihilo*.**

É comum entre alguns biblistas afirmar que a criação *ex-nihilo* só aparece com clareza no Antigo Testamento no livro segundo dos *Macabeus*, um livro considerado tardio na história de Israel. Assim como acontece com *Gênesis* 1, todas

---

<sup>166</sup> BRUEGGMANN, W., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 223

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 230.

as outras passagens bíblicas geralmente utilizadas para defender a criação partir do nada, permitem tal leitura, mas não a exigem.<sup>168</sup>

Os dois *Livros dos Macabeus* narram a história de Judas Macabeu, terceiro filho de Matatias, que começou e liderou uma revolta dos judeus contra o rei selêucida Antíoco IV Epífanes, no ano de 167 a.C. Matatias começa a revolta, seus filhos o seguem na liderança da mesma, Judas se torna entre eles o mais famoso. Existem 4 livros que levam este título, somente os dois primeiros são considerados canônicos pela Igreja Católica, por estarem de alguma forma realmente relacionados com a revolta macabaica. Os outros dois não são incluídos na lista católica dos livros considerados como sendo revelados, são considerados, portanto, apócrifos.<sup>169</sup>

Estes dois livros não eram incluídos no cânon ou lista de livros considerados inspirados pelos judeus da Palestina que utilizavam a *Bíblia hebraica*. Porém, eles constam, em grego, entre os livros considerados “históricos” na *Versão dos LXX*, feita em Alexandria entre os séculos III e I a.C.<sup>170</sup> A Igreja cristã primitiva adotou esta versão, assim os *Livros dos Macabeus* começam a figurar entre as litas de livros considerados “inspirados” durante o período da Patrística, são citados por Orígenes, Clemente de Alexandria, Hipólito, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Eusébio de Cesareia e Jerônimo, aos poucos começam a figurar entre as litas de livros considerados inspirados por diversos concílios.<sup>171</sup>

Martinho Lutero, ao realizar a tradução das Escrituras ao Alemão durante o período da Reforma Protestante, se baseia na versão hebraica do Antigo Testamento utilizada pelos Judeus da Palestina, que não incluía, entre outros, estes dois livros. Na Tradição Protestante estes livros não são considerados como sendo inspirados, não fazendo parte, portanto, daquilo que consideram *Sagradas Escrituras*. São tidos por esta tradição como apócrifos. Fazem parte do cânon católico, mas não do Protestante.<sup>172</sup>

*2 Macabeus* provavelmente foi escrito no Egito por um autor que, como ele mesmo afirma no prólogo da obra, toma como fonte principal os escritos de Jasão

<sup>168</sup> BRUEGGMANN, W., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 230.

<sup>169</sup> LAMADRID, G.; CARO, J. M. S., *Introdução ao estudo da Bíblia*. v. 3b, p. 293.

<sup>170</sup> LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1752.

<sup>171</sup> LAMADRID, G.; CARO, J. M. S., op. cit., p. 297.

<sup>172</sup> Ibid., 298.

de Cirene, um historiador judeu helenista da comunidade de Cirene, que por volta do ano 124 a.C termina o relato da história da revolta macabaica em cinco livros.<sup>173</sup>

Antíoco Epífanes empreendeu, junto a um grupo de judeus, uma *reforma helenística*, que era basicamente uma tentativa de promover os costumes gregos em Jerusalém. Tal reforma se dá ao mesmo tempo em que o cargo de Sumo Sacerdote era vendido por Antíoco a quem mais pagava. Assim, entre os motivos da revolta, está a tal reforma e as intrigas e consequências econômicas que rodeavam o cargo de Sumo Sacerdote do Templo. No que se refere à helenização, foi instalado em Jerusalém um Ginásio<sup>174</sup>, que incluía templos e oferendas aos deuses gregos, um teatro público, uma palestra<sup>175</sup>, um estádio e um hipódromo.<sup>176</sup> Matatias e seus filhos se revoltam contra a programa de helenização, querem defender os costumes, a identidade e a religiosidade de Israel contra os costumes estrangeiros. No livro *Segundo dos Macabeus* aparece, possivelmente, pela primeira vez na literatura, o termo *hellenismós* (*Ἑλληνισμός*) como significado de adoção ou imitação dos costumes gregos.<sup>177</sup>

O versículo no qual se pode perceber uma alusão clara à *creatio ex-nihilo* está no capítulo sétimo de *2 Macabeus*, onde se relata o martírio de uma mãe com seus sete filhos, que, por fidelidade à lei judaica, se recusa a participar de um banquete sacrificial promovido pela repressão selêucida. “Aconteceu também que sete irmãos, detidos com sua mãe, começaram a ser coagidos pelo rei a tocar na proibida carne de porco, sendo por isso atormentados com flagelos e nervos.”<sup>178</sup> No relato, o perseguidor é o próprio rei Antíoco Epífanes. Os irmãos vão sendo assassinados um a um na frente na mãe por se manterem fiéis aos costumes judaicos. Nas palavras dirigidas ao rei pelos irmãos antes de morrerem temos, em forma ascendente, uma teologia do martírio:

(1) O justo morre ao invés de pecar (7,2); Deus os vingará (7,6; Dt 32; 36); (2) Deus os ressuscitará (7,9). (3) Eles ressuscitarão com corpos completamente restaurados (7,11). (4) Mas para os iníquos não haverá ressurreição (7,14). (5) Ao invés disso, Deus os punirá (7,17). (6) O Justo sofre por causa dos pecados, assim

<sup>173</sup> *Bíblia de Jerusalém, 2 Macabeus, 2,23. Nota c. p. 767.*

<sup>174</sup> *2 Macabeus, 4,9.*

<sup>175</sup> *2 Macabeus, 4,14.*

<sup>176</sup> LAMADRID, G.; CARO, J. M. S., op. cit., p. 295.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>178</sup> *2 Macabeus, 7,1.*

como os iníquos sofrerão (7,18-19). (7) A morte dos santos tem valor impetrativo e até mesmo expiatório (7,37-38).<sup>179</sup>

Ao chegar a vez do sétimo filho, o mais novo, o rei tenta ludibriá-lo com palavras e juramentos de que o tornaria rico se deixasse os costumes adotando os costumes gregos. Não conseguindo convencer o rapaz, recorre à mãe, para que esta o convencesse, assim salvaria seu filho. Ela se dirige ao filho na língua materna, ao invés de convencê-lo a renunciar aos costumes dos antepassados, o fortalece para que aceite, junto com os irmãos já assassinados, o martírio.<sup>180</sup>

Nas palavras dirigidas pela mãe ao filho mais novo temos então a primeira alusão à criação a partir do nada: Colocaremos a tradução da *Bíblia de Jerusalém* com o texto grego da *Septuaginta* em rodapé.

(27) Inclinou-se para este e, ludibriando o cruel tirano, assim falou na língua de seus pais: “filho, tem compaixão de mim, que por nove meses te trouxe em meu seio e por três anos te amamentei, alimentei-te e te eduquei até esta idade, provendo sempre ao teu sustento. (28) Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez e que também o ser humano surgiu da mesma forma. (29) Não temas este carrasco. Ao contrário, tornando-te digno dos teus irmãos, aceita a morte, a fim de que eu torne a receber-te com eles na Misericórdia.”<sup>181</sup>

O centro do argumento da *creatio - ex-nihilo* estaria no versículo 28: “Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez” (*ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*), ou seja, Deus não fez as coisas “*ἐξ ὄντων*”, a partir de coisas que são. Não se fala explicitamente de uma criação a partir do nada, mas, de que as coisas não foram feitas a partir de coisas que são. Aqui temos a primeira exposição clara da criação a partir do nada segundo a *Bíblia de Jerusalém*<sup>182</sup>, O *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo*<sup>183</sup>, Walter Brueggemann<sup>184</sup> em sua *Teologia*

<sup>179</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento, p. 877.

<sup>180</sup> *2 Macabeus*, 7,24 – 27.

<sup>181</sup> *Septuaginta. 2 Macabeus. 7,27-29.* προσκύψασα δὲ αὐτῷ χλευάσασα τὸν ὄμῶν τύραννον οὕτως ἔφησεν τῇ πατρίῳ φωνῇ υἱέ ἐλέησόν με τὴν ἐν γαστρὶ περιενέγκασάν σε μῆνας ἐννέα καὶ θηλάσασάν σε ἔτη τρία καὶ ἐκθρέψασάν σε καὶ ἀγαγούσαν εἰς τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ τροφοφορήσασαν (28) "ἀξιῶ σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται (29) "μὴ φοβηθῆς τὸν δῆμιον τοῦτον ἀλλὰ τῶν ἀδελφῶν ἄξιός γενόμενος ἐπίδεξαι τὸν θάνατον ἵνα ἐν τῷ ἐλέει σὺν τοῖς ἀδελφοῖς σου κομίσωμαί σε".

<sup>182</sup> *Bíblia de Jerusalém. 2 Macabeus, 7,28.* Nota a. p. 778.

<sup>183</sup> BROWN, R.; FITZMER, J. A.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento. p. 877

<sup>184</sup> BRUEGGEMANN, W., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 230

do Antigo Testamento. O primeiro a ver neste texto uma alusão clara à *Creatio ex-nihilo* foi Teófilo de Antioquia em sua obra *Ad Autolyicum*<sup>185</sup>, escrito provavelmente por volta do ano 180 d.C.<sup>186</sup>

Mas, por outro lado, há pensadores modernos que questionam se este texto estaria de fato falando da *creatio ex-nihilo*. Gerhard May<sup>187</sup>, por exemplo, afirma que neste texto não há uma dissertação teórica sobre a criação a partir do nada, mas uma referência parenética ao poder criativo de Deus. Segundo ele a única coisa implicada no texto é que o mundo surgiu através de um ato soberano de Deus, e que este mundo anteriormente não existia desta forma; a onipotência de Deus garante o futuro despertar dos mortos. Não se tem dados para afirmar de que havia nesta época uma teoria trabalhada no judaísmo sobre a criação *ex-nihilo* não há uma teologia da criação a partir do nada, subjacente a esta afirmação. Para reforçar seu argumento, Gerhard May faz uma citação das *Memorabilia* de Xenofonte:

E quem poderemos encontrar que tenha recebido benefícios maiores do que aqueles que os filhos receberam dos genitores, que os fazem passar da não existência à existência (*οὐς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι*) e os colocam em condições de ver tantas coisas belas e de participar de todos aqueles bens que os deuses oferecem aos homens?<sup>188</sup>

A expressão utilizada por Xenofonte, *ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν*, é parecida com a construção utilizada na fala da mãe ao filho no *II Macabeus*: *οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν*. Assim como a frase de Xenofonte não está tratando sobre a *Creatio ex-nihilo* ao falar do surgimento dos filhos, simplesmente quer dizer que o que antes não existia agora existe, assim também, o livro dos *Macabeus* estaria somente dizendo que o mundo e o filho existem, e que antes não existiam. Assim esta expressão seria um modo, no idioma grego, de dizer tal coisa.<sup>189</sup> Todos os outros

<sup>185</sup> THEOPHILUS OF ANTIOCH. *Ad Autolyicus*. I.4.

<sup>186</sup> MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*. p. 115.

<sup>187</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*, p. 8.

<sup>188</sup> SENOFONTE. *Memorabili*. Testo greco a fronte. II, 2.3. τίνας οὖν, ἔφη, ὑπὸ τίνων εὐροιμεν ἂν μείζω εὐηργετημένους ἢ παῖδας ὑπὸ γονέων; οὐς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι, τοσαῦτα δὲ καλὰ ἰδεῖν καὶ τοσοῦτων ἀγαθῶν μετασχεῖν, ὅσα οἱ θεοὶ παρέχουσι τοῖς ἀνθρώποις; (Tradução nossa)

<sup>189</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*, p. 8. O autor mostra em nota de rodapé nesta mesma página formulações gregas parecidas, que não supõem a criação a partir do nada, em Fílon de Alexandria, Decálogo 111, *Especulum leg*, 2,225,229, e no Banquete de Platão 205b: ὡσπερ τόδε. οἴσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ: ἢ γάρ τοι *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὅτ' οὖν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

testemunhos bíblicos geralmente utilizados para defender a criação a partir do nada, como *Romanos* 4,17 e *Hebreus* 11,3 se encaixam nesta forma de expressão.

No *Pastor de Hermas*, um texto cristão pertencente ao gênero apocalíptico onde um Pastor, um anjo da guarda, faz o papel de mediador e intérprete de revelações feitas a Hermas, por volta do ano 150 d.C.<sup>190</sup>; geralmente citado como exemplo da presença da *creatio ex-nihilo* no cristianismo primitivo, pode ser refutado com este argumento.<sup>191</sup>

## 2.4

### **Judaísmo helenista e padres da Igreja versus Gnosticismo. A Sistematização da doutrina da *creatio ex-nihilo* nos três primeiros séculos do cristianismo;**

Como foi visto, não se pode afirmar com clareza que a doutrina da *Creatio ex-nihilo* está explicitamente formulada nestes textos da *Sagrada Escritura*. vamos agora analisar como se deu o desenvolvimento desta nos primeiros séculos do cristianismo.

Gerarh May argumenta<sup>192</sup> que a *creatio ex-nihilo* não está presente no pensamento de Fílon de Alexandria, um judeu helenista posterior ao texto de *Macabeus*. Fílon foi um (15 aC – 50 dC) filósofo e comentador bíblico judeu, o primeiro a realizar, em seus tratados, uma aproximação entre a tradição bíblica, através de uma interpretação alegórica da mesma principalmente no que se refere à criação; utilizava a versão *Septuaginta*, de acordo com a linguagem filosófica do helenismo presente na Alexandria de sua época.<sup>193</sup> Como afirma este autor, os textos bíblicos geralmente utilizados para demonstrar a *creatio-ex-nihilo*, incluindo *2 Macabeus*, não possuem a clareza e a precisão que se pensava terem antigamente. Para ele a criação a partir do nada não é bíblica, no sentido de estar explicitamente dita e explicitada na Sagrada Escritura.

Como afirma Theodor Schneider<sup>194</sup>, no judaísmo helenista pré-cristão não houve confronto entre a tradição judaica e a concepção platônica da formação do

<sup>190</sup> MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*, p. 92.

<sup>191</sup> HERMAS. *Le Pasteur*. Mandamento 1.1. Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν. Antes de tudo, creia que há um Deus, que tudo criou e organizou, que a tudo faz passar da não existência à existência, que tudo contém e não é contido por nada. (tradução nossa)

<sup>192</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*, p.10.

<sup>193</sup> KEIZER, H. M. *Eternity revisited*. p. 59.

<sup>194</sup> SCHNEIDER, TH., *Manual de dogmática*. v I., p. 160.

mundo presente no *Timeu*. Pelo contrário, alguns documentos da literatura do *Antigo Testamento* mais próximos ao cristianismo mostram inclusive afinidade entre ambos. Como por exemplo, uma passagem do livro da *Sabedoria*, presente na *Septuaginta*, que é, provavelmente, o último dos livros do *Antigo Testamento* a ser composto, escrito em Alexandria na última metade do século I a.C, portanto, do mesmo ambiente e época de Fílon.

No contexto geral da passagem, o autor fala contra a povo egípcio: “Bem não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo de matéria informe, soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis.”<sup>195</sup> Para este versículo e *Bíblia de Jerusalém* traz uma nota<sup>196</sup>, dizendo que tal passagem é parcialmente inspirada no *Timeu* 51a, matéria informe (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*) seria a expressão comum na época para designar o estado indiferenciado da matéria suposta eterna, o autor possivelmente se refere à criação como a organização de uma massa caótica, como aparece em *Gênesis* 1.

Como demonstra Schneider,<sup>197</sup> até a segunda metade do século II não houve um embate expresso por parte dos teólogos cristãos com a concepção grega da eternidade do Cosmo, os primeiros cristãos herdaram esta posição em relação à filosofia grega dos judeus. Os primeiros escritores da patrística não tinham objetivos especulativos e teóricos sobre a origem da matéria, seus escritos tinham em primeiro lugar objetivos éticos com consequências na vida prática dos fiéis.

O surgimento da doutrina sistemática da *creatio ex-nihilo* e o distanciamento da cosmologia greco-romana representada naquele tempo pelo *Timeu* se dá no decorrer do II século no ambiente de embate contra o gnosticismo, principalmente com a propagação das ideias de Marcião (†160 d.C)<sup>198</sup> Segundo May, os problemas sobre a criação não eram centrais na literatura cristã até o embate contra o gnosticismo no final do segundo século.<sup>199</sup>

Marcião, nasceu em Sinope, no Ponto por volta do ano 85 d.C. Seu pai foi bispo da comunidade cristã desta cidade, com uma exegese antijudaica chegou a professar um dualismo radical. Excomungado da comunidade cristã por seu pai,

<sup>195</sup> *Septuaginta*. Sabedoria 11, 17, οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας.

<sup>196</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Sabedoria, 11,17. Nota h. p. 1123.

<sup>197</sup> SCHNEIDER, TH., op. cit. p. 159.

<sup>198</sup> SCHNEIDER, TH., *Manual de dogmática*. v I., p. 160.

<sup>199</sup> MAY, G., *Creatio ex nihilo*, p. 39.

viajou para a Ásia Menor e chegou a Roma, predicando suas doutrinas, fazendo vários discípulos. Por volta do ano 400 os marcionistas estavam presentes na Itália, Palestina, Arábia, Síria, Armênia, Chipre e Pérsia.<sup>200</sup>

Marcião, imbuído de conceitos platônicos, faz uma clara diferenciação entre o Deus do Antigo Testamento, chamado por ele de Demiurgo Iahweh e o Deus Pai do *Novo Testamento*. O Demiurgo do *Antigo Testamento* tem uma índole imperfeita, é uma divindade má, deus da criação e da Lei.<sup>201</sup> Em seu dualismo radical chega a afirmar que este deus teria criado o mundo sensível de uma matéria informe pré-existente ruim. Assim este mundo e a matéria são essencialmente ruins, Demiurgo e matéria são, portanto, correlativos, um não existe sem o outro, assim há uma negação do mundo sensível e de todos os prazeres físicos. O Deus Pai do *Novo Testamento* é contrário à matéria e ao Demiurgo do *Antigo Testamento*; o gnóstico deve fugir de tudo o que é material e mau, representado por este Demiurgo, verso o Verdadeiro Deus do *Novo Testamento*.<sup>202</sup>

Entre as características gerais de todo movimento gnóstico está a ideia de que toda a criação teria surgido por uma emanção progressiva, onde as coisas mais novas que surgem se distanciam cada vez mais da divindade de origem. Estas emanções eram entendidas como personalizações (*éons*) como o Nous – Razão, Sofia – Sabedoria, cada uma com uma atuação própria da formação do Cosmo em um sistema complexo e sofisticado. Radical dualismo, os dois princípios, bem e mal, coexistem, o Deus bom não é onipotente em relação à matéria e ao mal, o material e o sensível é visto como uma queda sob as condições da matéria má; o ser humano só poderia se livrar da coerção da matéria pelo conhecimento e pela renúncia aos prazeres, através da intermediação do *Logos*.<sup>203</sup>

A primeira afirmação de que Deus seria o criador da matéria informe contra o gnosticismo, encontramos em Taciano, († 165 d.C) na única obra de sua autoria conservada inteiramente na língua original: o *Discurso aos gregos*. (*Oratio ad graecos*). Taciano foi um cristão de origem Síria, educado na filosofia grega, que viveu em Roma e foi discípulo de Justino Mártir. Num ambiente onde as ideias de Marcião estavam em ascensão, ele ataca, neste discurso, toda a tradição cultural

<sup>200</sup> HUTIN, S. *Lo gnosticismo*, p. 103.

<sup>201</sup> SCHNEIDER, TH. op. cit., p. 160.

<sup>202</sup> ORBE, A., *La teologia dei secoli II e III*, p. 194.

<sup>203</sup> SCHNEIDER, TH. (Org) *Manual de dogmática*, v I. p. 160.

grega, defendida, no ambiente em que se encontrava, de maneira especial pelos gnósticos:

Da mesma forma que o Verbo (Lógos), gerado no princípio, depois de fabricar a matéria, gerou por sua vez ele próprio para si mesmo a nossa criação, também eu, regenerado à imitação do Verbo e compreendido que tenho a verdade, trato de organizar a confusão da matéria cuja origem participo. Com efeito, a matéria não é sem princípio como Deus, nem por ser princípio é igual a Deus em poder, mas foi criada e não foi criada por outro, e sim por aquele que é criador de todas as coisas.<sup>204</sup>

Taciano afirma que Deus é o criador também da matéria. Já Teófilo de Antioquia (†186), também contra o gnosticismo, em sua obra *Ad Autolicum*, afirma com clareza a *creatio ex-nihilo*, a criação de todas as coisas a partir do não ser, expressamente contra o platonismo:

Quanto a Platão e sua escola, certamente confessam que Deus é incriado e Pai e Criador do universo; em seguida, porém, supõem que a matéria é incriada como Deus e que ela tem a mesma idade de Deus. Mas se, conforme os platônicos, Deus é incriado e a matéria também o é, o Criador de todas as coisas já não é Deus, nem, seguindo-os, se percebe a monarquia ou unicidade de Deus. Além disso, como Deus é imutável por ser incriado, se também a matéria fosse incriada seria pelo mesmo motivo imutável e parelha de Deus.

Com efeito, o criado é variável e mutável; o incriado é invariável e imutável. E o que de maravilhoso haveria se Deus tivesse feito o mundo de matéria preexistente? Também um artífice humano, tomando uma matéria qualquer, faz dela o que quer. Mas o poder de Deus se manifesta em fazer o que quer do que não existe, de modo que ninguém, a não ser Deus, pode dar alma e movimento. Um homem fabrica uma estátua, mas não pode infundir razão, alento ou sentido ao que foi feito por ele. Deus, porém, tem sobre o homem a vantagem de fazer um ser racional, com alento e sentido. Sendo Deus mais poderoso que o homem nessas coisas, assim também o é em fazer do nada e ser criador de tudo o que existe, quando ele quiser e como quiser.<sup>205</sup>

<sup>204</sup> TACIANO, O SÍRIO. *Discurso contra os gregos*, 5,2-3. Versão grega do texto: TATIAN. *Oratio ad graecos and fragments*, Oratio 5,2-3. καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω κἀγὼ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν. οὔτε γὰρ ἀναρχὸς ἢ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἀναρχὸν καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

<sup>205</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *A Autólico*. II 4. Versão grega: THEOPHILUS OF ANTIOCH. *Ad Autolicum*. II 4. Πλάτων δὲ καὶ οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ θεὸν μὲν ὁμολογοῦσιν ἀγένητον καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὄλων εἶναι· εἶτα ὑποτίθενται θεὸν καὶ ὕλην ἀγένητον καὶ ταύτην φασὶν συνηκμακέναι τῷ θεῷ. εἰ δὲ θεὸς ἀγένητος καὶ ὕλη ἀγένητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὄλων ἐστὶν κατὰ τοὺς Πλατωνικοὺς, οὐδὲ μὴν μοναρχία θεοῦ δείκνυται, ὅσον τὸ κατ' αὐτοῦς. ἔτι δὲ καὶ ὥσπερ ὁ θεός, ἀγένητος ὢν, καὶ ἀναλλοίωτός ἐστιν, οὕτως, εἰ καὶ ἡ ὕλη ἀγένητος ἦν, καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἰσόθεος ἦν· τὸ γὰρ γενητὸν τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτόν, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον.

Teófilo é um pagão convertido ao cristianismo, bispo de Antioquia, escreve três livros a Autólico, um pagão, que lhe pediu para que lhe demonstrasse o seu Deus. Segundo Schneider<sup>206</sup>, as ideias dualistas gnósticas e marcionistas são o pano de fundo de seus escritos. Há um esforço para delimitar aquilo que seria cristão do paganismo, do pensamento grego. A matéria não criada vai contra a crença de que Deus seria o criador de todas as coisas, se assim ela o fosse, se igualaria a Deus, seu poder e soberania está justamente em poder criar, a partir do não ser, todas as coisas.

A doutrina na criação a partir do nada se destacou e fortaleceu na obra de Irineu de Lião, (†202) em sua obra antignóstica *Adversus Haereses*. (*Contra as heresias*). Nascido em Esmirna entre os anos 140 e 160, foi bispo de Lião. Em seus escritos se destacou, de modo especial, por enfrentar o agnosticismo. Para ele a soberana vontade de Deus é a única razão e causa do surgimento de todas as coisas. O universo não foi formado a partir de uma matéria pré-existente, mas a partir do nada.

Atribuir a substância das coisas criadas ao poder e à vontade do Deus de todas as coisas será crível, aceitável e coerente. Aqui é possível dizer com propriedade: ‘as coisas impossíveis aos homens são possíveis a Deus’ (Lc 18,27), porque os homens não podem fazer nada com o nada, mas somente com matéria pré-existente. Deus, porém, é superior ao homem porque cria a matéria da sua criação, que antes não existia.<sup>207</sup>

Até o século II não houve embates entre a visão grega e judaico-cristã sobre a criação do mundo. As duas visões coexistiam. O cristianismo nascente herdou do judaísmo helenista, representado principalmente em Fílon de Alexandria, uma harmonização entre a tradição bíblica e o *Timeu* de Platão. Os primeiros teólogos cristãos não tinham o tema da criação ou o surgimento da matéria como algo central em seus ensinamentos. A doutrina da criação *ex-nihilo* foi desenvolvida no decorrer do século segundo, pelos padres da Igreja, principalmente Taciano, Teófilo de Antioquia e Irineu de Lião como resposta ao gnosticismo.

---

Τί δὲ μέγα, εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίησε τὸν κόσμον; καὶ γὰρ τεχνίτης ἄνθρωπος, ἐπὶ ὕλην λάβη ἀπό τινος, ἐξ αὐτῆς ὅσα βούλεται ποιεῖ. θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται, καθάπερ καὶ τὸ ψυχὴν δοῦναι καὶ κίνησιν οὐχ ἑτέρου τινός ἐστιν ἀλλ' ἢ μόνου θεοῦ. καὶ γὰρ ἄνθρωπος εἰκόνα μὲν ποιεῖ, λόγον δὲ καὶ πνοὴν ἢ αἴσθησιν οὐ δύναται δοῦναι τῷ ὑπ' αὐτοῦ γενομένῳ. θεὸς δὲ τούτου πλεῖον τοῦτο κέκτηται, τὸ ποιεῖν λογικόν, ἔμπουν, αἰσθητικόν. ὥσπερ οὖν ἐν τούτοις πᾶσιν δυνατώτερός ἐστιν ὁ θεὸς τοῦ ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα, καὶ ὅσα βούλεται καὶ ὡς βούλεται.

<sup>206</sup>SCHNEIDER, TH., *Manual de dogmática*, v. I., p. 161.

<sup>207</sup> IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, II, 10,4.

Tendo por base a cosmovisão grega os gnósticos derivaram de suas conclusões vários comportamentos éticos e culturais marcados por um extremo dualismo e negatividade em relação à matéria e ao mundo sensível. A partir do momento em que esta cosmovisão causa divisões nas comunidades, o embate entre a cultura grega e a cristã chega ao seu auge com a afirmação explícita da criação a partir do nada, usando textos bíblicos como o *Gênesis* e *II Macabeus*, que não necessariamente falam da *creatio ex-nihilo*, pois para os autores dos textos sagrados, isso não era um problema. Os padres da Igreja querem afirmar a bondade do mundo sensível, da criação, da matéria, contra o dualismo gnóstico.

## 2.5

### **A doutrina da *Creatio ex-nihilo* em Agostinho. *Confissões* e *Comentários ao Gênesis*.**

O pensamento de Agostinho sobre a criação em seus três *Comentários ao Gênesis* e nas *Confissões* deve ser interpretado tendo como ponto de partida sua tentativa de refutação ao Maniqueísmo. Este movimento religioso foi fundado por Mani, que nasceu no ano 216 d.C. na Babilônia; aos 24 anos de idade, depois de uma experiência mística de revelação, começou a pregar sua doutrina religiosa em sua cidade natal. Morreu no ano de 277. Em poucos anos a religião se espalhou para o extremo Oriente e a Europa Ocidental. Na China o Maniqueísmo perdurou até o fim da Idade Média. Nos séculos IV e V se difundiram pela Europa ocidental, chegando ao norte da África.<sup>208</sup>

Em sua doutrina, o maniqueísmo era uma junção de elementos do zoroastrismo persa, do cristianismo e do budismo. Apresentavam-se como uma religião universal, missionária e com um corpo de textos considerados revelados, apresentados pelo próprio fundador. O maniqueísmo foi descrito como a última maior manifestação do gnosticismo, uma tentativa de gnosticismo universal,<sup>209</sup> suas tendências gnósticas podem ser resumidos nas seguintes características: uma visão pessimista da condição humana; a criação do mundo sensível por um Demiurgo princípio do mal; um dualismo radical entre os princípios de bondade, Deus de Jesus

<sup>208</sup> HUTIN, S., *Lo gnosticismo*, p. 112.

<sup>209</sup> RIES, J., *Manicheismo, un tentativo di religione universale*. Gnosi e manicheismo, p. 98.

Cristo, e maldade, Demiurgo; a salvação se dá pelo conhecimento (gnose) de si mesmo e do parentesco entre a alma humana e o princípio divino bom.<sup>210</sup>

Em sua cosmogonia, o maniqueísmo professava a existência de dois princípios universais coeternos e distintos, anteriores ao universo: A Luz (Deus bom) e a Escuridão (Demiurgo) O princípio mal tenta invadir a região pacífica da luz. Isto resulta na reação do Pai e em uma guerra entre os dois princípios. Esta guerra é protagonizada por diversos personagens mitológicos em ambos os lados. Como consequência desta batalha, os dois mundos se misturaram, e partículas de luz ficaram emaranhadas com partículas de trevas. O mundo é moldado a partir destas partículas misturadas. Por isso todas as coisas que existem, inclusive o homem, são constituídas de luz e trevas. A luz sempre busca se purificar e se livrar das trevas em todos os seres. A iluminação proposta pelo maniqueísmo visa libertar a luz das trevas. No homem as trevas correspondem ao corpo sensível, a luz à alma. Em sua escatologia, o tempo futuro representa o momento em que as partículas de luz serão totalmente libertadas das trevas da matéria.<sup>211</sup> Agostinho utiliza, para refutar as ideias maniqueístas, justamente um livro bíblico que os Maniqueus tinham um desprezo especial: o *Gênesis*.<sup>212</sup>

Antes de sua conversão ao cristianismo aos 32 anos, no fim de agosto do ano de 386, Agostinho foi maniqueu, na categoria de “ouvinte” por nove anos.<sup>213</sup> Depois de sua conversão, se torna, em seus escritos, um dos maiores críticos do maniqueísmo. Escreveu três comentários sobre o *Gênesis*. O primeiro é o *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*, escrito logo após sua conversão e batismo, entre 388 e 389<sup>214</sup>. nesta obra ele utiliza o método alegórico de interpretação. Posteriormente, em 393, ele se propõe a comentar o *Gênesis* não mais no sentido alegórico, mas literal, ou seja, como realmente se deu criação do ponto de vista histórico utilizando a linguagem da cosmologia filosófica do neoplatonismo. Quer tratar da criação em uma perspectiva filosófico-teológica tendo como base o livro do *Gênesis*. Esta obra ficou conhecida como *Comentário literal ao Gênesis inacabado*. Este projeto de

<sup>210</sup> TORCHIA, N. J., *Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine*, p. 67.

<sup>211</sup> Ibid., p. 78-79.

<sup>212</sup> Ibid., p. 97.

<sup>213</sup> BROWN, P., *Santo Agostinho*. p. 58.

<sup>214</sup> AGUSTIN. *Obras completas de san Agustin XV. Del Gênesis contra los maniqueos*. Introducción. p. 353.

393 foi abandonado e permaneceu incompleto, como ele mesmo diz em suas *Retratações*:

Quando escrevi os dois livros sobre “Comentário ao Gênesis contra os maniqueus”, porque havia tratado as palavras da escritura de acordo com o sentido alegórico, não me atrevia a expor tantos mistérios das coisas da natureza ao pé da letra, ou seja, como podem ser entendidas as coisas que ali se dizem segundo a história. Quis provar minhas forças nesta obra tão laboriosa e difícilíssima, mas minha inexperiência na exposição das escrituras sucumbiu sob o peso de tal carga, e antes de acabar um só livro desisti daquela empresa que não podia realizar.<sup>215</sup>

No ano 400 realizou um comentário ao *Gênesis* nos três últimos livros das *Confissões*, onde aborda com mais profundidade as relações entre o tempo e a eternidade. Já foi um primeiro intento daquilo que seria tratado mais largamente em seu terceiro comentário ao *Gênesis*. No ano 401 começa esta terceira obra, em sentido literal, retomando os intentos que o motivaram em 393, este terceiro comentário foi terminado no ano 415 e consta de 12 livros.<sup>216</sup>

Segundo Cireluello,<sup>217</sup> entre as diversas traduções ao latim existentes em sua época, Agostinho optou por utilizar nas suas obras exegéticas a tradução chamada *Vetus Latina* em sua versão itálica, então utilizada em Roma e Milão. Esta versão é formada por um conglomerado de textos produzidos em diversos lugares e de diversas épocas, em princípio partiu da oralidade de breves fragmentos até à produção de textos mais extensos. É traduzida diretamente do grego da *Septuaginta* tendo como base o texto hebraico.<sup>218</sup> É uma versão que segue de perto a *Versão dos LXX*, inclusive na ordem das palavras.

Por isso aqui, para os 5 primeiros versículos do *Gênesis*, onde ele trata da questão da criação *ex-nihilo*, citaremos a versão latina utilizada por Agostinho, tirada de sua obra *De Genesis ad litteram*, e faremos a tradução ao português a partir

<sup>215</sup> AGUSTIN. *Obras completas de san Agustin XL. Retrataciones* 1.18. Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidissent 228, 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 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. (Tradução nossa)

<sup>216</sup> AGUSTIN. *Obras completas de san Agustin XV. Del Gênesis a la letra*. op. cit. Introducción. p. 570.

<sup>217</sup> CILLERUELO, P. Lope. *San Agustin y la Biblia*. Separata de: Obras de San Agustin V. XV. Madrid: BAC. 1957. p. 39.

<sup>218</sup> ZAMUDIO, R. J. *Técnicas de traducción em las antiguas versiones latinas de la Biblia*, p. 75-115.

do latim. A modo de comparação citaremos também estes versículos na *Versão dos LXX*.<sup>219</sup>

No princípio fez Deus o céu e a terra (2) a terra era invisível e informe, e as trevas estavam sobre o abismo e o Espírito de Deus era levado sobre a água (3). Disse Deus: faça-se a luz, e a luz foi feita, (4) e viu Deus que a luz era boa, e separou Deus a luz das trevas; (5) e chamou Deus à luz dia e às trevas noite. Foi feita a tarde e foi feita a manhã, um dia.<sup>220</sup>

Como se pode ver, a tradução utilizada por Agostinho não está de acordo com a recente tradução a partir do texto hebraico, mostrada anteriormente quando foi tratado do livro do *Gênesis*. Em sua primeira obra onde aborda diretamente a questão, o *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus* Agostinho expõe quais eram as críticas feitas pelos maniqueus aos primeiros versículos do *Gênesis*. a primeira crítica refere-se ao termo bíblico “princípio” do primeiro versículo:

Porque está escrito: “no princípio Deus criou o céu e a terra”, perguntam: em que princípio? E dizem: “Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar o céu e a terra? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos?”<sup>221</sup>

No que se refere ao segundo versículo, a crítica dos maniqueus vai orientada sobre aquilo que é dito sobre a terra: “O que está escrito em seguida no livro do *Gênesis*: ora, a terra era vazia e vaga, é criticado pelos maniqueístas, que dizem: “como é que Deus fez o céu e a terra, se a terra já era vazia e vaga?”<sup>222</sup> Ainda neste versículo, dirigiam a seguinte crítica: “As trevas cobriam o abismo. ao criticar estas

<sup>219</sup> *Septuaginta. Gênesis*, 1,1;5. (1) ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, (2) ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. (3) καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς. (4) καὶ εἶδεν ὁ θεός τὸ φῶς ὅτι καλόν καὶ διεχώρισεν ὁ θεός ἀνὰ μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. (5) καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεός τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωὶ ἡμέρα μία  
<sup>220</sup> *De gen. ad litt.*, I. 1,1 – 9,17. In principio fecit Deus coelum et terram, (2) terra erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum et Spiritus Dei superferebatur super aquam. (3) Dixit Deus: Fiat lux et facta est lux; (4) et vidit Deus lucem quia bona est, et divisit Deus inter lucem et tenebras, (5) et vocavit Deus diem lucem, et tenebras vocavit noctem; et facta est vespera, et factum est mane dies unus. (6). (Tradução nossa) Somente aqui faço a tradução, as outras citações seguem a tradução da editora Paulus.

<sup>221</sup> *De gen. contra manich.*, I. 2,3. Quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram 3, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?

<sup>222</sup> *Ibid.*, I. 3,5. Quod autem sequitur in libro Geneseos: Terra autem erat invisibilis et incomposita, sic reprehendunt Manichaei, ut dicant: Quomodo fecit Deus in principio coelum et terram, si iam et terra erat invisibilis et incomposita?

palavras os maniqueus dizem: Deus estava no meio das trevas antes de criar a luz?”<sup>223</sup>

Ainda em relação ao segundo versículo, faziam as seguintes críticas: “Portanto, a água era a habitação do Espírito de Deus e água encerrava o Espírito de Deus?”<sup>224</sup> E ainda: “de onde procedia a água sobre a qual o Espírito de Deus pairava? Acaso está escrito acima que Deus tinha criado a água?”<sup>225</sup> Sobre a criação da luz, a criticavam a parte onde se diz: “e viu Deus que a luz era boa”: “Portanto, Deus não conhecia a luz ou não a conhecia bem.”<sup>226</sup> Já no versículo quinto as críticas se dirigem à forma de calcular o dia: “Os maniqueus criticam esta passagem ao pensarem que foi dito de tal forma como se o dia começasse pela tarde.”<sup>227</sup>

Como observa Teske<sup>228</sup> em uma nota de sua tradução do texto de Agostinho ao inglês, a primeira crítica maniquéia ao segundo versículo sobre a expressão “e a terra era invisível e informe,” através da pergunta sobre como é que Deus fez o céu e a terra, se a terra já era vazia e vaga, é feita desta maneira porque os maniqueus utilizavam esta passagem bíblica contra os cristãos para argumentar que Deus não teria criado a matéria. Sustentavam, como os filósofos gregos, a eternidade da matéria.

Nesta mesma obra, baseado no livro da *Sabedoria* 11,18<sup>229</sup> já analisado anteriormente, Agostinho introduz o conceito de *matéria informe*. Demonstra, quando cita tal passagem bíblica, que alguns manuscritos ou versões do livro da Sabedoria trazem a expressão *matéria invisível*<sup>230</sup> e relaciona esta com o que o conceito grego de *Χάος*. Portanto, Agostinho adota a expressão *matéria informe* por esta aparecer no livro da Sabedoria.

<sup>223</sup> *De gen. contra manich*, I. 3,6. Et tenebrae erant super abyssum. Quod Manichaei reprehendunt dicentes: In tenebris ergo erat Deus, antequam faceret lucem?

<sup>224</sup> *Ibid.*, I. 5,8. Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei, et ipsa continebat Spiritum Dei?

<sup>225</sup> *Ibid.*, I. 5,9. Unde erat ipsa aqua super quam ferebatur Spiritus Dei? numquid enim superius scriptum est quod Deus aquam fecerit?

<sup>226</sup> *Ibid.*, I. 8,13. Ergo non noverat Deus lucem, aut non noverat bonum.

<sup>227</sup> *Ibid.*, I. 10,16. Et hic calumniantur Manichaei, dum putant ita dictum esse, quasi a vespera dies coeperit

<sup>228</sup> AUGUSTINE. *On Genesis, Two books on Genesis against the manichees and On the literal interpretation of Genesis an unfinished book*. Translated by Roland J Teske, nota 20. p. 52.

<sup>229</sup> *Sabedoria*. 11,18. Bem não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo da matéria informe...

<sup>230</sup> *Vulgata. Liber Sapientia 11,18*: Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua quae creavit orbem terrarum ex materia invisita. Ao falar de alguns manuscritos Agostinho certamente está citando a Vulgata de São Jerônimo, que traz a expressão “materia invisita”.

Portanto, primeiramente a matéria foi criada confusa e informe, o que, segundo creio, os gregos denominavam caos; e dela se fariam todas as coisas que são diferenciadas e formadas. Também em outra passagem lemos o que foi dito em louvor a Deus: Fizeste o mundo de matéria informe; o que alguns manuscritos registram: de matéria invisível.<sup>231</sup>

Como foi visto anteriormente, a expressão grega *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* utilizada no livro da *Sabedoria*, era, no contexto em que o livro foi escrito, inspirada no *Timeu* 51a, era comum para se referir ao estado indiferenciado da matéria, suposta eterna. Porém, quando Agostinho cita tal passagem, não remete o termo, explicitamente, ao *Timeu*, nem mesmo a *Aristóteles*. Faz referência ao conceito de *Χάος*. Deixa claro sua insegurança ao abordar o tema afirmando “segundo creio”. Nesta passagem ele entende o caos como sendo a matéria informe. Porém, nas *Confissões* VII 5.7, quando fala sobre seu modo de pensar anterior à conversão, quando já deixava os maniqueístas, sobre o modo como ele compreendia a origem do mal, mostra que já tinha uma visão muito parecida com a do *Timeu*, que conhecia pela tradução de Cícero.

Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bem menores. Mas, criador e criaturas, todos são bons. De onde então veio o mal? Porventura da matéria que ele usou? Haveria nela algo de mal, e Deus, ao dar-lhe forma e ordem, teria deixado algo por transformar em bem? E por que teria procedido desta maneira? O onipotente teria sido impotente para convertê-la, de modo que nela não permanesse mal nenhum? Enfim, por que empregou essa matéria. Ao invés de usar sua onipotência para reduzi-la ao nada? Poderia ela existir contra a sua vontade dele? E se era eterna, por que a deixou subsistir neste estado por um tempo infinito para só depois decidir fazer uso dela?<sup>232</sup>

Aqui ele fala de uma matéria eterna, da qual teria se servido Deus para formar e ordenar todas as coisas. Uma das possibilidades para a origem do mal, que ele imaginava como sendo algo corporal, era que seria feito desta mesma matéria

<sup>231</sup> *De gen. contra manich.* I. 5.9. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei: Qui fecisti mundum de materia informi: quod aliqui codices habent, de materia invisita.

<sup>232</sup> *Confissões.* VII, 5. 7. Unde est igitur, quoniam Deus fecit haec omnia bonus bona? Maius quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut vero existere poterat contra eius voluntatem? Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam sivit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere?

da qual tudo provém, mas deixada de lado na ação formativa do Deus que cria organizando todas as coisas. O mal seria esta matéria sem a ação organizadora do Deus criador.

Segundo Fitzgerald<sup>233</sup> nesta passagem Agostinho quer sublinhar a dificuldade de supor que um Deus onipotente e bom deixar intactos e sem mudanças alguns aspectos do universo, como se eles escapassem de sua soberania. Por isso mesmo para ele será inadequado todo modelo de criação do mundo onde o Deus opera sobre uma matéria independente.

Depois de sua conversão, continuou com a mesma visão de que todas as coisas foram criadas a partir de uma mesma matéria, a diferença era que agora esta matéria, que antes lhe parecia eterna, agora é criada por Deus a partir do nada. No *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*, afirma claramente a *creatio ex-nihilo*, porém utilizando a expressão *de nihilo*, afirma que os maniqueus utilizavam a figura do carpinteiro, fabricante (*faber - fabris*) ou de artífices (*opifex - ficis*) para falar da criação. Para deixar claro sua posição afirma que esta matéria é feita a partir do absoluto nada: *de omnino nihilo*.

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. Com efeito, não devemos pensar, como eles, que não acreditam que Deus tenha podido fazer algo do nada, ao considerarem que os carpinteiros e quaisquer artífices não podem fazer alguma coisa se não dispõem de algo do qual produzir.<sup>234</sup>

Esta *matéria informe* tirada do nada é um estado de ser que precede, não no sentido temporal mas ontológico, como se verá posteriormente no terceiro capítulo, o surgimento das coisas. Em sua interpretação dos primeiros 5 versículos do *Gênesis* esta matéria é designada, para ele, com diversos nomes. Todas as afirmações bíblicas destes cinco primeiros versículos que denotam um caos primordial Agostinho as remetem à matéria informe. Para ele, são todas expressões que designam uma mesma realidade. Para ele “os céus e a terra” do primeiro versículo designam a matéria informe:

<sup>233</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 299.

<sup>234</sup> *De gen. contra manich.*, I. 6,10. 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 onipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent.

A matéria informe, que Deus criou do nada, foi denominada primeiramente “céu e terra”, e se disse: no princípio, Deus criou o céu e a terra, não porque isso já existia, pois o céu e a terra, conforme está escrito, foram criados depois. Assim como, observando a semente da árvore, dizemos que ali estão as raízes, o tronco, os ramos, os frutos e as folhas, não porque já existiam, mas porque dela existirão, do mesmo modo foi dito: No princípio, Deus criou o céu e a terra, como que uma semente do céu da terra, estando ainda indeterminada a matéria do céu e da terra.<sup>235</sup>

A matéria informe é vista como uma semente (*semen – minis*). Assim a criação do céu e da terra implica a anterior criação desta semente comum de todas as coisas, desta matéria que depois será o céu e a terra visíveis. Da mesma maneira, Agostinho afirma que a expressão bíblica “a terra era invisível e informe”, também se refere à matéria informe, junto com a “água” sobre a qual paira o Espírito Santo:

A esta terra ainda informe quis denominá-la também “terra invisível e vaga”, porque, entre todos os elementos do mundo, a terra parece ser menos bela que as demais. Afirmou ser invisível devido à obscuridade, e vaga, por ser informe. A mesma matéria denominou também “água” sobre a qual pairava o Espírito de Deus, assim como a vontade do artífice paira sobre as coisas a serem produzidas.<sup>236</sup>

Os seguintes versículos do primeiro capítulo do *Gênesis*, onde Deus cria todas as coisas, são vistas por Agostinho como um processo onde Deus as forma, as faz visíveis e tangíveis como nós as vemos agora, a partir da matéria informe criada em primeiro lugar. “E que se afirma: apareça a árida, (*Gênesis* 1,9) como se há de entender senão que aquela matéria receba a forma visível que agora possui esta terra que vemos e apalpamos?”<sup>237</sup>

Em seu segundo comentário ao *Gênesis*, feito em 397, o *Comentário literal ao Gênesis inacabado*, em relação à matéria informe e seu modo de a ver nos 5

<sup>235</sup> *De gen. contra manich.*, I. 7,11. Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra, et dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram; non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat: nam et coelum scribitur postea factum. Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia iam sunt, sed quia inde futura sunt: sic dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram, quasi semen coeli et terrae, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia.

<sup>236</sup> *Ibid.*, I. 7,12. 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. Eadem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur Spiritus Dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis.

<sup>237</sup> *De gen. contra manich.*, I 12,18. Et quod dicitur: Appareat arida, quid aliud dici intellegendum est, nisi ut illa materies accipiat visibilem formam, quam nunc habet terra ista quam videmus et tangimus?

primeiros versículos do *Gênesis*, continua com a mesma interpretação, com algumas modificações, que são refinamentos de sua interpretação anterior.

Assim, o sentido completo é este: no princípio, Deus fez o céu e a terra, ou seja, a matéria que poderia receber a forma do céu e da terra; esta matéria era invisível e vaga, ou seja, informe e uma profundidade carente de luz. Ela, no entanto, pelo fato de se sujeitar ao artífice que move e age, pelo fato de se acomodar ao que opera, chamou-se também de água.<sup>238</sup>

Segundo Torchia<sup>239</sup>, neste relato Agostinho formula uma teoria sobre a dinâmica da criação. Pois céu e terra são a matéria informe enquanto capaz de receber a forma visível dessas realidades. Já a matéria em questão era invisível e informe, profundidade carente de luz; é água enquanto possível de ser moldada, trabalhada. Assim se dá um significado à matéria informe em relação ao seu fim: céu e terra, seu caráter, invisível e informe, e seu papel: ser moldada.

No seu terceiro comentário ao *Gênesis*, o *Comentário literal do Gênesis* composto entre 401 e 415, Agostinho não trata tanto sobre a matéria informe em si mesma, mas sobre o como se dá o processo de formação através da Palavra, o que será aprofundado no segundo capítulo. Uma discussão detalhada sobre a matéria informe será dada nos livros XI, XII e XIII das *Confissões*.<sup>240</sup>

Agostinho deixa claro que esta matéria informe está entre o ser e o nada, não é o nada absoluto. “Não era, porém, um nada absoluto, era apenas a massa informe, sem nenhuma aparência exterior.”<sup>241</sup> Se trata de algo informe próximo ao não ser<sup>242</sup>, nas palavras dele; se fosse possível dizer, seria uma espécie de nada que é e não é.

A própria mutabilidade das coisas é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mutáveis. E essa mutabilidade, que é? Um espírito? um corpo? Ou talvez uma espécie de espírito ou corpo? Se fosse possível dizer ‘um

<sup>238</sup> *De gen. ad litt. lib. imp.*, IV.4.14. ut totus iste sit sensus: In principio fecit Deus coelum et terram, id est materiam quae coeli et terrae formam capere posset; quae materia terra invisibilis et incomposita erat, id est informis et luce carens profunditas: quae tamen quoniam moventi et operanti artifici subdita esset, propter hoc ipsum quod cedit operanti, aqua etiam nominata est.

<sup>239</sup> TORCHIA, N. J., *Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine*, p 104.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p 109.

<sup>241</sup> *Confissões*, XII. 3.3. Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie.

<sup>242</sup> *Confissões*, XII, 6,6.

certo nada que é e não é, eu o diria. No entanto, de certa maneira já existia, para poder assumir tais aspectos visíveis e complexos.<sup>243</sup>

É uma espécie de “quase nada” (*paene nullam rem*) no qual todas as coisas são feitas. “Tiraste do nada um quase nada, para dele fazer as coisas grandes, que nós, filhos dos homens, admiramos.”<sup>244</sup> Para Agostinho a matéria informe está, por não ter forma nem ordem, fora do tempo. No *Gênesis*, a terra vazia e informe estava antes do surgimento da luz e dos dias. Temporalidade supõe forma e ordem. Se trata de algo criado fora do tempo. Este aspecto da criação veremos no terceiro capítulo, quando tratarmos do tempo e da eternidade.

Quanto a esta amorfia que é terra invisível e informe, não foi contada entre os dias. De fato, onde não existe forma nem ordem, nada vem e nada passa; e onde tal não se dá, não existem certamente nem dias, nem sucessão de espaços de tempo.<sup>245</sup>

Portanto, abre-se uma questão epistemológica. Como pode ser conhecido algo que está entre a forma e o nada, que está fora, inclusive, da temporalidade? Segundo Torchia, Agostinho adota uma abordagem apofática, não sentido de estar falando e tentando conhecer algo que, em si, é incognoscível “E eu repito: enquanto a inteligência humana diz tais coisas, procura conhecê-la ignorando-a, ou ignorá-la conhecendo-a?”<sup>246</sup>

O nada, por sua vez, é abordado em termos de ausência da realidade positiva da qual é contrário. A matéria informe, está entre o ser e o nada. Já o nada, por sua vez, é total ausência de ser. Tudo o que não é Deus é criado a partir do não ser absoluto. A criação a partir do nada é correlativo à onipotência divina, negar a *creatio ex-nihilo* equivale negar o Deus onipotente.<sup>247</sup>

O motivo da criação por parte de Deus também está amparado na onipotência da vontade divina, que antecede tudo e é maior que tudo. Não há algo

<sup>243</sup> *Confissões*, XII. 6,6. 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.

<sup>244</sup> *Ibid.*, XII. 8,8. quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum.

<sup>245</sup> *Ibid.*, XII, 9,9. Ista vero informitas, terra invisibilis et incomposita, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quidquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium.

<sup>246</sup> *Ibid.*, XII. 5,5. dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo.

<sup>247</sup> TORCHIA, N. J., *Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine*, p 115.

exterior a Deus que condicione sua vontade no ato de criar, sua ação e vontade onipotente é totalmente livre de qualquer condicionamento ou necessidade, não tem necessidade, inclusive, do bem que fez. Não tem obrigação de criar. A possibilidade de ser algo, qualquer que seja este algo, só pode vir de Deus.<sup>248</sup>

“Por que aprovou a Deus criar o céu e a terra?” Deve-se responder-lhes que primeiramente aprendam o poder da vontade humana os que desejam conhecer a vontade de Deus. Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Com efeito, se a vontade de Deus supõe uma causa, há de ser algo que anteceda a vontade de Deus, e isso não se deve pensar. Portanto, àquele que diz: “por que Deus fez o céu e a terra?” deve-se responder: porque quis. Pois a vontade de Deus é a causa do céu e da terra e, por isso, a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Aquele que diz: “por que Deus criou o céu e a terra” está a procura de algo maior que a vontade de Deus, no entanto, nada maior se pode encontrar que ela.<sup>249</sup>

Afirmar a *creatio ex-nihilo* é afirmar a total onipotência divina, equivale a dizer que nada, nem mesmo a existência de uma matéria-pré-existente, pode limitar a Deus. Nada pode fugir ou escapar de sua ação. A onipotência divina é causa última de tudo o que existe e, por outro lado, tudo, em sua existência, depende de Deus. Por não depender de nada, cria tudo do absoluto nada. Não cria por compulsão, nem por respostas aos ditames de sua própria natureza, cria simplesmente porque ama o que livremente tem vontade de criar. Não há outro motivo.<sup>250</sup>

Deus é ontologicamente distinto do que ele cria. Contra o gnosticismo dualista dos maniqueístas é uma afirmação da positividade da criação, da matéria, da realidade. Não há algo que por sua própria natureza se oponha a Deus. O mal não é uma substância independente de Deus, mas a ausência do bem, uma ausência de Deus. Tudo o que é, de alguma forma, é bom. O mal absoluto está correlacionado com o não ser absoluto, o único contraponto da ação de Deus.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> ANDERSON, G. A., *Creatio ex nihilo*, p. 153.

<sup>249</sup> *De gen. contra manich.*, I. 2.4. Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest.

<sup>250</sup> TORCHIA, N. J., *Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine*, p 217.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 218.

Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e, portanto, um grande bem; ou seria substância corruptível, e então, se não fosse boa, não se poderia corromper. Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus criou todas as coisas muito boas (Gn 1,31)<sup>252</sup>

A afirmação da criação *ex-nihilo* e da bondade de todas as coisas tem consequências no modo de avaliar a moralidade das ações. Por isso mesmo, ao relembrar de um de seus pecados de adolescência, quando com uns companheiros furtou peras no quintal de um vizinho, analisa quais foram os motivos que o levaram a fazer tal ato. Chega à conclusão que roubou pela própria satisfação do roubo em si e pela companhia daqueles com quem cometia o furto. Portanto, ele amou o mal por si mesmo, ou seja, o mal pelo mal, a ausência de bem pela ausência de bem, e a cumplicidade dos amigos neste mal. Ao amar o furto em si, está amando, portanto, o nada.<sup>253</sup>

Ao acrescentar a cumplicidade como motivo, afirma que não está amando mais “nada”, no sentido de a cumplicidade acrescentar quantitativamente “mais nada” ao nada do furto em si. Pois a cumplicidade em si não é mais um nada. Ele não chega a dizer o que ela é. Mas deixa claro que o mal moral é uma espécie de “tendência” da vontade ao nada como ausência de bem. O mal se caracteriza por um “ir em direção ao nada.” O nada absoluto é algo que não pode ser conhecido, nem experimentado, mas pode-se escolher amar o nada.

No entanto, eu não o teria praticado se estivesse sozinho. Lembro-me bem de meu estado de alma: sozinho não o teria feito absolutamente. Portanto, amei também no furto a companhia daqueles com quem cometi; daí não ser verdade ter amado apenas o furto em si. Não, não amei mais nada, pois a cumplicidade não é mais um nada. O que ela será ela na realidade?<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> *Confissões*, VII. 12.18. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia bona valde.

<sup>253</sup> ANDERSON, G. A., *Creatio ex nihilo*, p. 161.

<sup>254</sup> *Confissões*, II. 8,16. Et tamen solus id non fecissem (sic recordor animum tunc meum) solus omnino id non fecissem. Ergo amavi ibi etiam consortium eorum, cum quibus id feci. Non ergo nihil aliud quam furtum amavi; immo vero nihil aliud, quia et illud nihil est. Quid est re vera?

O que é formado por Deus no ato da criação é a matéria informe, um quase-nada, mas não um nada. O nada não pode ser formado. Só em Deus há possibilidade de ser, de sentido e de significado. O texto bíblico, para Agostinho, apresenta o que de mais próximo ao nada existe: a matéria informe, potencialidade de forma, significado, inteligibilidade de narrativa.<sup>255</sup>

Christina Hoenig, em seu livro sobre o *Timeu* de Platão na tradição latina,<sup>256</sup> encontra vários ecos das interpretações feitas por Agostinho ao livro do *Gênesis* e o comentário de Calcídio ao *Timeu*. Em seu comentário insere um parágrafo sobre a concepção dos hebreus sobre a matéria, interpretando os dois primeiros versículos do livro do *Gênesis*. Neste trecho a terra vazia e vaga, é traduzida por ele como invisível e priva de forma, (*inuisibilis et informis*).

(...) e que chamou ‘céu’ a natureza incorpórea (*incorpoream naturam*), ‘terra’, por sua vez, aquilo que constitui a substância dos corpos que os gregos chamam hyle. Isto concorda com a seguinte expressão: ‘mas a terra era invisível e sem forma’ (Gn 1,1); Trata-se pois na matéria corpórea (*Silua corpórea*), a antiga substância do mundo, antes que, plasmada pela perícia do deus artífice, assumisse as várias formas, quando era ainda incolor e privada de toda qualidade. E, na verdade, algo que é assim deve ser pensado invisível e sem forma.<sup>257</sup>

O terceiro tipo de ser do *Timeu* 48d4-5, a *ἀνάγκη* (necessidade), é identificado com a *ύλη* (matéria). Por fim a *ύλη*, enquanto priva de forma, *informis*, é identificada com a terra do segundo versículo do *Gênesis*. Continuando ele afirma que o conceito grego de matéria informe foi interpretado como sendo o nada a partir do qual o Deus criador realiza sua criação:

É chamada ainda além disso ‘vazio’ e ‘nada’ por este motivo, pois, mesmo sendo capaz de acolher todas as qualidades, não possui em si nenhuma. A matéria, assim, enquanto capaz de receber e si mesma todos os acidentes, é chamada ‘vazio’, pois parece que não pode nunca ser preenchida. Por outra parte, é chamada ‘nada’, porque é privada de tudo. Símaco depois a define como ‘inerte e desordenada’: é

<sup>255</sup> ANDERSON, G. A., *Creatio ex nihilo*, p. 64.

<sup>256</sup> HOENIG, C., *Plato's Timaeus and the latin tradition*, p. 32/130.

<sup>257</sup> CALCIDIO. *Commentario al Timeu di Platone*. CCLXXVIII. p. 570. (...) caelum quidem incorpoream naturam, terram vero, quae substantia est corporum quam Graeci hylem vocant. Aspipientur his ea quae sequuntur. “terra autem erat invisibilis et informis”, hoc est silva corporea, vetus mundi substantia, prius quam efficta dei opificis sollertia sumeret formas, etiam dunc decolor et omni carens qualitate. Quod vero tale est, invisibile certe habetur et informe. (Tradução nossa)

julgada ‘inerte’ porque por si mesma não pode nada, ‘desordenada’ porque recebe o ordenamento por parte do Deus criador do mundo que a adorna.<sup>258</sup>

Agostinho não identifica a matéria informe com o nada, lhe dá um status de algo próximo ao nada, um “quase nada”: “Só tu existias, e nada mais. Deste nada, fizeste o céu e a terra, duas realidades: uma perto de ti, outra perto do nada. Uma que só a ti tem como superior, outra que nada tem inferior a si.”<sup>259</sup> Para Calcídio, o receptáculo do *Timeu* de Platão, veio a se tornar o “nada” da *creatio ex-nihilo*. A criação do nada seria uma outra maneira de expressar a criação a partir da matéria informe, pois o nada é identificado com a matéria informe. Mas para todos os padres que defenderam a *creatio ex-nihilo*, o ponto principal foi a afirmação que Deus é o criador da matéria informe, principalmente com Teófilo de Antioquia, que, como foi visto, afirma a criação da matéria por parte de Deus contra Platão e seus seguidores. Não se trata de uma simples substituição de termos, como afirma Calcídio.

Agostinho segue, no ocidente, contra o gnosticismo maniqueísta, a mesma argumentação já utilizada antes no oriente por Taciano, Teófilo de Antioquia e Irineu de Lyon contra o gnosticismo. Portanto, antes do surgimento do gnosticismo no ambiente do cristianismo dos três primeiros séculos, não havia uma doutrina elaborada e clara sobre a *creatio ex-nihilo*. Nem mesmo na Sagrada Escritura. O primeiro capítulo do *Gênesis*, como foi visto, apesar de poder supô-la, não a declara com clareza. Podemos encontrar, como em *II Macabeus* 7,28, passagens que podem ser interpretadas neste sentido, mas, por outro lado, há também fortes argumentos de que elas não, necessariamente, estão afirmando tal teoria.

O judaísmo de Alexandria, representado por Fílon, no século I a.C. não viu contradições entre o *Timeu* e a Tradição bíblica. O Cristianismo nascente herda do judaísmo esta atitude. O *Timeu* e a visão grega como um todo, chamada pelos cristãos de paganismo, passa a ser problema para os padres da Igreja a partir do

<sup>258</sup> CALCIDIO. *Commentario*, CCLXXVIII. p. 571. “Inanis” porro et “nihil” propterea dicta, quia, cum sit omnium qualitatum receptrix, propriam nullam habet ex natura. Silva, ergo, ut quae cuncta quae accidunt pecipiat in se, inanis appellata est, ut quae compleri numquam posse videatur; porro quia sit expers omnium, nihil dicta. “Otiosa vero indigesta” nuncupatur a Symmacho; quod quidem per se nihil valet, otiosa, quod vero habcat opportunitatem suscipiendi ordinis ab exornante semet deo mundum moliente. (Tradução nossa)

<sup>259</sup> *Confissões*, XII,7,7. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.

<sup>260</sup> ANDERSON, G. A., *Creatio ex nihilo*, p. 56.

momento em que é assumido pelo gnosticismo para defender, do ponto de vista filosófico e contra a igreja nascente, sua religiosidade e seu modo de viver a fé. A existência de uma matéria que escape à ação de Deus e que em si era vista como negativa, era um dos principais argumentos para justificar seu modo de agir. A doutrina da *creatio ex-nihilo* foi elaborada pelos padres da Igreja, principalmente Taciano, Teófilo de Antioquia, Ireneu de Lyon e Agostinho, neste contexto de disputa.

Por outro lado, como demonstra Janet Soskice<sup>261</sup>, a *creatio ex-nihilo* não é, estritamente falando, bíblica; não está literalmente expressa nela. Mas, pode-se dizer que é bíblica no sentido de estar em conformidade com a escritura por ter o objetivo principal de afirmar a Onipotência de Deus. Em contraste com o *Enuma Elish*, onde o caos resiste à ação do deus e deve ser vencido a duras penas com uma guerra, os judeus elaboraram uma narrativa, presente no primeiro capítulo do Livro do *Gênesis*, onde Deus está totalmente no controle de tudo. Há o elemento caótico, mas este não impõe nenhum limite à ação de Deus que controla tudo por sua palavra.

O gnosticismo, no ambiente do cristianismo nascente greco-romano, afirmava a autonomia da matéria, vista com certa negatividade. Esta afirmação tinha consequências éticas e práticas no modo de viver a fé, modo este que era proposto aos cristãos pelos gnósticos. A matéria é vista como uma limitação à onipotência divina. A partir do momento em que esta doutrina interfere na vida prática e na moralidade dos fiéis, os padres da Igreja se levantam contra ela. A doutrina da *creatio ex-nihilo* tem o objetivo de afirmar que nada pode colocar um limite à onipotência divina. Se não foi afirmada com clareza antes, provavelmente foi porque antes, a presença da matéria não havia ainda questionado a onipotência de Deus para os judeus e para os Cristãos.

---

<sup>261</sup> ANDERSON, G. A., *Creatio ex nihilo*, p. 40.

### 3

## A noção de *δημιουργός* no *Timeu* e de *Verbum* nas *Confissões* e *Comentários ao Gênesis* de Agostinho.

Depois de termos visto, para demonstrar a presença do *Timeu* de Platão na concepção de criação em Agostinho, a fabricação do Cosmo a partir de algo no *Timeu* e a sistematização da doutrina da *creatio ex-nihilo* nos quatro primeiros séculos do cristianismo e em Agostinho, abordamos um segundo aspecto onde se pode perceber esta presença, a noção agostiniana do *Verbum* como intermediador no processo da criação. Por isso partimos da análise do papel do Demiurgo no *Timeu*, como ele foi interpretado e integrado na doutrina da criação do judeu Fílon de Alexandria através do conceito de *Lógos*, como os conceitos trabalhados por ele são assumidos no gnosticismo e aparecem no Novo Testamento, mostrando como este Logos é integrado na doutrina da criação de alguns padres da Igreja dos três primeiros séculos, e como também aparece em Agostinho, em sua doutrina da criação, através do conceito de *Verbum*.

Segundo Werner Beierwaltes,<sup>262</sup> para colocar em destaque as implicações filosóficas do conceito agostiniano de criação, é necessário analisar o conceito de *δημιουργός* (Demiurgo) no *Timeu* de Platão. Os três elementos ou princípios do *Timeu*, *δημιουργός*, (Demiurgo) as *ιδέαι* (idéias) e a *χώρα* estarão presentes, organizados entre si de diversas formas, em todo o platonismo e neoplatonismo, inclusive em Agostinho. Este capítulo analisa a noção de Demiurgo no *Timeu*, como este foi interpretado por Fílon de Alexandria, pelo gnosticismo, pelos primeiros padres da Igreja; por fim, como foi interpretado e inserido na doutrina da criação em Agostinho e como são organizados, em seu pensamento, os princípios de Platão.

Segundo O'Brien<sup>263</sup>, o judeu Fílon de Alexandria pode ser considerado um expositor platônico; em seus escritos se esforça em mostrar como as verdades filosóficas do platonismo poderiam ser encontradas na tradição Bíblica. Fílon usa as estruturas da filosofia grega para expor a Sagrada Escritura. Em sua leitura do

---

<sup>262</sup> BEIERWALTES, W., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, p. 121.

<sup>263</sup> O'BRIEN, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought*. p. 37.

*Gênesis* tendo como base o *Timeu*, apresenta o Deus criador da tradição judaica dentro das estruturas do conceito de *δημιουργός* (Demiurgo) de Platão. Em sua obra *De Opificio Mundi* 16 Fílon afirma que o Demiurgo deve olhar o modelo imutável em sua produção do Cosmo; mas, diferente de Platão, este arquétipo, que corresponde às ideias no *Timeu*, não está lá desde sempre, é o resultado de uma reflexão pré-cósmica de Deus, é forjado por ele.

Porque Deus, sendo Deus, sabia por conhecimento antecipado que uma bela imitação não poderia nunca existir sem um belo modelo e que nenhuma das coisas sensíveis resultariam imunes de defeito se não fossem modeladas à imagem e semelhança de um arquétipo perceptível somente com o intelecto. Assim, quando quer criar este nosso mundo visível, forjou primeiro o mundo inteligível para poder dispor de um modelo incorpóreo e em tudo semelhante ao divino, com o objetivo de criar o mundo material, uma réplica mais recente de um mundo mais antigo, destinada a conter em si tantas espécies sensíveis quantas no primeiro eram inteligíveis.<sup>264</sup>

Este Cosmo inteligível anterior ao mundo físico é noético (*τὸν νοητόν*) em oposição ao visível (*τὸν ὁρατὸν κόσμον*). Este *Cosmo Noético*, mais adiante na mesma obra<sup>265</sup>, é designado como *λόγος*, (logos) imagem de Deus e paradigma do mundo sensível. Segundo Runia<sup>266</sup>, Fílon explora a concepção básica comum do Platonismo médio que considerava as Ideias como pensamentos de Deus. De acordo com O'Brien, a expressão *λόγος* para designar o pensamento é de origem estoica, foi utilizada no platonismo médio como uma forma de “modernizar” Platão. O *λόγος*, divino é como que o “local” das ideias, do arquétipo, do *Kosmos Noético*, que é o pensamento de Deus enquanto envolvido no ato da criação.

As ideias são identificadas como pensamentos de Deus. Em Fílon há uma espécie de junção entre os conceitos de *νοῦς*, (Intelecto) pois se trata de um *τὸν νοητόν*, e de *λόγος* (logos). Assim, o *δημιουργός* (Demiurgo) do *Timeu* é visto como o Deus criador do *Gênesis*, enquanto as ideias são vistas como pensamentos de Deus, o *λόγος*. Como Deus faz através de seu pensamento, o *λόγος* adquire uma função intermediária entre Deus e o mundo na criação.

<sup>264</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De opificio mundi*. 16. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτων καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τσαῦτα περιέζοντα αἰσθητὰ γένη ὅσα περ ἐν ἐκείνῳ νοητά. (Tradução nossa)

<sup>265</sup> Ibid., 25.

<sup>266</sup> RUNIA, D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 136.

Como foi visto no capítulo anterior, o gnosticismo assumiu vários elementos platônicos em sua doutrina e sua mitologia sobre a criação. Segundo O'Brien<sup>267</sup>, estes elementos podem ser resumidos em três pontos principais: a resistência e os limites que a *χώρα* impõe à ação do Demiurgo se convertem no gnosticismo na afirmação de que toda a realidade material é má; o demiurgo nos mitos gnósticos produz um mundo a partir da matéria má imitando as realidades mais altas das quais ele é ignorante, geralmente este é identificado com o Deus do *Antigo Testamento*; e os jovens deuses do *Timeu*, para os quais o Demiurgo deixa a função de criar o homem, são paralelos de diversas entidades intermediárias que ajudam o Demiurgo produzindo o homem em sua mortalidade. No *Apocalipse de Adão*<sup>268</sup>, um texto gnóstico não cristão, a expressão *λόγος* é atribuída, em sua mitologia, à uma das entidades intermediárias que auxiliam o Demiurgo na criação do mundo.<sup>269</sup>

O *Evangelho de São João*, em seu primeiro capítulo, que coincide com o prólogo, utiliza a expressão *λόγος*, identificando a com Jesus Cristo<sup>270</sup>. Segundo Bultmann,<sup>271</sup> João escreve seu Evangelho no espaço do helenismo impregnado pelo gnosticismo, numa tentativa de combater o gnosticismo com o linguajar do próprio gnosticismo, por isso aplica a expressão *λόγος* a Jesus Cristo, onde o mundo é compreendido, ao contrário do gnosticismo, como criação de Deus.

A partir desta identificação realizada pelo Evangelista, se desenvolveu nos três primeiros séculos do cristianismo, contra a doutrina da criação gnóstica, uma especulação sobre o *λόγος* e Cristo seu papel de intermediário da criação. Segundo Schneider<sup>272</sup>, baseado no prólogo do Evangelho de São João, se desenvolveu a concepção do *λόγος* como um ser intermediário, Jesus Cristo divino e humano. Os padres da Igreja que mais se destacaram nesta identificação foram Justino, Teófilo de Antioquia e Clemente de Alexandria.<sup>273</sup>

Em Agostinho a expressão grega *λόγος*, de acordo com traduções latinas então existentes do Evangelho de João, é traduzido por *Verbum*<sup>274</sup>. Por sua vez, para

<sup>267</sup> O'BRIEN, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought*, p. 206.

<sup>268</sup> MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento. I*, p. 304.

<sup>269</sup> BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, E., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento*, p. 737.

<sup>270</sup> Nestle – Aland. João 1,1. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

<sup>271</sup> BULTMANN, R., *Teologia do novo testamento*, p. 437.

<sup>272</sup> SCHNEIDER, TH., *Manual de dogmática*. v1. p. 163.

<sup>273</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. I, 3-6.

<sup>274</sup> *Vulgata. João 1,1*. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat.

designar o Verbo, que é Cristo Jesus em sua divindade e intermediário de Deus na criação, utiliza *intellectus*, *intellegerere* e *intelligentia*, e *mens intellectualis*, geralmente traduzidos ao português por intelecto, que para ele traduz o *νοῦς* grego.<sup>275</sup>

Segundo Fitzgerald<sup>276</sup> as formas ou ideias de todas as coisas estão, para Agostinho, contidas na inteligência (*intellectus*) divina, ou seja, no Verbo. Nele estão os arquétipos ou modelos de todas as coisas que foram criadas. A Trindade é toda envolvida no processo de criação, Deus Pai dá início ao ser na ordem da criação, o Verbo é a fonte da vida e o modelo da sabedoria e da beatitude, arquétipo de todas as coisas, e o Espírito Santo proporciona os processos nos quais o potencial de ordem e harmonia da criação é realizado.

### 3.1

#### A noção de *δημιουργός* no *Timeu*.

Segundo Luc Brisson<sup>277</sup>, a definição mais aproximada da natureza do *δημιουργός* no *Timeu* é: “criador e pai do mundo.”<sup>278</sup> Ele aparece logo no início do discurso do *Timeu*, depois de afirmar que tudo o que devem é inevitável que devesse de alguma causa,<sup>279</sup> introduz a figura do fabricante causa de tudo o que devem:

Deste modo, o Demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo.<sup>280</sup>

<sup>275</sup> AGUSTIN. *Obras completas de San Agustin*. XXIX. *Concordancia de los Evangelistas*. I. 23,35 Erubuerunt hinc philosophi eorum recentiores platonici, qui iam christianis temporibus fuerunt, et Saturnum aliter interpretari conati sunt dicentes appellatum, velut a satietate intellectus, eo quod graece satietas, intellectus autem sive mens νοῦς dicitur. Tradução: Disso se envergonharam seus filósofos mais recentes, os platônicos, que já na época cristã existiram e tentaram interpretar a Saturno de outra forma. Afirmaram que foi chamado de Cronos, que designaria algo como a ‘inteligência que procede da saciedade’, pois ‘saciedade’ é designada por *χόρος*, enquanto inteligência ou mente se diz *νοῦς*. (Tradução nossa)

<sup>276</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 530.

<sup>277</sup> BRISSON, L., *Le même et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, p. 31.

<sup>278</sup> *Timeu*, 28c 3-4. ποιητήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 28a3. πάν δὲ αὐτὸ γινόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι

<sup>280</sup> *Ibid.*, 28a 5-7. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτω τινὶ προσχρόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης.

Cornford<sup>281</sup> resume o argumento que está na base desta afirmação da seguinte maneira: O eterno é inteligível e o que vem a ser é sensível. Como o mundo é sensível, devêm de alguma causa; portanto, tem um criador e pai; seu trabalho só será bom se modelar olhando um modelo eterno. O mundo é bom, por tanto, seu modelo deve ter sido eterno.

Timeu, ao mesmo tempo que afirma a necessidade do *δημιουργός*, (Demiurgo) também destaca a dificuldade de descobrir este criador e pai e a impossibilidade de falar dele a todos. “Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente.”<sup>282</sup> Segundo Cornford<sup>283</sup>, esta declaração quer afirmar que o mundo visível exhibe o funcionamento de uma inteligência divina visando o que é bom, que a verdade é melhor transmitida pela imagem do criador divino retratada como distinta de seu modelo, do trabalho realizado e da matéria utilizada, como um artesão humano. Aqui, ao falar de que descobrir e falar dele aos outros é uma tarefa difícil, adverte que ao utilizar uma imagem não está declarando a verdadeira natureza da causa. Está dizendo que há uma casa utilizando de uma imagem inserida no contexto da narrativa, por isso não deve ser tomado literalmente, mas como figura poética, em forma mítica como a história de uma criação no tempo. Por outro lado, Walter Mesh afirma no *Lexico de Platão*<sup>284</sup>, em nenhuma parte do diálogo se diz que a figura do *δημιουργός* é uma mera metáfora.

Sobre a natureza<sup>285</sup> do *δημιουργός* o diálogo não fornece mais informações do que aquilo que é transmitido de 29d a 30c:

Timeu: Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo.

<sup>281</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 21.

<sup>282</sup> *Timeu*, 28c3-4. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν

<sup>283</sup> CORNFORD. F. M., op. cit., p. 26.

<sup>284</sup> SCHAFFER, CH., *Léxico de Platão*, p. 77.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 34.

Reflectindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus.<sup>286</sup>

Segundo Brisson<sup>287</sup>, o fabricante e pai de tudo o que deve aparecer como instigador do surgimento de uma ordem de coisas cujos elementos estão além de seu controle total, é uma entidade separada cujo poder não é absoluto. Não apresenta nada de individual, aparece como investido de um caráter impessoal e coletivo, pois é auxiliado por outros deuses criados. Não se trata de ser individual, mas de uma função que não é onipotente, é uma ação demiúrgica dirigida pelas formas inteligíveis e limitada pela necessidade. Não inaugura a participação de coisas sensíveis nas formas inteligíveis nem o movimento. É um deus antropomórfico e polimórfico que não desfruta de onipotência.

Há no *δημιουργός*, (Demiurgo) destacando seu antropomorfismo, características psicológicas<sup>288</sup>, é bom, tem pensamento, vontade e experimenta sentimentos, se regozija. No texto analisado ele “quis” que o mundo fosse o melhor possível. Faz o possível, em seus esforços de organização, para chegar a este fim. Tem pensamento e é um ato de vontade como um querer no sentido de “consentir em.” Se apresenta como uma função com características antropomórficas. A função mais importante é a de ser fabricante do Cosmo.

Segundo Taylor<sup>289</sup>, o *δημιουργός* produz o mundo por ser perfeitamente bom, por esta mesma razão não quer ter sua bondade somente para si, quer fazer

<sup>286</sup> *Timeu*, 29d7 – 30c1. Τίμαιος, λέγωμεν δὴ δι’ ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν (ε) τόδε ὁ συνισταὶς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ’ ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην (30a) παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ’ οὐτ’ ἦν οὐτ’ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· (b) λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ’ αὐτῷ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ’ ἐν σώματι συνισταὶς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἀριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ (30c) γενέσθαι πρόνοιαν.

<sup>287</sup> BRISSON, L., *Le même et l’Autre das la structure ontologique du Timée*, p. 33.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>289</sup> TAYLOR. A. E., *Platone. L’uomo e l’opera*, p. 684.

qualquer coisa semelhante a ele em bondade, através da ordenação daquilo que era visível estava em um estado caótico, porque a ordem é melhor que o estado desordenado. Portanto, a “causa eficiente” do mundo é o pensamento de um deus pessoal. Para este autor é impossível responder com precisão se para Platão o *δημιουργός* deve ser interpretado como um elemento puramente simbólico ou não.

Talvez nem o mesmo Platão distinguisse rigorosamente conteúdo filosófico e forma mítica. A formação de um mundo semelhante às *ιδέαι* através de um artesão distinto do arquétipo ou modelo é a única explicação que Platão oferece nesta obra sobre o modo como se dá a participação da realidade nas ideias. Para ele o deus é uma alma, não uma ideia. É uma resposta à pergunta sobre como se dá a relação entre o mundo sensível e as ideias. Se o deus organizador se identificasse com as ideias ou com alguma ideia suprema, ficaria em suspenso a pergunta sobre o porquê de algo ser fora das ideias.

Segundo Taylor<sup>290</sup>, para Platão não houve um tempo antes que o deus construísse o mundo, pois o tempo e o mundo começaram juntos. Portanto, quando parece sugerir a existência de um primitivo estado de puro caos antes da ação do *δημιουργός*, não deve ser entendido literalmente. Portanto, o importante a ser passado será a concepção de que, a diferença do arquétipo, das *ιδέαι*, o mundo é algo sujeito ao devir, sempre em evolução, mesmo se tal evolução não tenha começado e nunca termine, é processo, se faz continuamente, nunca está totalmente feito, sempre devem, se aperfeiçoa, aspira à bondade. A narrativa de Platão teria o objetivo de demonstrar esta verdade. A história da criação não pode, portanto, ser seguida em todos os detalhes. Neste contexto, o *δημιουργός* é um verdadeiro criador bom, o *νοῦς*, responsável pelo que há de racional e bom no universo, aquele que impulsiona este processo.

Cornford e Cherniss são classificados por Brisson<sup>291</sup> entre aqueles que identificam o *δημιουργός* com a *Alma do Mundo*. De acordo com Cornford<sup>292</sup>, para compreender a natureza e a posição do *δημιουργός* (Demiurgo) é necessário considerar o enunciado central de todo o diálogo que declara que o Cosmo foi produzido por uma combinação entre *νοῦς* (Intelecto) e *ἀνάγκη* (Necessidade).

<sup>290</sup> TAYLOR. A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 687.

<sup>291</sup> BRISSON, L. *Le même et l'Autre das la structure ontologique du Timée*. op.cit. p. 76.

<sup>292</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 35.

Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devidas, foi deste modo através da cedência na Necessidade a uma persuasão racional, que o Universo foi constituído desde a sua origem.<sup>293</sup>

Cornford<sup>294</sup> supõe a identificação do *νοῦς* (Intelecto) com o *δημιουργός* (Demiurgo), um agente que opera sobre materiais que ele não cria e cuja natureza impõe limites à perfeição de seu trabalho. Sua função é contribuir com o elemento que leva ordem ao desordenado através da persuasão racional. Para este autor, tanto o *δημιουργός* como a *ἀνάγκη* não devem ser tomados literalmente, são símbolos que representam elementos reais do mundo como ele existe. O *νοῦς* representa a ordem no Universo. Já o estado caótico que precede o trabalho do *δημιουργός*, representa um elemento que está sempre presente no Universo, em trabalho agora. *νοῦς* e *ἀνάγκη* representam aspectos do mundo tal qual ele é. Nunca é mencionado como objeto de adoração, mas representa uma razão divina trabalhando para o que é bom, o Universo é revelador da operação de tal razão. Por isso é difícil encontrar o criador e Pai, e podendo encontrá-lo, não se pode transmitir com facilidade. As alegorias não são um véu que encobre um significado literal.

Ainda segundo este autor, o Universo é no *Timeu* uma criatura viva, tem *σώμα* (corpo), *ψυχή* (alma) e *νοῦς* (intelecto); é chamado deus, como as estrelas os planetas; é eterno no sentido de permanecer sempre, teoricamente dissolúvel, mas, realmente não; esta dissolução seria uma possibilidade que nunca acontece. O homem é feito dos mesmos elementos, *νοῦς*, *ψυχή* e *σώμα*, porém, seu corpo é dissolvido. Há um contraste entre o macrocosmo e o microcosmo neste sentido. Assim, pode-se perguntar como este *νοῦς* no mundo está relacionado com o *δημιουργός*. Se identificamos os dois, o *δημιουργός* não seria então diferente do mundo que ele mesmo faz.

Assim o desejo de bondade do *δημιουργός* estaria na Alma do mundo, o Universo aspira à perfeição de seu modelo, assim este modelo teria uma posição análoga à do *Mortor Imóvel* de Aristóteles.<sup>295</sup> Mais adiante, na obra ele afirma que se o *δημιουργός* é uma figura mítica, a causa do movimento só pode ser a *alma do*

<sup>293</sup> *Timeu*, 48a2-4. νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτα κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορον οὕτω κατ' ἄρχαίς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

<sup>294</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 37.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 39.

*mundo*. Assim se torna difícil resistir à inferência de que o *δημιουργός* deve ser identificado com o *νοῦς* na *Alma do Mundo*.<sup>296</sup>

Como demonstra Taylor,<sup>297</sup> esta maneira de interpretar o *Timeu*, no sentido de que ele estaria falando narrativamente, em forma de mito, como as coisas são e sempre foram, não é nova na história da filosofia. Aristóteles, por exemplo, insiste que para Platão o mundo teve um início. Por outro lado, geralmente os platônicos, e os neoplatônicos por unanimidade, adotam a interpretação, originalmente proposta por Xenócrates<sup>298</sup>, que Platão fala do mundo como algo que teve início por motivos de clareza de exposição e compreensão, como aparece em Plutarco:

Todos eles sem exceção pensam que a Alma não foi gerada no tempo e nem que seja sujeita a geração, mas que possui várias faculdades e virtudes, nas quais Platão, por causa da contemplação, por assim dizer, dissolve sua substancia; a representa, somente por palavras, tendo um nascimento e surgindo por uma mistura. E dizem que ele, pensando do mesmo modo ainda em relação ao Universo, o concebe eterno e não gerado. Mas para compreender como este se mantém estruturado e se governe, vendo como a questão se torna difícil para quem não pressuponha no início nem um nascimento deste nem um encontro de seus elementos generativos, adotou esta via.<sup>299</sup>

Segundo Cherniss,<sup>300</sup> na narrativa do *Timeu*, a alma está para com o corpo como o Universo sensível está para o caos primitivo. Como o corpo não existe antes sem alma, assim o estado caótico não existia antes do Universo. Em 42e *Timeu* diz sobre o *δημιουργός*: “depois de ter disposto tudo isso, manteve-se no estado que lhe é próprio e habitual.”<sup>301</sup> (*ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ*), refletindo a característica dada à divindade na República 381c<sup>302</sup>: “Permanecem sempre e absolutamente na mesma forma” (*μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ*). Se for assim, sendo uma divindade, a relação do *δημιουργός* com o mundo deveria sempre ser a mesma, nunca poderia ter começado a criar o mundo, nem o deixar depois de criado.

<sup>296</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 197.

<sup>297</sup> TAYLOR. A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 685.

<sup>298</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>299</sup> PLUTARCO. *De animae procreatione in Timaeo*. 1013a 5 – b4. ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγενῆσθαι μηδ' εἶναι γενητήν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γιγνομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραυνωμένην τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοούμενον ἐπίστασθαι μὲν αἰδίων ὄντα καὶ ἀγένητον, τὸ δ' ᾧ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται καταμαθεῖν οὐ ῥάδιον ὁρῶντα τοῖς μήτε γενέσιν αὐτοῦ μήτε τῶν γενητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋποθεμένοις ταύτην τὴν ὁδὸν Ἰν τιμαεο πλατονις. (Tradução nossa)

<sup>300</sup> CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, v I. p. 425.

<sup>301</sup> *Timeu*, 42e 4. καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει

<sup>302</sup> PLATÃO. *República*, 381c. Tradução nossa.

O trabalho do deus é um trabalho do νοῦς, (Intelecto) e, por sua vez, νοῦς existe somente na ψυχή (alma), de modo que o δημιουργός deve ser uma ψυχή. Assim o δημιουργός deve ser uma ψυχή que possui o νοῦς (Intelecto), ou a ψυχή iluminada pelas formas inteligíveis; é a ψυχή se movendo de acordo com a direção e um modo de ser determinados pela *visão ou contemplação* das *ιδέαι* (Ideias); assim como o δημιουργός, a alma é uma intermediária entre as *ιδέαι* e os fenômenos, Cherniss conclui que no *círculo do mesmo* que dirige a *alma do mundo* deve ser vista a função demiúrgica, o δημιουργός seria uma representação mítica desta realidade.<sup>303</sup> Tanto o ser ideal quando o devir fenomenal são apreendidos por um sujeito que não é nem um e nem outro, mas um intermediário entre os dois: a alma.<sup>304</sup>

Segundo Brisson<sup>305</sup>, considerar o δημιουργός como uma figura mítica, como fazem Cornford e Cherniss, não é filosoficamente significativo; é possível que não o tomemos como uma causa válida da participação, ele não inaugura a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, mas as aperfeiçoa. A definição do νοῦς como resultado do contato da ψυχή com as *ιδέαι* é estabelecido a partir de textos sobre a *alma do mundo* ou da *alma* em geral. Se trata de uma descrição muito boa do νοῦς inerente a uma alma, mas nada que contradiga a suposição ou possibilidade da existência de um νοῦς separado.

Para explicar melhor sua posição, Brisson<sup>306</sup> argumenta que no mundo νοῦς e ψυχή são inextricavelmente ligados, no entanto, o νοῦς demiúrgico é distinto do da ψυχή. Ele é quem, no mundo, introduz o νοῦς na ψυχή e a ψυχή nos corpos. Ou seja, a *alma do mundo* tem um νοῦς, já o δημιουργός é um νοῦς. Ele é um νοῦς separado, no sentido de não ter uma ψυχή. Tem uma existência independente e não gerada, fonte e causa de tudo no Universo que é bom, ordenado e racional.

O discurso implica temporalidade, porém, a produção do δημιουργός está além do tempo, pois este, com todo o Universo ordenado, surge a partir de sua produção. Segundo Brisson<sup>307</sup> a única maneira de descrever tal ação é utilizando o mito que tem como objetivo um discurso provável, que expressa temporalmente o atemporal. Um mito provável cujo domínio é sobre coisas sensíveis que, embora

<sup>303</sup> BRISSON, L., *Le même et l'Autre das la structure ontologique du Timée*, p. 77.

<sup>304</sup> CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, p. 411.

<sup>305</sup> BRISSON, L., op. cit. p 81.

<sup>306</sup> Ibid., p. 84.

<sup>307</sup> Ibid., loc. cit.

não tendo a imutabilidade e a certeza das formas inteligíveis, possuem um certo grau de estabilidade e credibilidade. Descreve através da produção humana a produção divina do mundo visível.

É necessário que analisemos a relação entre os conceitos de *δημιουργός* e *νοῦς* no *Timeu*. Quanto ao *νοῦς* (Intelecto), é possível pesquisá-lo em Platão sob várias perspectivas e nas diferentes obras. Pode ser pesquisado no plano cosmológico, como este que aqui desenvolvemos, no plano ontológico, principalmente na República, no epistemológico e no ético político<sup>308</sup>. Aqui nos limitaremos a sublinhar sua relação com o Cosmo enquanto causa.

Segundo Christian Pietsch<sup>309</sup> e Stephen Philip Menn<sup>310</sup>, no *Fédon* temos a primeira vez que Platão menciona esta hipótese, atribuindo-a a Anaxágoras. “E uma vez ouvi alguém enquanto lia um livro de Anaxágoras dizer: Em definitivo é o Espírito (*νοῦς*) quem coloca tudo em ordem, é ele quem é a causa de todas as coisas.”<sup>311</sup> A seguir, Sócrates afirma a conexão entre o *νοῦς* e o “melhor, mais excelente” (*βέλτιστος*):

E se isto é assim, pensei, este Espírito ordenador, que justamente realiza a ordem universal, deve dispor cada coisa em particular da melhor maneira possível. Assim pois, se alguém quiser encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deveria encontrar sobre isto o seguinte: como é melhor para ela ser, padecer ou realizar o que for.<sup>312</sup>

Segundo Menn<sup>313</sup>, neste e em outros diálogos, Platão preserva sempre esta conexão entre o *νοῦς* e o *βέλτιστος*. Sendo assim, onde há uma ordem dotada de sentido, deve haver também um princípio, ou seja, uma causa ativa desta ordem. Este princípio não pode ser da mesma ordem daquilo que é por ele ordenado. Se trata de uma causalidade espiritual que se realiza a partir do conhecimento do que é objetivamente melhor.<sup>314</sup> O *νοῦς* é causa enquanto atividade de ordenação,

<sup>308</sup> SCHAFFER, CH., *Léxico de Platão*, p. 122.

<sup>309</sup> Ibid., p. 121.

<sup>310</sup> MENN, S. PH., *Plato on God as Nus*. Epub. p. 1.

<sup>311</sup> PLATON. *Phédon*. 97b 7 – c2. p. 67. ἀλλ’ ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.

<sup>312</sup> Ibid., 97c3. καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ’ οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχη: εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὔρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὔρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὀτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν. (Tradução nossa).

<sup>313</sup> MENN, S. PH., op. cit., p. 2.

<sup>314</sup> SCHAFFER, CH., op. cit., p. 122.

somente ele pode ser causa de ordem. Para conhecer algo que não seja puramente inteligível, como é o sensível, é necessário um princípio adicional, uma causa da imposição de ordem a uma realidade intrinsecamente caótica. Somente assim se explica a inteligibilidade e racionalidade do mundo.<sup>315</sup>

Para Sthephe-Philip Menn, a existência das *ιδέαι*, do arquétipo, por um lado, e a *χώρα* por outro não bastam para produzir um Cosmo, pois esta já participava do inteligível antes da ação do *δημιουργός*; sem a ação deste, permaneceria em seu estado caótico; é necessário um terceiro elemento para surgir um todo organizado.

Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir.<sup>316</sup>

Somente a participação do sensível no inteligível não explica a ordem; o número no sensível. “A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números.”<sup>317</sup> Os diferentes elementos da *alma do mundo* são divididos e organizados numericamente:

Procedendo à mistura de acordo com o ser, formou uma unidade a partir das três, e depois distribuiu o todo por tantas partes quantas era conveniente distribuir, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, do Outro e do ser.<sup>318</sup>

Segundo Sthephe-Philip Menn, o *δημιουργός*, sendo o *νοῦς*, assim como as *ιδέαι*, não é um símbolo mitológico, mas uma hipótese metafísica.<sup>319</sup>

De acordo com Christian Schafer<sup>320</sup>, no plano cosmológico, o *δημιουργός*, sendo o *νοῦς*, é quem propicia forma e delimitação ao substrato informe e indeterminado; seu critério é teleológico: o melhor e o mais belo. Ele anima o Cosmo através da criação da *Alma do Mundo*, que, como análogo do *δημιουργός*, possui seu próprio *νοῦς*. “Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais

<sup>315</sup> MENN, S. PH., *Plato on God as Nus*, p. 4.

<sup>316</sup> *Timeu*, 51a 5 – b2. ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατα πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 53b 3-4. οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς

<sup>318</sup> *Ibid.*, 35b1-3. p. 105. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

<sup>319</sup> MENN, S. PH., *op. cit.* p. 10.

<sup>320</sup> SCHAFER, CH., *Léxico de Platão*, p. 122

bela e excelente obra por natureza.”<sup>321</sup> O *νοῦς* alcança seu nível particular mais inferior na alma do homem, e poucos homens estão em condição de desenvolvê-lo. “Devemos também dizer que todos os homens tomam parte em um, mas na inteligência só tomam parte os deuses e um reduzido tipo de homens.”<sup>322</sup>

Em sua atividade de organização o *δημιουργός* harmoniza proporcionalmente os quatro elementos, o fogo e a terra usando o ar e o fogo como intermediários. Esta harmonização faz o Cosmo. “Foi por causa disto e a partir destes elementos – elementos esses que são em número de quatro – que o corpo do mundo foi engendrado, posto em concordância através de uma proporção.”<sup>323</sup> Este corpo é organizado em forma de esfera totalmente autossuficiente. “Na verdade, nada entrava nele nem nada saía dali, pois não havia mais nada. Ele fora gerado de tal forma que o seu alimento seria garantido pela sua própria consumpção.”<sup>324</sup> Esta esfera, por sua vez, possui um movimento circular, que é o que mais tem a ver com o *νοῦς* e a *φρόνησις*. O Cosmo é feito, em tudo, o mais racional possível. “Quanto ao movimento, atribuiu-lhe aquele que é característico do corpo: dos sete, aquele que mais tem que ver com o intelecto e com o pensamento. Foi por isso que, ao pô-lo girar em torno de si mesmo e no mesmo local.”<sup>325</sup>

Ao construir a *Alma do Mundo*, suas partes são misturadas proporcionalmente de acordo com uma série matemática, dispostas e duas tiras, que são os círculos do Mesmo e do Outro, dobrados em forma de X e inseridos ou colocados ao redor do corpo do mundo., tecendo assim todo o céu de forma matemática que corresponde a uma escala musical de quatro oitavas e um sexto.<sup>326</sup> Segundo Brisson, a descrição da constituição da *Alma do Mundo*, torna-se compreensível em sua totalidade se a colocarmos no contexto da fabricação de uma esfera armilar num processo metalúrgico.<sup>327</sup>

<sup>321</sup> *Timeu*, 30b 3-5. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 51e 4-5. καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.

<sup>323</sup> *Ibid.*, 32b7- c2. καὶ διὰ ταῦτα ἕκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν.

<sup>324</sup> *Ibid.*, 33c5 – 7. ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσήειν αὐτῷ ποθεν—οὐδὲ γὰρ ἦν—αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσειν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ.

<sup>325</sup> *Ibid.*, 34a 1-3. κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἐπτά τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν: διὸ δὴ κατὰ ταῦτα ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον

<sup>326</sup> O'BRIAN, C. S. *The Demiurge in Ancient thought*, p. 21.

<sup>327</sup> BRISSON, L. *Le même et l'Autre das la structure ontologique du Timée*, p. 36.

Então, cortou toda esta composição em duas partes no sentido do comprimento e, sobrepondo-as, ao fazer coincidir o centro de uma com o centro da outra (semelhante a um X) dobrou-as em círculo, juntando-as uma à outra pelo ponto oposto àquele pelo qual tinham sido ligadas, e impôs-lhes aquele movimento circular que gira no mesmo local; destes dois círculos, fez um exterior e outro interior. Então, determinou que o movimento exterior corresponderia à natureza do Mesmo, e o interior à do Outro.<sup>328</sup>

Como será aprofundado no capítulo seguinte, os planetas são colocados em suas orbitas circulares com o objetivo de mostrar ao homem o número; ordenando o céu, o *δημιουργός* quer fazer sua obra mais semelhante ainda ao paradigma eterno, fazendo o mundo, na medida do possível, eterno, gerando o tempo como imagem da eternidade.<sup>329</sup> Segundo O'Brien<sup>330</sup>, ele ordena de modo que seu objetivo é promover uma maior inteligibilidade daquilo que está sendo feito. No pré-cosmo existiam somente traços de ordem. Sua atividade e causalidade se funda no dar racionalidade.

Há, portanto, de acordo com as palavras de Brisson<sup>331</sup>, o *νοῦς* separado, o *νοῦς* na *alma do mundo*, e o *νοῦς* na alma do homem, mesmo que poucos o desenvolvem. O *δημιουργός* é este *νοῦς* separado. Não cria do nada, faz a intermediação entre o arquétipo e o mundo sensível, sendo, portanto, responsável por toda ordem e racionalidade do Cosmo. Para Platão, o mundo é racional, participa do número, e o homem, pela visão, tem acesso à ordem, ao número, através da observação do Cosmo. A racionalidade está no princípio, no mundo, e no homem que conhece este mundo. Sem o *δημιουργός*, que faz o mundo como imagem do mundo inteligível, mundo que é *μίμησις* (imitação), não há relação entre o inteligível e o sensível, não há racionalidade e ordem na *χώρα*.

<sup>328</sup> *Timeu*, 36b5 – c4. ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλὴν κατὰ μήκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ, συνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταῦτα ἐν ταύτῳ περιαγομένη κινήσει περίξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταύτου φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου

<sup>329</sup> *Ibid.*, 37d.

<sup>330</sup> O'BRIEN, C. S., *The Demiurge in Ancient thought*. p. 21.

<sup>331</sup> BRISSON, L., *op. cit.* p 81.

### 3.2

#### Os conceitos de *δημιουργός* e *λόγος*.em *Fílon de Alexandria*

Depois de termos analisado o conceito de *δημιουργός* no *Timeu*, faremos uma exposição sobre como este foi interpretado por Fílon, que interpreta o primeiro capítulo do *Gênesis* tendo por base os conceitos platônicos presentes no *Timeu*. Faz-se necessário a abordagem deste autor, pois seu pensamento influenciou grandemente os padres da Igreja e Santo Agostinho em sua elaboração da doutrina da criação no que diz respeito ao modo de interpretar o conceito *Logos* dentro desta. Neste e em outros aspectos Fílon é como uma ponte entre o platonismo e o cristianismo.

Como foi visto no capítulo anterior, foi forte a presença do *Timeu* no judaísmo helenista de Alexandria no contexto em que escreve Fílon de Alexandria.<sup>332</sup> Segundo O'Brien<sup>333</sup>, este pensador pode ser considerado um expositor platônico, inserido no contexto do médio platonismo como um pensador que pesquisa como as verdades filosóficas platônicas poderiam ser encontradas na tradição judaica; utiliza estruturas da filosofia grega para expor a *Sagrada Escritura*. Ele investigou minuciosamente a natureza da causalidade Demiúrgica conjugando-a com sua interpretação do livro do *Gênesis*.

Segundo Luc Brisson<sup>334</sup>, o platonismo médio se desenvolve em reação contra o monismo materialista do estoicismo. Segundo Emmanuele Vimercati, na introdução ao italiano da obra de John Dillon<sup>335</sup>, o tema provavelmente mais característico do *Platonismo Medio* foi a interpretação do *Primeiro Princípio* na tentativa conciliar o Uno-Bem e o Demiurgo de Platão, o Motor Imóvel de Aristóteles, a mônada pitagórica e, especialmente em Fílon de Alexandria, o Deus pessoal da tradição judaica.

O *Primeiro Princípio* geralmente é entendido como o “ser” em sentido autêntico. Os autores mais próximos à tradição judaica e Pitagórica, como Eudoro, Fílon e Numênio, insistem, geralmente, nos elementos de transcendência de Deus, em sua unicidade, Deus é aquele que faz surgir todas as coisas. Já os mais próximos

<sup>332</sup> SCHNEIDER, TH., *Manual de dogmática*. v I., p. 160. Ver *Bíblia de Jerusalém. Sabedoria*, 11,17. Nota h. p. 1123.

<sup>333</sup> O'BRIAN, C. S., *The Demiurge in Ancient thought*, p. 36.

<sup>334</sup> BRISSON, L., *Le même et l'Autre das la structure ontologique du Timée*, p 59.

<sup>335</sup> DILLON, J., *I medioplatonici*, p. 16.

à tradição de Platão e Aristóteles, como Plutarco e Alcino, acentuam quais são as características deste *Intelecto*, sobre a atividade noética ou do *Intelecto* em seu dualismo originário: o deus opera sobre a díade da matéria, com ele coeterna, e as *Ideias* que ele mesmo pensou com finalidades demiúrgicas. Este *Princípio Primeiro, Intelecto*, é pensado sempre levando em conta sua inefabilidade.

É comum ao *Platonismo Médio* considerar as *Ideias* como “pensamentos de Deus”; estas ideias tinham também, além de serem a atividade noética do Deus, uma finalidade cosmogônica, paradigmática em relação ao Cosmo; eram colocadas não no *Primeiro Princípio*, no *Uno* ou no *Deus*, mas num segundo princípio demiúrgico, a mônada ou o segundo deus. Quando consideradas como atividade noética de Deus, são entendidas utilizando o conceito de *λόγος* (logos) como pensamento de Deus e instrumento de sua atividade, levando em conta, claro, as diversas diferenças entre os vários autores.<sup>336</sup>

Segundo Schneider, para a filosofia do médio – platonismo, bem como para o gnosticismo cristão por ela influenciada, a essência de Deus se identificava com o eterno e imutável, totalmente transcendente. Havia a questão de como conciliar a ação de Deus no mundo e com o mundo e a sua total transcendência, imutabilidade e eternidade. Esta questão favorece o surgimento da concepção do *λόγος* como um intermediário entre Deus e o mundo.

Fílon realiza, em sua obra vários paralelos entre o *Timeu* e a *Sagrada Escritura*. Como demonstra Runia,<sup>337</sup> a explicação que Fílon dá sobre o primeiro dia da criação no *De Opificio Mundi* 21-23 é uma adaptação de *Timeu* 29d-30a. Percebe – se tal fato claramente quando o autor fala sobre a bondade do criador como motivo de sua criação.

Ora, um de tais poderes (de Deus) é aquele que tem como efeito a criação do mundo e como fonte o verdadeiro bem. Porque, se alguém quiser escutar a fundo o motivo pelo qual todo este Universo foi criado, me parece que acolheria para si aquilo que foi dito por um filósofo antigo: que o Pai e Criador do mundo é bom. (*Timeu* 29e) Em virtude de tal bondade, ele não se invejou (*ἐφθόνησεν*) de transmitir a excelência da própria natureza a uma entidade que por si não tinha nada de belo, mas que em potência era predisposta a se tornar qualquer coisa.<sup>338</sup>

<sup>336</sup> DILLON, J., *I medioplatonici*, p. 18.

<sup>337</sup> RUNIA, D.T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 105.

<sup>338</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De opificio Mundi*. 21. δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα | τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γὰρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τότε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ

Segundo Runia<sup>339</sup>, o tema da falta de inveja por parte de Deus é retomado do *Timeu* 29e2. Diferente do *demiurgo*, que “quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível”<sup>340</sup>, Fílon não demonstra possíveis restrições à onipotência de Deus. O Deus criador demonstra sua benevolência em todas as coisas que faz, grandes ou pequenas. No relato bíblico da criação nos primeiros capítulos do livro do *Gênesis* não há motivação explícita para o ato criador de Deus. Se alguém pergunta, é melhor recorrer a Platão. De acordo com o que se tem de disponível das fontes antigas, Fílon foi o primeiro que associou a bondade do Demiurgo de Platão à concepção judaica do Deus criador<sup>341</sup>. Evento de grande significado para a história do pensamento, pois encontrou muitos ecos na teologia cristã: “cremos que o mundo procede da vontade livre de Deus, que quis fazer as criaturas participarem de seu ser, de sua sabedoria e de sua bondade.”<sup>342</sup>

Em *De Opificio Mundi* 16 Filon aceita o princípio de que o Demiurgo deve olhar o modelo imutável em sua produção do Cosmo, mas o interpreta afirmando que este processo de olhar o arquétipo é como uma reflexão pré-cósmica de Deus, ele forja o mundo inteligível, o arquétipo.

Porque Deus, sendo Deus, sabia por conhecimento antecipado que uma bela imitação não poderia nunca existir sem um belo modelo e que nenhuma das coisas sensíveis resultariam imunes de defeito se não fossem modeladas à imagem e semelhança de um arquétipo perceptível somente com o intelecto. Assim, quando quer criar este nosso mundo visível, forjou primeiro o mundo inteligível para poder dispor de um modelo incorpóreo e em tudo semelhante ao divino, com o objetivo de criar o mundo material, uma réplica mais recente de um mundo mais antigo, destinada a conter em si tantas espécies sensíveis quantas no primeiro eram inteligíveis.<sup>343</sup>

De acordo com Fílon, Deus forja, fabrica (*δημιουργῆσαι*) primeiro um mundo inteligível, um arquétipo que é noético, um Cosmo noético (*τὸν νοητόν*) em

τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· οὐ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι. (Tradução nossa)

<sup>339</sup> PHILO OF ALEXANDRIA. *On the creation of the Cosmo according to Moses*. Introduction, translation and commentary by David T Runia. v I, p. 145,

<sup>340</sup> *Timeu*, 29e3-4. τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

<sup>341</sup> RUNIA, D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 108.

<sup>342</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Número 295.

<sup>343</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De opificio mundi*. 16. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλῆθεις τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτων καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τσαῦτα περιέζοντα αἰσθητὰ γένη ὅσα περ ἐν ἐκείνῳ νοητά. (Tradução nossa)

oposição ao visível (τὸν ὄρατὸν κόσμον). Este *Cosmo Noético*, mais adiante, é designado como *λόγος*, imagem de Deus e paradigma do mundo sensível.

Está e a doutrina de Moisés, não minha. Certo é que em seguida, descrevendo a criação do homem, declara explicitamente que ele foi precisamente feito à imagem de Deus, (Gen 1,27). Ora, se a parte é imagem de uma imagem e se o todo, este nosso mundo sensível todo inteiro, posto que é maior que a imagem humana, é reprodução da imagem de Deus, disso resulta claro que também o selo arquétipo, que nós dizemos ser o mundo inteligível, não pode mais que identificar-se com o Logos Divino.<sup>344</sup>

Segundo Runia, aqui Fílon explora a concepção básica comum do Platonismo médio que considerava as Ideias como pensamentos de Deus. Para ele os pensamentos de Deus são mais antigos que as coisas sensíveis. O Logos divino (ὁ θεοῦ λόγος) é como que o “local” das ideias, do arquétipo, do *Kosmos Noético*. O Cosmo noético é o *θεοῦ λόγος* enquanto envolvido no ato da criação.<sup>345</sup> Em Platão o conceito de logos apresenta uma variedade de interpretações. Dentre estas, está a do conceito de *λόγος* representando a razão como uma faculdade<sup>346</sup>, como em *Timeu* 70a:

Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória (*θύμος*), mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão (*λόγος*) e, em conjunto com ela, refreasse pela força a espécie dos desejos.<sup>347</sup>

Nas obras de Platão, este é o sentido de *λόγος* que mais se aproxima à concepção de Fílon, a razão como uma faculdade. Segundo Cornelia de Vogel,<sup>348</sup> Aqui ele não usa o pensamento e nem a linguagem de Platão, nem da filosofia estoica. O autor se refere ao Deus de Moisés, uma pessoa, uma vontade divina, e ao mesmo tempo, pensamento divino. Deus que opera no mundo através da criação e

<sup>344</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De opificio Mundi*. 25. τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μουσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ’ εἰκόνα θεοῦ διευπλώθη (Gen. 1, 27). εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνας [δήλον ὅτι] καὶ τὸ ὅλον εἶδος, σύμπαρ οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνας, δήλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ιδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος. (Tradução nossa).

<sup>345</sup> RUNIA, D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 136.

<sup>346</sup> SCHAFER, CH., *Léxico de Platão*. p. 204.

<sup>347</sup> *Timeu*, 70a 2-5. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὃν, κατόκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὃν κοινῇ μετ’ ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχει γένος.

<sup>348</sup> VOGEL, C., *Platonismo e cristianesimo*, p. 39.

na história através de sua Palavra, Deus cria falando. Não se trata nem mesmo do *λόγος* estoíco no sentido estrito da palavra<sup>349</sup>.

Fílon constantemente cita Heráclito ao falar do *λόγος* más, sustenta que este e todos os outros gregos pegaram dos hebreus, principalmente de Moisés, que era tido como o autor dos cinco primeiros livros da *Bíblia*, tudo aquilo que, na filosofia grega, se aproximava da verdade contida na tradição judaica, como por exemplo o tema do *λόγος*, toda a filosofia sobre o *ser*, a criação no *Timeu* e muitos outros temas. Este argumento de que a filosofia grega buscou no judaísmo os fundamentos daquilo que os judeus consideravam como verdade foi frequentemente repetida pelos padres da Igreja, como Justino, Clemente de Alexandria e Agostinho.<sup>350</sup>

Para Fílon, o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Como no processo do pensamento humano o arquétipo que um construtor realiza para construir uma cidade, as ideias que ele forma sobre as coisas, está no *λόγος*, assim em Deus, o arquétipo, o *Cosmo Noético*, coincide com o *θεοῦ λόγος*, (Pensamentos de Deus) onde estão os pensamentos de Deus.

Segundo John Dillon<sup>351</sup>, há em Fílon uma dupla criação: a do mundo inteligível ou *Cosmo Noético*, e a do mundo sensível. O paradigma deste mundo é uma criação de Deus. O conceito de *λόγος* é entendido como sendo o princípio racional divino, o elemento ativo do pensamento de Deus. É visto como um instrumento de Deus na criação do mundo; aquele mediante o qual Deus cria, como aparece em *Legum Allegoriae* III 96, quando busca a etimologia do nome do personagem bíblico Bezaleel (*Exodo* 36,2): “Portanto, Bezaleel significa ‘à sombra de Deus’. A sombra de Deus é o seu Logos, do qual Deus se serve como de um instrumento na criação do mundo.”<sup>352</sup>

Assim, o Demiurgo, no sentido de quem cria, é Deus mesmo. O mundo inteligível, arquétipo, se identifica com o *θεοῦ λόγος*, as ideias são como

<sup>349</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*. p. 1827. Herdeiros de Heráclito, os estoícos concebiam o Logos como um princípio demiúrgico graças ao qual deus tira de si mesmo os ingredientes do Cosmo (Diógenes Laércio, VII, 134-136). Os seres humanos têm seu próprio logos, e o intelecto de cada um deles é uma semente do logos divino. O pensamento no espírito é distinguido da palavra proferida, tanto em Deus quanto na humanidade. (Sexto Empírico, *Adv Mathematicos* VIII 275).

<sup>350</sup> VOGEL, C., op. cit., p. 40.

<sup>351</sup> DILLON, J., *I medioplatonici*, p. 197.

<sup>352</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *Legum Allegoriae*. III 96. Ἐρμηνεύεται οὖν Βεσαλεηλ ἐν σκια θεοῦ. σκία θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν. Ὡς καθάπερ ὄργανοι προσχρησάμενος ἐκοσμοποιοίει. (Tradução nossa)

pensamentos de Deus. O *λόγος* também exerce um papel mediador, no sentido de ser através dele que Deus cria o Universo, o mundo sensível. Ele é a mente de Deus, é também imagem de Deus, aquele que rege as potências do mundo físico, é dito inclusive que é o filho primogênito de Deus<sup>353</sup>, é distinguido de Deus como um segundo depois de Deus.<sup>354</sup>

O *λόγος* tem, portanto, uma função demiúrgica e intermediária entre Deus e o mundo. É a resposta dada por Fílon sobre conciliar a eternidade, imutabilidade e transcendência de Deus e o mundo sensível, o mundo visível. É o ‘como se dá’ a ação de Deus no mundo. Em Fílon e no médio-platonismo se entrelaçaram os temas do Demiurgo platônico e o *λόγος*, algo que persistirá nos padres da Igreja e em Santo Agostinho.

### 3.3

#### O conceito de *λόγος* no prólogo do *Evangelho de São João*.

Logo após termos analisado a conjunção feita por Fílon entre a tradição judaica da criação e o *Timeu*, analisamos como o conceito de *Logos* chegou e foi interpretado por Agostinho. Mas antes, faz-se necessário abordar como este texto aparece no Novo Testamento, no prólogo do livro de João, pois todos os padres utilizaram este texto quando falam do problema da mediação na criação.

A expressão grega *λόγος*, traduzida ao português nas diversas versões bíblicas geralmente por “verbo” ou “palavra”, aparece personificada e aplicada a Cristo somente no prólogo do *Evangelho de João*.<sup>355</sup> Deste texto citaremos, principalmente, os versículos onde a expressão grega aparece e que estão diretamente relacionados com o tema pesquisado; outros versículos são citados para a devida contextualização da expressão. Alguns versículos do prólogo não necessitam ser citados por não tratarem diretamente de nosso objeto de estudo. Utilizamos a versão da *Bíblia de Jerusalém* com o texto grego original.

Não realizamos um comentário exaustivo de tal passagem, pois ultrapassaria os objetivos deste trabalho. A análise se concentrará na questão do *λόγος*, suas possíveis relações com o pensamento de Fílon, pois este capítulo do *Evangelho de*

<sup>353</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *Quod Deus sit immutabilis*, VI. 31.

<sup>354</sup> VOGEL, C., *Platonismo e cristianesimo*, p. 41.

<sup>355</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1826.

*João* pode ser considerado a ponte através da qual se dá início, na tradição cristã, toda a sistematização filosófica e teológica que os padres da Igreja realizam tendo como base o conceito de *λόγος*.

(1) No Princípio era o Verbo  
e o Verbo estava com Deus  
e o verbo era Deus

(2) No Princípio ele estava com Deus.

(3) Tudo foi feito por meio dele  
e sem ele nada foi feito.

(4) O que foi feito nele era a vida  
e a vida era a luz dos homens;

(5) e a luz brilha nas trevas,  
Mas as trevas não a apreenderam.

(9) Ele era a luz verdadeira  
que ilumina todo homem;  
ele vinha ao mundo.

(10) Ele estava no mundo  
e o mundo foi feito por meio dele,  
mas o mundo não o reconheceu.

(11) Veio para o que era seu  
mas os seus não o receberam.

(12) mas a todos que o receberam  
deu o poder de se tornarem filhos de  
Deus:

aos que creem em seu nome,

(13) eles, que não foram gerados nem  
do sangue,

nem da vontade da carne,

nem da vontade do homem, mas de  
Deus.

(14) E o Verbo se fez carne,

E habitou entre nós;

E nós vimos sua glória,

Glória que ele tem junto ao Pai como  
Filho único cheio de graça e de verdade

(16) Pois de sua plenitude

todos nós recebemos graça por graça.

(17) Porque a Lei foi dada por Moisés;

A graça e a verdade vieram por Jesus  
Cristo

(18) Ninguém jamais viu a Deus:

O Filho unigênito,

Que está no seio do Pai, este o deu a  
conhecer.<sup>356</sup>

(1) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

(2) οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

(3) πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
αἱ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ  
γένονεν

(4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,

καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

(5) καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

(9) ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,  
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

(10) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,

καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

(11) εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,

καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

(12) ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,

ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ  
γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ  
ὄνομα αὐτοῦ,

(13) οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων

οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς

ἐκ θελήματος ἀνδρὸς

ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

(14) καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,

καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,

ὅξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,

πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

(16) ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ

ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν

ἀντὶ χάριτος

(17) ὅτι ὁ νόμος διὰ μωϊσέως ἐδόθη,

ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ ἰησοῦ

χριστοῦ ἐγένετο.

(18) θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·

μονογενὴς θεὸς

ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς

ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.<sup>357</sup>

<sup>356</sup> *João*, 1, 1-5; 9-14; 16-18.

<sup>357</sup> Nestle -Aland. *João*, 1, 1-5; 9-14; 16-18.

O texto do *Evangelho de João* em sua forma presente é fruto da elaboração e ordenação de diversos materiais vindos de fontes pré-existentes ao texto, feita dentro de uma comunidade cristã primitiva, denominada pelos estudiosos como “comunidade joanina.”<sup>358</sup> Segundo Raymond E Brown, o evangelho foi composto nesta comunidade, logo após a crise causada pela expulsão dos cristãos da Sinagoga judaica. Os exegetas geralmente localizam esta comunidade nas regiões de Éfeso, local onde a tradição joanina era mais forte no cristianismo primitivo. O texto provavelmente teve sua edição final na década de 90 e começos do ano 100 (DC).<sup>359</sup>

Esta comunidade joanina onde o *Evangelho* foi composto era formada e liderada, basicamente, por uma escola joanina de discípulos<sup>360</sup> daquele que figura no próprio texto com autor do *Evangelho*, o “discípulo amado,” testemunha ocular dos fatos que relata.<sup>361</sup> O suposto autor não se apresenta com seu nome, utiliza sempre este pseudônimo quando se refere a ele mesmo na trama do texto. Nem mesmo aparece no texto que o autor ou este discípulo amado seria de fato o apóstolo João. A identificação deste discípulo amado com o João é algo feito pela tradição posterior ao texto.

Irineu de Lião no *Adversus Haereses*<sup>362</sup>, composto provavelmente no ano de 189<sup>363</sup>, identifica o autor do texto como “João, o discípulo do Senhor”; segundo Irineu seria esta a identificação do “discípulo amado.” Mas ainda é possível fazer a ressalva se este discípulo João seria ou não o mesmo “apóstolo João”, pertencente ao grupo dos 12. Poderia ser um discípulo chamado João que não fazia parte do

<sup>358</sup>BROWN, R. E; FITZMYER, J.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento, p. 737.

<sup>359</sup>Ibid., p. 739.

<sup>360</sup> Ibid., p. 739.

<sup>361</sup> *João*, 21,20-24. Pedro, voltando-se, viu que o seguia o discípulo de Jesus amava, aquele que na Ceia se inclinara sobre seu peito e perguntara: ‘Senhor quem é que te vai entregar? Pedro, voltando-se, disse a Jesus: ‘Senhor, e ele?’ Jesus lhe disse: ‘Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me’. Divulgou-se então, entre os irmãos, a notícia de que aquele discípulo não morreria. Jesus, porém, não disse que ele não morreria, mas: ‘Se quero que ele permaneça até que eu venha’. Este é o discípulo que dá testemunho destas coisas e foi quem as escreveu: e sabemos que seu testemunho é verdadeiro.

<sup>362</sup> IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, III. .1.1. “Assim também Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava. Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o Evangelho pregado por ele. E depois João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça no peito dele, também publicou seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia.”

<sup>363</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 918.

grupo dos 12. Atualmente, existem inúmeros escritos e hipóteses levantadas pela exegese sobre quem de fato seria o “discípulo amado,” o nome daquele que fez a última redação do texto. (Atualmente se trata de uma questão aberta).<sup>364</sup>

Segundo Pheme Perkins<sup>365</sup>, algumas características do prólogo, a estrutura do texto, a utilização do termo *λόγος*, ausente em todo o resto do Evangelho, o estilo, levam à conclusão que o autor adaptou no texto um material tradicional anterior. Este material se encaixa naquilo que os estudiosos chamam de *Hino cristológico*. Ou seja, o autor adaptou em seu texto a letra de um hino em louvor a Cristo, que era utilizado possivelmente em sua comunidade cristã.

O hino basicamente celebra o *λόγος* como pré-existente ao nascimento de Cristo no mundo e atividade deste *λόγος* na criação de todas as coisas, sua ação em guiar e iluminar todos os homens que tem a liberdade de aceitá-lo ou rejeitá-lo. O nascimento de Jesus Cristo no mundo é celebrado como uma encarnação entre os humanos deste *λόγος* pré-existente. Jesus Cristo é visto como o *λόγος* encarnado. Esta encarnação possibilita à humanidade participar, pela fé, da plenitude divina trazida por Ele. Os que o aceitam se tornam filhos de Deus.

Muito se tem discutido sobre qual seria a relação entre o *λόγος* joanino e o *λόγος* grego, sobre qual seria a origem do universo conceptual do autor do *Evangelho*. Claramente se percebe que a linguagem joanina se diferencia em todas as suas formas do mundo conceptual palestino-judaico, presente nos outros três evangelhos. Por outro lado, houve tentativas de associar a linguagem joanina ao judaísmo rabínico de então, porém, não levaram a resultados convincentes.<sup>366</sup>

Para alguns autores, o aparato conceptual joanino possui seu paralelo mais próximo no judaísmo helenístico representado por Fílon de Alexandria. Segundo Dodd<sup>367</sup>, o fato de que no prólogo do *Evangelho* Cristo é identificado com o *λόγος* divino fez com que a atenção dos primeiros teólogos da patrística se voltasse para o pensamento de Fílon.

Para Kummel<sup>368</sup>, a linguagem joanina pode ser explicada tendo como pano de fundo a filosofia grega e helenística, pois o impessoal conceito de *λόγος* de Fílon

<sup>364</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Introdução ao Evangelho de São João. p. 1838.

<sup>365</sup> BROWN, R. E.; FITZMYER, J.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento, p. 748.

<sup>366</sup> KUMMEL, W. G., *Introdução ao novo testamento*, p. 277.

<sup>367</sup> DODD, CH. H., *L'interpretazione del quarto vangelo*, p. 80.

<sup>368</sup> KUMMEL, W. G., *Introdução ao novo testamento*, p. 278.

está muito distante do conceito de *λόγος* pessoal em João. Segundo este autor, a semelhança entre Fílon e João se explica pelo fato de que tanto o primeiro quanto segundo utilizaram conceitos presentes na religiosidade gnóstica, ou seja, ambos seriam influenciados pelo gnosticismo. Esta tese se fortaleceu a partir da publicação dos escritos da comunidade de *Qumran*, em 1948.

A comparação entre os fragmentos arqueológicos e o *Evangelho de João* levou a maioria dos estudiosos a aceitar que o autor do *Evangelho* teria sido influenciado, em seu linguajar, por esta religiosidade gnóstica e sectária palestino-judaica.<sup>369</sup> Se não houve influência direta de *Qumran* sobre *João*, pode-se afirmar que ambos pressupõem um substrato comum de pensamento<sup>370</sup>. Segundo Bultmann,<sup>371</sup> o autor se encontra no espaço do helenismo impregnado pelo gnosticismo, nele se encontra um dualismo gnóstico desmitologizado, ou seja, o autor quer desmitologizar o dualismo do gnosticismo, para mostrar que a criação é de Deus e é boa.

O pano de fundo da linguagem e das expressões joaninas deve ser buscado em um gnosticismo pré-cristão ou em um judaísmo gnóstico. Segundo Kummel, este gnosticismo judaico é o mesmo no qual se originou os escritos conhecidos como *As Odes de Salomão*<sup>372</sup>, um apócrifo cristão do final do segundo século depois de Cristo, que pressupõe um gnosticismo de influência judaica, localizada na região sírio-palestinense. Trata-se de uma gnose que possui um forte caráter mitológico, que utiliza o mito, presente em toda a teologia do *Evangelho*, que fala sobre a descida e a subida do Enviado. Provavelmente, o autor emprega uma linguagem gnóstica pré-cristã em sentido anti-gnóstico,<sup>373</sup> como se pode notar em várias passagens do texto.<sup>374</sup>

Portanto, apesar das semelhanças, provavelmente, o prólogo do *Evangelho de João* não busca a expressão *λόγος* diretamente em Fílon de Alexandria. Este gnosticismo deve ser entendido nas sínteses gnósticas elaboradas a partir de um judaísmo heterodoxo, da elaboração de mitos e da filosofia helenista. Por este

<sup>369</sup> CHARLESWORTH, J. H., *John and Qumran*. 211p.

<sup>370</sup> KUMMEL, W. G., op. cit., p. 282.

<sup>371</sup> BULTMANN, R., *Teologia do novo testamento*, p. 437.

<sup>372</sup> MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v. I. p. 208.

<sup>373</sup> KUMMEL, W. G., *Introdução ao novo testamento*, p. 288.

<sup>374</sup> *João*, 1,14; 3,16; 17;15; 20,20.

caminho provavelmente a expressão *λόγος* chega ao autor do *Evangelho*. Era uma expressão presente no sincretismo característico desta época.

A ligação entre Jesus e o *λόγος* aparece em outros textos gnósticos do século II, como no texto gnóstico *Conceito de nosso grande poder*, no *Apocalipse de Adão*,<sup>375</sup> um texto gnóstico não cristão onde a expressão *λόγος* é atribuída, em sua mitologia, à décima terceira geração, ou seja, a última do mundo inferior.<sup>376</sup> Esta é uma das características do gnosticismo, a proliferação enorme de entidades e de diversos níveis de ser, toda e qualquer ação e pensamento do ser superior é personificada e colocada em uma escala hierárquica. Este é o contexto no qual o texto foi escrito.

É possível distinguir alguns elementos de influência do Platonismo no gnosticismo. Segundo John Dillon<sup>377</sup> podemos destacar a convicção, em ambos, de que este mundo é imperfeito. O gnosticismo utiliza a linguagem filosófica de então para nomear suas entidades. A entidade superior geralmente é chamada, levando em conta a variedade própria do gnosticismo: é chamado de “pré-pai” ou “pré-princípio primeiro”, o segundo é chamado *νοῦς*, pai e princípio primeiro. Este produz uma díade de princípios: o *λόγος* e *ζωή* (Vida) Estes por sua vez produzem uma grande quantidade de entidades sempre em forma de díade, descendo na hierarquia até chegar à matéria.

A última entidade é o Demiurgo, um deus ignorante que não conhece a verdade sobre as coisas, não consegue ver as formas, pensa que é o único e supremo Deus. Organiza o mundo material em sete céus, para, desde o oitavo, governar todas as coisas. O mundo é governado por um Demiurgo ignorante, causa da imperfeição do mundo. Este Demiurgo tenta imitar o mundo superior em suas obras materiais, mas, por ignorância, não consegue. Nas palavras de Irineu de Lião, levando em conta que é um ferrenho crítico do gnosticismo, quando falam da criação do mundo e do tempo, fazem, em seu sistema, uma paródia do *Timeu*:

Além disso, dizem que o Demiurgo, querendo imitar a infinitude, a eternidade, a ilimitabilidade e a intemporalidade da Ogdôada e não tendo o poder de reproduzir a estabilidade e perpetuidade dela, por ser ele fruto de uma degradação, reduziu esta eternidade em períodos e tempos numerosíssimos, pensando em imitar a

<sup>375</sup> MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v. I, p. 304.

<sup>376</sup> BROWN, R. E; FITZMYER, J.; MURPHY, R., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento, p. 737.

<sup>377</sup> DILLON, J., *I medioplatonici*, p. 431.

infinitude dela com a multiplicidade dos tempos. Então, dizem, ao se afastar dele a Verdade, sobreveio a mentira; por isso a sua obra será destruída quando se completarem os tempos.<sup>378</sup>

João utiliza a linguagem do gnosticismo contra o gnosticismo. O texto começa com as mesmas duas primeiras palavras do livro do *Gênesis* em sua versão dos LXX: *ἐν ἀρχῇ*. (No princípio)<sup>379</sup> Este início situa o texto como sendo um relato de criação. Segundo uma nota explicativa da *Bíblia de Jerusalém*<sup>380</sup>, como foi visto no primeiro capítulo desta dissertação, Deus no *Gênesis* cria pelo poder de sua palavra, cria dizendo, a criação se dá através de uma separação da luz em relação às trevas.

O tema da palavra criadora, sua presença no princípio, junto de Deus ao criar o mundo, é recorrente na tradição do *Antigo Testamento*. O mesmo se diz da *Sabedoria* personificada presente junto a Deus na criação do mundo.<sup>381</sup> No *Evangelho de João*, esta *Palavra* criadora e *Sabedoria* de Deus, presente na criação, se encarnam literalmente em Jesus Cristo, de modo que mesmo antes de seu nascimento o *λόγος* já teria uma natureza pessoal, subsistente, divina e eterna.

O texto tem a finalidade de afirmar a divindade de Cristo. Trata-se de um relato de criação, onde Cristo é visto como o *λόγος*, *Palavra* criadora de Deus, onde aparecem os mesmos elementos básicos do relato do *Gênesis*: luz e trevas; lidos tendo como ponto de referência principal Jesus Cristo. Uma releitura do *Gênesis* a partir de Cristo. O autor do *Evangelho* utiliza a linguagem gnóstica, influenciada pelo médio-platonismo, contra o gnosticismo; a teologia por trás do texto deve ser buscada no pensamento judaico, principalmente no livro do *Gênesis*.

### 3.4 Criação e especulação sobre o *λόγος* nos três primeiros séculos do cristianismo.

Após termos visto como este conceito aparece no Evangelho de João, fazemos uma análise de como ele foi trabalhado na sistematização da doutrina da criação nos três primeiros séculos do Cristianismo. Faz-se necessária esta abordagem, pois Agostinho herda esta sistematização elaborada, neste período, em

<sup>378</sup> IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*, I, 17.2.

<sup>379</sup> *Septuaginta, Gênesis*, 1,1.

<sup>380</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Nota a. sobre *João* 1,1. p. 1842.

<sup>381</sup> *Isaías*, 55, 10-11; 1, 9-12; *Provérbios*, 8,22-36; *Eclesiástico*, 24,3-32; *Sabedoria*, 9, 9-12.

sua concepção de criação. Não se trata de uma análise exaustiva sobre o tema, veremos o suficiente para uma boa compreensão do pensamento de Agostinho.

Segundo Schneider<sup>382</sup>, ao mesmo tempo em que, como foi visto no capítulo anterior, se formava no pensamento cristão primitivo uma sistematização da doutrina da *creatio ex nihilo* contra o gnosticismo, baseado no prólogo do *Evangelho de João*, se desenvolveu a concepção do *λόγος* como um ser intermediário, divino e humano. Assim tentavam responder, do ponto de vista filosófico, à inquietante pergunta sobre como conciliar a eternidade e imutabilidade de Deus e sua ação com o mundo e no mundo.

Segundo Simonetti<sup>383</sup>, a concepção que os cristãos primitivos faziam de Cristo excedia aquela do puro messianismo judaico, acentuando sua transcendência ao ponto de tocar e entrar no âmbito da divindade e afirmando sua pré-existência ao nascimento humano, como se vê no prólogo do *Evangelho de João*. Um dos problemas principais era como conciliar esta condição de transcendência do Cristo e a concepção, herdada do judaísmo, da unicidade de Deus. Houve muitas tentativas de elaboração teológica sobre esta questão, de acordo com as várias matrizes e culturas nas quais o cristianismo se espalhava.

Alguns grupos, de matriz talvez mais judaica, apresentaram o Cristo pré-existente em forma angélica, no sentido de um ser sobrenatural que se manifesta.<sup>384</sup>; outros escritos o apresentam, para falar de sua pré-existência, como sendo o “Nome de Deus”;<sup>385</sup> Nos escritos de Paulo, encontramos o componente divino de Jesus é designado pela expressão “segundo o espírito” (*κατὰ πνεῦμα*)<sup>386</sup>. Houve, também, grupos considerados pela maioria dos padres da Igreja como heréticos, como os ebionitas<sup>387</sup>, que afirmavam o Cristo somente como *nudus homo*<sup>388</sup>, ou seja,

<sup>382</sup> SCHNEIDER, TH., *Manual de dogmática*. v1, p. 163.

<sup>383</sup> SIMONETTI, M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 5.

<sup>384</sup> Ibid., p. 8. Esta cristologia pode ser encontrada no *Pastor de Hermas* V 5,2 e na *Ascensão de Isaías* 5,4,4; 7,1-3; 8,1-2.

<sup>385</sup> Ibid., p. 10. Cristologia presente na Carta de Clemente Romano 58,1; 59,2-3 e 60,4.

<sup>386</sup> *Romanos*, 1,3-4. (...) e que diz respeito a seu Filho, nascido na estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de Santidade. *Nestle – Aland*: (...) *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος δαυὶδ κατὰ σάρκα*, 4. τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, ἡσοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

<sup>387</sup> BERARDINO, A. Di., *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*. A-E, p. 1523. Se trata de um número indefinido de seitas judeu-cristãs que se desenvolveram nos três primeiros séculos do cristianismo. Viviam segundo a lei judaica e consideravam Paulo um apóstata. O nome da seita deriva de um vocábulo hebraico que significa “pobre”

<sup>388</sup> Ibid., p. 10. Conferir em: Irieneu de Lião, *Contra as Heresias* 1,26,2.

“homem nú, puro homem, simples homem”, sem vestígios de divindade e não aceitavam os escritos de Paulo. Todas estas primeiras cristologias que afirmam a divindade de Cristo foram, de certa forma, suplantadas, posteriormente, pela cristologia do *λόγος*.

Alguns padres da Igreja, principalmente os que eram de acordo em realizar uma síntese entre cristianismo e filosofia grega, se apoiaram na filosofia helenista em seu conceito de *λόγος*, para sistematizar, teologicamente, esta questão da divindade e preexistência de Cristo. Para tanto se apoiaram principalmente em Fílon de Alexandria e na leitura do prólogo do *Evangelho de João*.

Como foi visto, provavelmente o *Evangelho* não tira sua linguagem diretamente da filosofia grega ou de Fílon, mas, por outro lado, na patrística, foi lido tendo como base, além do judaísmo, toda a tradição grega. Os que mais se empenharam, neste sentido, foram entre outros, Justino, Teófilo de Antioquia e Clemente de Alexandria.<sup>389</sup>

Segundo Simonetti<sup>390</sup>, é típica da mentalidade judaica a radical separação entre Deus e o mundo. No ambiente cristão primitivo onde prevalece esta mentalidade, pode-se chegar a uma afirmação da pré-existência de Cristo, mas, por outro lado, dificilmente se chega àquela de sua divindade e de sua filiação real de Deus; são conceitos tipicamente pagãos e incompatíveis com o característico monoteísmo judaico. Na mentalidade helenística, esta radical separação é articulada em níveis e graduações diversas. Nos ambientes onde a presença helenística era mais forte, a afirmação da divindade de Cristo foi mais ágil, como se percebe nestes padres citados.

Justino, nascido na Palestina, convertido ao cristianismo depois do estudo da filosofia. Realizou sua iniciação cristã em Éfeso e foi duas vezes a Roma onde ensinou filosofia cristã. Foi denunciado e condenado à morte por ser cristão pelo prefeito Junio Rústico em Roma em torno do ano 165.<sup>391</sup> Dele temos duas *Apologias* e o *Diálogo com o judeu Trifão*. Na *Primeira Apologia*, escrita em Roma no ano 153, endereçada ao Imperador Antonino Pio, Marco Aurélio e Lucio Vero, Justino defende que o cristão não deve ser condenado pela simples razão de ser cristão.

<sup>389</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. op. cit. I, 3-6.

<sup>390</sup> SIMONETTI, M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, p. 22.

<sup>391</sup> SIMONETTI, M., *Storia della letteratura cristiana antica*, p. 87.

Contra a acusação de que o cristianismo era uma doutrina nova e recente em relação à tradição greco-romana, no contexto apologético Justino utiliza o argumento de que Platão teria aprendido muitas coisas de Moisés, ou seja, ele teria tido contato com os cinco primeiros livros do *Antigo Testamento*, anteriores a ele. No número 59 de sua *Primeira Apologia*, afirma que Platão teria lido no *Gênesis* que Deus criara o mundo de uma matéria informe, o que seria a base de seu pensamento sobre a *χώρα* no *Timeu*:

De nossos mestres também, isto é, do Verbo que falou pelos profetas, Platão tomou o que disse sobre Deus ter criado o mundo, transformando uma matéria informe. Para convencer-nos disso, escutai o que disse literalmente Moisés, o primeiro dos profetas, anteriormente já citado, mais antigo que os escritores gregos. Por meio dele, dando-nos a entender de que maneira e com quais elementos Deus fez o mundo do princípio, o Espírito profético assim disse: ‘No princípio Deus fez céu e a terra, a terra era invisível e informe, as trevas ficavam por encima do abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas. E Deus disse: faça-se a luz, e a luz foi feita.’ Consequentemente todo o mundo foi feito pela palavra de Deus a partir de elemento pré-existente, antes indicado por Moisés, coisa que tanto Platão como os que seguem suas doutrinas aprenderam, e também nós a aprendemos, e vós podeis persuadir-vos disso.<sup>392</sup>

Segundo Paul Ciholas,<sup>393</sup> no segundo século os oponentes do cristianismo acusavam Justino de que vários de seus princípios foram emprestados dos filósofos gregos, especialmente de Platão. Muitas foram as reações dos apologistas ante esta acusação. Alguns, como Tertuliano, desenvolvem em seus escritos uma rejeição total à filosofia grega. É dele a famosa frase que mostra bem esta reação à filosofia grega: “O que há de comum entre Atenas e Jerusalém? Entre a Academia e a Igreja? Entre os heréticos e os cristãos?”<sup>394</sup>

Por outro lado, alguns padres da Igreja fizeram um esforço por harmonizar o cristianismo e o platonismo. Contra a acusação de que, além de ser uma doutrina nova, os cristãos estavam utilizando elementos platônicos em sua crença, surgiu este argumento aqui citado de Justino de que Platão teria apreendido todos estes elementos de Moisés. Através de sua doutrina do *λόγος* Justino estabelece um

<sup>392</sup> JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*, 59 1-5.

<sup>393</sup> CIHOLAS, Paul. *Plato: The Attic Moses?*, p. 217.

<sup>394</sup> TERTULIANO. *Prescripciones contra las herejías*, VII. 9. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? (Tradução nossa)

princípio unificador entre a filosofia grega e o a tradição judeu-cristã.<sup>395</sup>, pois ambas têm sua origem mesmo *λόγος*:

De fato, por obra de Sócrates, não só entre os gregos se demonstrou pela razão (*λόγος*) a ação dos demônios, mas também entre os bárbaros (tradição judaico-cristã), pela razão *λόγος* em pessoa, que tomou forma, se fez homem e foi chamado Jesus Cristo.<sup>396</sup>

Justino afirma que o Jesus era parcialmente conhecido por Platão através do *λόγος*; assim a vinda de Cristo determina os limites dentro dos quais a filosofia grega pode ser aceita como antecipações imperfeitas da chegada do Cristo entre os Homens.<sup>397</sup> Justino considerava que o fim da filosofia de Platão era olhar para o Deus da tradição judeu cristã.<sup>398</sup> Para ele o cristianismo possui o *λόγος* inteiro. Fora da tradição cristã, este mesmo *λόγος* estaria como que disseminado entre todos os povos, parcialmente, através do que ele chama de “sementes do Verbo ou sementes de verdade” (*λόγος σπερματικός*)<sup>399</sup>, é uma expressão de origem estoica. Através destas sementes espalhadas entre todos os povos os gregos chegaram a muitas verdades parciais daquilo que é a totalidade em Cristo.

Teófilo de Antioquia foi bispo de Antioquia da Síria. Quando jovem recebeu uma educação helenista, se converte ao cristianismo depois de adulto; segue a mesma linha de Justino ao tentar harmonizar o cristianismo com o pensamento grego. Escreveu seus três livros a Autólico, um pagão amigo seu, depois do ano 180, possivelmente em 181<sup>400</sup>.

De fato, a própria divina Escritura nos ensina que Adão disse ter ouvido a sua voz. Que outra coisa é essa voz senão o Verbo de Deus, que é também seu Filho? Filho não à maneira como poetas e mitógrafos dizem que nascem filhos dos deuses por união carnal, mas como a verdade explica que o Verbo de Deus está sempre imanente no coração de Deus. Porque antes de criar alguma coisa, o tinha por conselheiro, pois era sua mente e pensamento. E quando Deus quis fazer tudo o que havia deliberado, gerou esse Verbo proferido, como primogênito de toda criação, não esvaziando-se de seu Verbo, mas gerando o Verbo e conversando sempre com ele. Por isso as santas Escrituras e todos os portadores do espírito nos ensinam, dentre as quais João diz: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus”, dando a entender que no princípio existia apenas Deus e nele o seu Verbo.

<sup>395</sup> CIHOLAS, Paul. *Plato: The Attic Moses?* p. 218.

<sup>396</sup> JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*. V.4.

<sup>397</sup> CIHOLAS, Paul., op. cit., p. 218.

<sup>398</sup> JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*, II.6

<sup>399</sup> Id., *Apologia*, I. 44. 9-10.

<sup>400</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 170.

Depois diz: “E Deus era o Verbo. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito.” Portanto, sendo o Verbo Deus e nascido de Deus, quando o Pai do universo quer, ele o envia a algum lugar e, chegando aí, ele é ouvido e visto, pois é enviado por ele e se encontra em algum lugar.<sup>401</sup>

Segundo Quasten<sup>402</sup>, Teófilo é o primeiro autor cristão a utilizar a distinção, de origem estoica, entre o *λόγος ἐνδιάθετος* (Verbo imanente) e o *λόγος προφορικός* (Verbo proferido) para falar sobre a relação entre Deus e o Verbo. Também foi o (primeiro a mencionar a vocábulo *τριάς* (Trindade) para falar sobre Deus que é Deus (*θεοῦ*), Verbo (*λόγος*) e Sabedoria (*σοφία*). Falando sobre os três primeiros dias da criação no *Gênesis*, afirma que estes são símbolo da Trindade: “Igualmente, os três dias que precedem a criação dos luzeiros são símbolo da Trindade, de Deus, de seu Verbo e de sua Sabedoria.”<sup>403</sup>

Portanto, há em Deus uma Trindade formada pelo mesmo Deus (*θεος*) o *λόγος*, que é definido como sendo a mente (*ἐαυτοῦ νοῦν*) e o pensamento (*φρόνησιν*) de Deus, e a Sabedoria (*σοφία*), que é Sabedoria de Deus. O *λόγος* enquanto é imanente no coração de Deus, como mente e pensamento, é chamado de *λόγος ἐνδιάθετος*. Quando este mesmo *λόγος* fala com Adão no paraíso, é um *λόγος προφορικός*. A criação se dá por meio do Verbo, através da palavra.

No estoicismo, através de uma herança de Heráclito, o *λόγος* é concebido como um princípio Demiúrgico através do qual Deus tira de si mesmo aquilo que utiliza para fazer o Cosmo. O homem tem seu próprio *λόγος*, de forma que a inteligência de cada um é semente do *λόγος* divino. Há para eles, tanto em Deus quanto no homem, o pensamento no espírito (*λόγος ἐνδιάθετος*), imanente; e o pensamento enquanto proferido na linguagem (*λόγος προφορικός*). Existe no *λόγος*

<sup>401</sup> ΤΕΟΦΙΛΟ DE ANTIOQUIA. *A Autólico*. II. 22. καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ θεία γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα τῆς φωνῆς ἀκηκοέναι. φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἄλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ; οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γὰρ τι ἵνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, <πρωτότοκον πάσης κτίσεως>, οὐ κενωθείς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν. ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.” δεικνὺς ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. ἔπειτα λέγει· “Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν.” θεὸς οὖν ὦν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, ὁπότεν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, πέμπει αὐτὸν εἰς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκειται.

<sup>402</sup> QUASTEN, J., *Patrologia*. v I, p. 211.

<sup>403</sup> ΤΕΟΦΙΛΟ DE ANTIOQUIA. *A Autólico*, II 15. Ὑσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγонуῖα τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θ' ἐοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.

duas dimensões, uma imanente, *ad intra*, no pensamento, e outra para fora, *ad extra*, na linguagem.<sup>404</sup>

Como foi visto anteriormente, Fílon de Alexandria identifica o *λόγος* com o conjunto das ideias ou paradigmas de todas as coisas, com o pensamento de Deus. O Demiurgo seria este mesmo Deus enquanto cria. Temos em Teófilo, além da tradição bíblica, influências do estoicismo e de Fílon de Alexandria.

Em Justino e Teófilo, a atividade mediadora do *λόγος* na criação estava ligada a uma tendência subordinacionista. O subordinacionismo é a tendência de colocar o Filho, Jesus Cristo, o *λόγος*, em uma dependência em relação ao Pai, portanto, em uma certa inferioridade do Filho em relação ao Pai. Segundo Lacoste<sup>405</sup>, os esquemas imanentistas gnósticos marcam as teologias do *λόγος* nos séculos II e III, fazendo com que estas tenham esta tendência subordinacionista. Este modo de pensar chega ao seu auge em Ário, (260 – 336) um presbítero da Igreja de Alexandria, fundador do Arianismo. Para ele e seus seguidores somente o Pai é Deus propriamente dito, o Filho, com todas as coisas existentes, é suscitado pela vontade do Pai; é chamado Deus, somente por metáfora. O Filho é assim totalmente subordinado e inferior ao Pai.<sup>406</sup>

Nos credos dos Concílios de Niceia em 325 e Constantinopla em 381 a Igreja antiga refuta o arianismo e coloca como enunciado de fé a mediação do Filho na criação, sem afirmar o subordinacionismo<sup>407</sup>. Na profissão de fé destes dois concílios, apesar de não utilizarem a expressão *λόγος*, o Filho é consubstancial ao Pai criador do céu e da terra; ele nasceu antes de todos os tempos e por meio dele tudo foi criado. A mediação do Filho na criação do universo se torna algo essencial, objeto de fé do credo da Igreja primitiva.<sup>408</sup>

<sup>404</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 1827. Sobre o *λόγος* no Estoicismo: Diógenes Laércio VII, 134 – 136; Sexto Empírico, *Adv Mathematicos*, VIII, 275.

<sup>405</sup> LACOSTE, J. Y., op. cit., p. 1689.

<sup>406</sup> Ibid., p. 181.

<sup>407</sup> SCHENEIDER, TH., *Manual de dogmática*. v I. p. 164.

<sup>408</sup> DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n. 150. Creemos em um só Deus, Pai Onipotente, artífice do Céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, filho unigênito de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus Verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai, por meio do qual tudo veio a ser. Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν τὸν μονογενῆ, ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸν γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.

### 3.5

#### A noção de *Verbum* como intermediador da criação nas *Confissões e Comentários ao Gênesis*.

Em Agostinho a expressão grega *λόγος*, seguindo as traduções latinas do Evangelho de João, é traduzido por *Verbum*<sup>409</sup>. Segundo Fitzgerald<sup>410</sup>, para Agostinho a Trindade toda, Pai Filho e Espírito Santo, estão envolvidos na criação e na realização e manutenção no movimento do Universo. Nas *Confissões* e nos *Comentários ao Gênesis* o Verbo é interpretado como sendo o “princípio”, termo que aparece no primeiro versículo do livro do *Gênesis*, no qual todas as coisas foram feitas. À pergunta dos maniqueus sobre o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra, Agostinho responde dizendo que a expressão princípio não deve ser entendida de maneira cronológica, mas alegórica: “respondemos-lhes que Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo. Visto que era Verbo junto ao Pai, pelo qual e no qual tudo foi feito.”<sup>411</sup>

Para compreendermos o real significado que Agostinho dava ao termo verbo, será necessário abordar, com o objetivo de esclarecimento, outras obras do autor, que não são objeto direto de estudo desta pesquisa. Nas *Confissões* e nos *Comentários ao Gênesis* ele utiliza o termo, mas não faz esclarecimentos sobre o mesmo como o faz em outras obras. Estas serão citadas somente com este objetivo, sem que façamos delas comentários exaustivos.

Segundo Francisco Moriones<sup>412</sup>, para Agostinho, Deus, apesar de ser incompreensível, não é totalmente incognoscível. Em suas obras, ele desenvolve uma busca por analogias e ternários nas criaturas e sobretudo na psicologia humana que, de uma forma bem distante, são como que vestígios da Trindade nas criaturas. Uma destas trilógicas baseadas na psicologia humana a encontramos nas *Confissões*; é baseada nos conceitos de “ser, conhecer e querer” (*esse, nosse, velle*)

Quem poderá compreender a Trindade onipotente? E quem não fala dela, ainda que não a compreenda? É rara a pessoa que, ao falar da Santíssima Trindade, saiba o

<sup>409</sup> *Vulgata*. João 1,1-3. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum hoc erat in principio apud Deum, omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est.

<sup>410</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 301.

<sup>411</sup> *De gen. contra manich.*, I, 2.3. His respondemus, 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.

<sup>412</sup> MORIONES, F., *Teologia de San Agustin*, p. 57.

que diz. Discute-se, debate-se, mas ninguém é capaz de contemplar essa visão, sem paz interior. Quisera meditassem os homens sobre três coisas que têm dentro de si mesmos, as três bem diferentes da Trindade. Indico-as, para que se exercitem, e assim experimentem e sintam quão longe estão desse mistério. Aludo à existência, ao conhecimento e à vontade. De fato existo, conheço e quero. Existo, sabendo e querendo; sei que existo e quero; quero existir e conhecer. Repare, quem puder, como é inseparável a vida nessas três faculdades: uma só vida, uma só inteligência, uma só essência. Como são inseparáveis os objetos dessa distinção. Distinção, no entanto, que existe! Cada um está diante de si mesmo.<sup>413</sup>

Na analogia utilizada por Agostinho, ao Pai é assignado o ser, (*esse*), ao Verbo o conhecer (*nosse*) e ao Espírito Santo o querer (*volle*). Nas outras duas analogias baseadas na psicologia humana desenvolvidas em sua obra dedicada à Trindade, ao Verbo sempre é assignado algo relacionado ao conhecimento, à inteligência. Na primeira a imagem da Trindade se encontra no sujeito que ama, ou seja, a mente ou alma, no conhecimento, pois não se pode amar o que se ignora, e no amor em si: *mens, notitia, amor*.<sup>414</sup> Aqui é feita a analogia entre o Verbo e a expressão *notitia*, que pode significar “ser conhecido, notoriedade, fama, conhecimento, ideia, conceito.”<sup>415</sup> Na terceira analogia o autor utiliza os conceitos de memória (*memoria*), de inteligência (*intellegentia*) e de vontade (*voluntas*).<sup>416</sup>

Segundo Tirso Alesanco Reinares<sup>417</sup>, para designar a alma racional Agostinho utiliza vários termos com matizes diferentes, como por exemplo “*animus*”<sup>418</sup>, que designa a alma enquanto substancia racional que tem a função de

<sup>413</sup> *Confissões*, XIII. 11,12. Trinitatem onipotentem quis intelleget? Et quis non loquitur eam, si tamen eam? Rara anima, quaecumque de illa loquitur, scit quod loquitur. Et ontendent et dimicant, et nemo sine pace videt istam visionem. Vellem, ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa Trinitas, sed dico, ubi se exercent et probent et sentiant, quam longe sunt. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest.

<sup>414</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. IX. 4,4. Assim como são duas as realidades, a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Estas três, porém, são uma única realidade. Quanto perfeitas, são também iguais. Texto original: Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt.

<sup>415</sup> CASTIGLIONI, L., *Vocabolario della lingua latina*, p. 912.

<sup>416</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. XVI. 7,12. Há contudo, aqui, outra grande diferença, ou refiramo-nos no homem a mente, a seu conhecimento e a seu amor; ou à memória, inteligência e vontade. Pois de nada recordamos da mente, senão pela memória, nada compreendemos senão pela inteligência, e nada amamos senão pela vontade. Texto original: Itemque in hoc magna distantia est, quod sive mentem dicamus in homine, eiusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intellegentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intellegimus nisi per intellegentiam, nec amamus nisi per voluntatem.

<sup>417</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 77.

<sup>418</sup> *Confissões*, I. 5.6.

animar o corpo; *spiritus*<sup>419</sup>, que designa toda e qualquer realidade incorpórea, como Deus, a alma do homem, a alma dos animais. *Mens*<sup>420</sup> designa a alma como substância espiritual e racional enquanto princípio da vida intelectual e voluntária. É a parte mais elevada da alma, imagem de Deus no homem, é aquilo através do qual se conhece aquilo que é inteligível.<sup>421</sup>

Agostinho utiliza indistintamente o termo *Intellectus*, *intellegerere* e *intelligentia*, e *mens intellectualis*, geralmente traduzidos de modo variado por intelecto, entendimento e inteligência. Esta expressão traduz o *voûç* grego.<sup>422</sup> Designa não uma faculdade, mas o conhecimento ou a compreensão da verdade que é adquirida pela atividade própria da *mens*. É do fruto da atividade racional que alcança a verdade, que é lógica, moral e estética.<sup>423</sup> Assim, o juízo ou julgamento verdadeiro, a *intelligentia*, formado pela atividade da *mens*, se torna o *verbum mentis*. (verbo da mente)

Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar na mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior. E este verbo não se afasta de nós ao nascer. Quando falamos aos outros, como o verbo permanece imanente em nós, utilizamo-nos do serviço da voz ou de algum sinal corporal, para que ele passe para a alma do ouvinte por certa recordação sensível – alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por este verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração.<sup>424</sup>

<sup>419</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. VI, 8.9.

<sup>420</sup> *De gen. ad litt.*, XII. 10.21.

<sup>421</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 555.

<sup>422</sup> AGUSTIN. *Concordancia de los Evangelistas*. I. 23,35. Erubuerunt hinc philosophi eorum recentiores platonici, qui iam christianis temporibus fuerunt, et Saturnum aliter interpretari conati sunt dicentes appellatum, velut a satietate intellectus, eo quod graece satietas, intellectus autem sive mens voûç dicitur. Tradução: Disso se envergonharam seus filósofos mais recentes, os platônicos, que já na época cristã existiram e tentaram interpretar a Saturno de outra forma. Afirmaram que foi chamado de Cronos, que designaria algo como a ‘inteligência que procede da saciedade’, pois ‘saciedade’ é designada por *χόρος*, enquanto inteligência ou mente se diz *voûç*. (Tradução nossa)

<sup>423</sup> FITZGERALD, A. D. *Agostinho através dos tempos*, p. 555.

<sup>424</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, IX. 7,12. In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in

Segundo Fitzgerald<sup>425</sup>, Agostinho depende amplamente da analogia entre a visão física e a visão mental, a Verdade eterna ou Verbo é para a mente como é a luz para os olhos, como a luz torna possível a visão, assim o Verbo torna possível o conhecimento. Deus é a verdade em si e a verdade através da qual todas as coisas são verdadeiras. Todas as coisas são criadas no Verbo e conhecidas em sua verdade através e no Verbo. Deus é a luz através da qual todas as coisas inteligíveis são iluminadas. Esta chamada “teoria da iluminação” possui três pontos essenciais: Deus é a luz que ilumina todo ser humano em graus variados; existem verdades inteligíveis, razões eternas, que Deus ilumina; e a mente humana, que só pode conhecer estas verdades quando Deus a ilumina.

Como demonstra Tirso Alesanco,<sup>426</sup> acima do mundo sensível e independentes do mundo temporal e corpóreo, estão os inteligíveis puros ou razões eternas, contemplados pela *mens* em uma espécie de intuição direta sem a ajuda dos sentidos. Em toda a sua ação e conhecimento o ser humano em sua vida sensível, na indústria e nas artes são alcançados pela *mens* em contato com os inteligíveis contemplados. Estes inteligíveis são superiores à *mens*; não são fabricados por ela.

Se fossem por ela fabricados estariam à mercê de todas as suas mudanças e vicissitudes, caindo no relativismo, não sendo possível assim chegar a um conhecimento verdadeiro sobre as coisas. A verdade para Agostinho está acima da mente, é contemplada através de uma espécie de intuição direta e utilizada como parâmetro para medir a verdade ou não das coisas que percebe pelos sentidos.

Segundo Gilson<sup>427</sup>, esta doutrina da iluminação é inspirada na *República* de Platão, mais precisamente na *Alegoria da Caverna*<sup>428</sup>, o Sol de Agostinho equivale

---

factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit.

<sup>425</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 529.

<sup>426</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 95.

<sup>427</sup> GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 160.

<sup>428</sup> PLATÃO. *A República*, 517a7 – c. Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quando à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás à minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O deus sabe que ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, ela é senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. Versão grega: ταύτην τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ὃ φίλε Γλαύκων, (517b)προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκίσει

à ideia do Bem nesta passagem da *República*. Há uma diferença entre o que é visível por natureza, como o Sol, e aquilo que é visível por ser por ele iluminado. A inteligibilidade é vista como uma luz. Considerado em si mesmo, Deus é a inteligibilidade no mais alto grau, ele se conhece totalmente, inteligibilidade que só depende de si mesma.

Levando em conta as limitações que toda analogia supõe, toda outra inteligibilidade fora desta fonte é como uma inteligibilidade emprestada. As verdades percebidas pela alma não possuem “luz própria”, para serem percebidas precisam da luz que as ilumina. Sem esta iluminação não há conhecimento da verdade.

Faz parte da natureza mesma do intelecto humano ser receptor desta iluminação, esta é requerida para poder tornar o intelecto capaz de pensar a verdade. O homem dotado de intelecto, sem distinção, é naturalmente iluminado por Deus. Agostinho fala sobre isso nas *Confissões*, quando demonstra quais as coisas da fé que ele encontrou em sua primeira leitura dos livros dos platônicos: “Aí encontrei também que a alma do homem, embora dê testemunho da luz, não é a própria luz. Mas o Verbo, que é Deus, é a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. (João 1,9)”<sup>429</sup>

A alma é imediatamente submissa a Deus naquilo que ele chama de “realidades inteligíveis”, que se identificam com as ideias que estão em Deus, em seu Verbo. Estas são os arquétipos de toda espécie e de todo indivíduo criado por Deus; estas ideias são designadas como *ideae*, *formae*, *species*, *rationes* ou *regula*.<sup>430</sup> Em uma obra datada no ano 395, onde ele recolhe numa só obra 83 questões diversas que foram dadas por ele como resposta às diversas questões que lhe faziam seus irmãos de comunidade, uma questão específica, a 46, trata sobre a questão das ideias:

---

ἄφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει: τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδὸν τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δὲ ποῦ οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὐσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ (c) ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξεν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. In: *Republic, Platonis Opera* Tomvs IV Tetralogia VIII. John Burnet (ed.) Oxford: Oxford University Press.

<sup>429</sup> *Confissões*, VII. 9,13, et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

<sup>430</sup> GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 168.

Nós podemos chamar às ideias em latim formas ou espécies, para que se perceba que traduzimos uma palavra pela outra. E, se as chamamos ‘razões’ nos distanciamos de sua rigorosa etimologia, por que razões em grego se diz *λόγοι*, não ideias. Porém, quem quiser usar esta palavra não desnatura por causa disso a realidade mesma. As ideias são as formas principais ou as razões estáveis e imutáveis das coisas, as quais não foram geradas, e por isso são eternas e permanentes em seu mesmo ser contido na inteligência divina, e como elas não nascem nem morrem, dizemos que segundo elas é formado tudo aquilo que pode nascer e morrer, e tudo o que nasce e morre.<sup>431</sup>

As formas ou ideias de todas as coisas estão, para Agostinho, contidas na inteligência divina, ou seja, no Verbo. Nele estão os arquétipos ou modelos de todas as coisas que foram criadas. As coisas são conhecidas em sua verdade porque a alma compara as informações vindas dos sentidos com os modelos que, através da iluminação, contempla no Verbo. Estes modelos contêm a verdade das realidades das quais eles são modelos.

Sem esta iluminação, não seria possível discernir se é verdade ou não aquilo que os sentidos oferecem à mente. Aderir à verdade é de alguma forma tocá-la em sua origem sendo iluminado por Deus. Como afirma Gilson<sup>432</sup>, é necessário lembrar que ao examinar as expressões de Agostinho em detalhes, é necessário levar em conta que se trata de uma metáfora, que ele tem a clara consciência de estar tentando exprimir o inexprimível; devido a este fato, há várias interpretações possíveis sobre esta teoria.

Aqui se opta pela interpretação de Etienne Gilson por ser uma das mais aceitas pelos estudiosos. O conhecimento das ideias divinas não é o conhecimento das coisas nas ideias, mas o conhecimento da verdade sobre as coisas. A iluminação não fornece nenhum conteúdo de conhecimento, ela transmite a qualidade ou fundamento da certeza do conhecimento. As sensações nos reportam à luz interior e são necessárias ao processo todo. São necessários três elementos: iluminação divina, intelecto humano e sentidos corporais.<sup>433</sup>

<sup>431</sup>AGUSTIN. *Ochenta e três cuestiones diversas*. 46,2 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 intelligentia 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. (Tradução nossa)

<sup>432</sup>FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 530.

<sup>433</sup>Ibid., loc cit.

No *Comentário Literal ao Gênesis* Agostinho expõe seu pensamento quando fala sobre as diversas formas como podem ser interpretadas a expressão “Faça-se a luz”. Aqui se pode notar que a iluminação é necessária para que haja lucidez no pensamento. Este estado criado pode ser interpretado como sendo a luz do terceiro versículo do primeiro capítulo do *Gênesis*. Sem a iluminação, talvez possa até existir alguma atividade racional, mas sem lucidez, sem qualidade de certeza.

Se a luz espiritual foi feita quando Deus disse ‘Faça-se a luz’, não se há de considerá-la como aquela luz coeterna ao Pai, pela qual tudo foi feito, e que ilumina todo homem; mas como aquela da qual se pôde dizer: ‘Antes de todas as coisas foi criada a Sabedoria.’ Pois quando aquela eterna e incomutável sabedoria, que não foi criada, mas gerada, difunde-se nas criaturas racionais e espirituais, assim como nas almas santas, para que iluminadas possam brilhar, faz-se nelas certo estado de razão lúcida, que pode ser entendido como a luz que foi feita, dizendo Deus Faça-se a luz.<sup>434</sup>

Segundo Tirso Alesanco<sup>435</sup>, para Agostinho as coisas criadas reproduzem alguma semelhança da essência divina, participam e imitam algum aspecto de seu criador, como a unidade, verdade e bondade. Deus, ao ‘projetar’ sua criação, não pode tomar as formas a não ser de sua própria essência, pois nada externo a ele pode ter a força de mover a inteligência e a operação criadora de Deus. As formas ou arquétipos de todas as coisas criadas estão em seu Verbo.

Que a Sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, conhecia as primeiras, divinas e incomutáveis e eternas razões das coisas, antes que fossem criadas, atesta-o a Sagrada Escritura que diz: No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus. No Princípio ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Portanto, quem é tão louco a ponto de chegar a dizer que Deus não fez as coisas que conheceu? Logo, se conhecia, onde conhecia, a não ser nele, junto do qual estava o Verbo pelo qual tudo foi feito?<sup>436</sup>

<sup>434</sup> *De gen. ad litt.*, I 17.32. Si autem spiritalis lux facta est, cum dixit Deus: Fiat lux; non illa vera Patri coeterna 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 spirituales atque racionales 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.

<sup>435</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 246.

<sup>436</sup> *De gen. ad litt.*, V. 13,29. De primis ergo illis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa Dei Sapientia, per quam facta sunt omnia, priusquam fierent ea noverat, sicut Scriptura testatur: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihi.

Em Deus há Pai, Filho e Espírito Santo, à semelhança do homem há *esse*, *nosse* e *vole*; *mens*, *notitia* e *amor* ou ainda *memoria*, *intellegentia* e *voluntas*. Há no processo criativo humano, ao utilizar estes três elementos, uma analogia ao processo de criação em Deus. A *mens* ou alma contempla na inteligência o projeto ou a forma que será usada como arquétipo, a vontade ou amor impulsiona o ato criativo. Deus Pai contempla em seu Verbo as formas ou ideias que servem de arquétipo à criação: cria levado pela vontade, pelo amor, pelo Espírito Santo. Agostinho compara a criação humana à divina ao responder aos maniqueus à crítica que estes faziam sobre a seguinte passagem do *Gênesis*: “e Deus viu que a luz era boa”<sup>437</sup>. Deduziam desta passagem que Deus não conhecia a luz antes de criá-la, pois viu que era boa depois de feita. Deus as conhecia nas ideias.

Com efeito, podem ver um artista, por exemplo, um carpinteiro, que, embora seja quase nada comparado à sabedoria e poder de Deus, corta e lida com a madeira lixando, desbastando, aplainando ou torneando ou polindo até obedecer totalmente às regras de sua arte e se compraz em sua obra. Acaso porque lhe agrada o que fez, por isso não o conhecia bem? Pelo contrário, conhecia-o em seu íntimo, onde a arte é mais bela que os objetos fabricados com a arte.<sup>438</sup>

Para criar algo, Deus deve ‘antes’ pensá-lo e querê-lo. Ele primeiro contempla em seu Verbo as razões ou formas das coisas, dando a estas coisas uma espécie de primeira existência interior e imanente a ele mesmo. Esta contemplação pura das formas na inteligência divina é seguida por um ato de volição ou amor, uma decisão que comunica a estas coisas pensadas a participação *no ser* necessária para que existam num mundo extra divino também criado.<sup>439</sup> Portanto, Segundo Gilson<sup>440</sup>, para Agostinho as coisas existem em duas maneiras: em si mesmas ou em suas próprias naturezas e em Deus, nas suas ideias eternas. As coisas estão atualmente no mundo e nas ideias divinas.

Estas coisas pensadas Deus as forma, utilizando a matéria informe, que do ponto de vista cronológico seria criada *ex nihilo* no mesmo instante em que as coisas são formadas. A matéria informe é essencial para que se compreenda um mundo

<sup>437</sup> *Gênesis*, 1,4.

<sup>438</sup> *De gen. contra manich.*, I. 8.13. cum videant etiam hominem artificem, verbi gratia, lignarium fabrum, quamvis in comparatione sapientiae et potentiae Dei pene nullus sit, tamen tam diu lignum caedere atque tractare dolando, asciando, planando, vel tornando atque poliendo quousque ad artis regulas perducatur, quantum potest, et placeat artifici suo. Numquid ergo quia placet ei quod fecit, ideo non noverat bonum? Prorsus noverat intus in animo, ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur.

<sup>439</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 249.

<sup>440</sup> GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 377.

que seja extra divino. Sem a formação concreta das ideias na matéria informe, estas permaneceriam internas a Deus no Verbo. Junto a Deus e às formas no Verbo é necessário um terceiro elemento. Em Platão, este é eterno, no sentido de sempre ter existido; já em Agostinho, é criado por Deus a partir do nada.

Segundo Gilson<sup>441</sup>, a matéria informe, como foi visto no capítulo anterior, é um “quase nada” e por sua própria natureza tende ao nada. À medida que Deus diz, ou seja, na medida em que ele a cria como Verbo, ele imprime nesta matéria um movimento de conversão a ele. O Verbo, em si mesmo, é imagem perfeita do Pai por sua perfeita coesão a ele. A matéria ao ser formada é uma imagem imperfeita do Verbo, das ideias que estão neste Verbo. Assim, o processo de formação se dá no dizer de Deus, quando Deus diz por seu verbo: faça-se, e isso se faz, como está no livro do *Gênesis*. Criar é, então, produzir a matéria informe e chamá-la para assim formar tudo o que é criado.

Com efeito, a imperfeição, sendo dessemelhante daquela 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, não pelo som da voz, nem por pensamentos que envolvem o tempo, mas pela luz coeterna da sabedoria que ele gerou. Mas imita a forma do Verbo, sempre e de modo imutável unido ao Pai, quando de acordo com a conversão ao que sempre e verdadeiramente existe, ao seja, ao criador de sua substância, ela se forma e se torna criatura perfeita segundo a sua espécie. De modo que no que a Escritura narra: Deus disse: faça-se”, entendamos a palavra incorpórea de Deus na natureza de seu Verbo coeterno que chama a si a imperfeição da criatura para que não seja informe, mas receba sua forma de acordo com que cada uma é feita seguindo uma ordem.<sup>442</sup>

Por trás desta noção agostiniana do Verbo como dualidade entre o que há dentro, nas formas ou na inteligência divina, e o que há fora, no pronunciar deste mesmo Verbo no ato criativo ‘chamando’ a matéria informe ao ser está a concepção estoica, já presente como foi visto em Teófilo de Antioquia, do *λόγος ἐνδιάθετος*, (logos imanente) o *λόγος προφορικός*. (Logos proferido). Portanto,

<sup>441</sup> Ibid., p. 387.

<sup>442</sup> *De gen. ad litt.*, I. 4.9. Quia formam Verbi semper Patri cohaerentis, quo sempiterno dicit Deus omnia, neque sono vocis neque cogitatione tempora sonorum volvente, sed coaeterna sibi luce a se genitae Sapientiae, non imitatur imperfectio, cum dissimilis ab eo quod summe ac primitus est, informatate quadam tendit ad nihilum; sed tunc imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit, et fit perfecta creatura: ut in eo quod Scriptura narrat: Dixit Deus: Fiat, intellegamus Dei dictum incorporeum in natura Verbi eius coaeterni revocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula quae per ordinem exsequitur.

metaforicamente, o mundo é primeiro pesando por Deus em seu Verbo, este pensamento corresponde às ideias. Logo após é criada a matéria informe para o que está sendo pensado; logo depois, pela pronúncia no “faça-se” o verbo chama esta matéria informe à conversão de quase nada em ser.

Por isso mesmo, Deus conhece as coisas antes mesmo que elas existem, ou seja, as coisas existem porque Deus as pensou. As pensou por que as viu no Verbo. O pensar e pronunciar de Deus por ser Verbo faz as coisas serem. A criação é como um pronunciar de Deus. O ser humano conhece as coisas porque elas são, e, por outro lado, as coisas são porque Deus as conhece, as pronuncia pelo seu Verbo. Aquele que é de forma absoluta concede assim o ser àquilo que não é o puro nada e, ao mesmo tempo, não é o próprio Deus.

Portanto, ainda que a eterna e inmutável natureza que é Deus, tendo em si o existir, como ele disse a Moisés: Eu sou aquele que sou (Êxodo 3,14), ou seja, de modo muito diferente do que são as coisas que foram feitas, porque ele é verdadeiro e único, e existe sempre do mesmo modo e não somente não se muda, mas não pode absolutamente mudar; e entre as coisas que fez, nada existe como ele é; e não as faria, se não as conhecesse antes de fazer, e nem as conheceria se não as visse, e não as veria se não as tivesse, e nem teria as que ainda não foram feitas, a não ser como ele é, ou seja, não feito.<sup>443</sup>

Como foi visto anteriormente<sup>444</sup>, para Agostinho as coisas criadas reproduzem alguma semelhança da essência divina, participam e imitam algum aspecto de seu criador. Segundo Tirso Alesanco,<sup>445</sup> a tríade: medida, número e peso, são vestígios de Deus Trindade em sua obra. Deus trino é refletido trinitariamente em sua obra. Estes três elementos são entendidos como algo necessário para a existência daquilo que é criado, que perpassam a estrutura ontológica de todas as coisas, a estrutura fundamental da criação e como esta é capaz de refletir e remeter

---

<sup>443</sup> *De gen. ad litt.*, V. 16. 34. p. 191. Quamvis ergo illa aeterna incommutabilisque natura, quod Deus est, habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est: Ego sum qui sum 34; longe scilicet aliter quam sunt ista quae facta sunt: quoniam illud vere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest; nihil horum quae fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est: neque enim ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret; nec nosset, nisi videret; nec videret, nisi haberet; nec haberet ea quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus:

<sup>444</sup> Ver nota 434.

<sup>445</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 332.

ao criador.<sup>446</sup> Esta tríade de conceitos é retirada de uma citação bíblica, *Sabedoria* 11,20: “Mas tudo dispuseste com medida, número e peso.”<sup>447</sup>

Concluamos que foi dito assim: tudo dispuseste com medida, número e peso, como se tivesse dito que as coisas foram dispostas de modo a terem suas próprias medidas, seus próprios números e seus próprios pesos, os quais neles mudariam de acordo com a mutabilidade de cada espécie, com crescimento e diminuição, com grande ou pequeno número, com leveza ou peso, segundo a disposição de Deus.<sup>448</sup>

De acordo com Fitzgerald<sup>449</sup>, cada um destes três termos tem sua história no pensamento cristão e grego, porém, em Agostinho se trata da citação de uma passagem bíblica específica. A utilização que ele faz deste texto com estes três termos juntos para falar sobre a ordem na criação não tem paralelos prévios importantes nos outros padres da Igreja, nem foi utilizada de modo significativo depois dele. Ele interpreta esta tríade utilizando outros três conceitos que de alguma forma são equivalentes aos primeiros: *modo, species e ordo*.

Ele utiliza esta tríade quando discorre sobre a questão de como as coisas estão antes em Deus antes de serem criadas, como ideias. Em Deus não há medida, número e peso, se todas são criadas com estes três elementos, como poderiam estar nele, se nele não cabem tais conceitos? Estes conceitos não devem ser interpretados, para Agostinho, de acordo com o modo corrente de conceber as coisas, quando “a medida está nas coisas que medimos, o número, nas que enumeramos, e o peso nas que pesamos. Deus não é estas coisas”<sup>450</sup>

Mas se interpretamos que a medida determina o modo (*modum*) de todo ser, e o número proporciona a espécie (*speciem*) para todo ser, e o peso leva todo ser para o repouso e a estabilidade, ele é tudo isso como o primeiro, de modo veraz e único, pois ele determina, forma e ordena (*ordinat*) todas as coisas. E o afirmado: tudo

<sup>446</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 654.

<sup>447</sup> *Septuaginta: Sabedoria*, 11,20. ἀλλὰ πάντα μέτρον καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ διέταξας. Versão agostiniana do texto: omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti.

<sup>448</sup> *De gen. ad litt.*, IV. 5.12. Faciamus ergo ita dictum esse: Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, tamquam dictum esset, ita disposita ut haberent proprias mensuras suas, et proprios numeros, et proprium pondus, quae in eis pro sui cuiusque generis mutabilitate mutarentur, augmentis et diminutionibus, multitudine et paucitate, levitate et gravitate, secundum dispositionem Dei.

<sup>449</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 654.

<sup>450</sup> *De gen. ad litt.*, IV.3.7. An secundum id quod novimus mensuram in eis quae metimur, et numerum in eis quae numeramus, et pondus in eis quae appendimus, non est Deus ista:

dispuseste com medida, número e peso, nada mais significa, de acordo com o que foi possível à mente e à língua humanas, senão: dispuseste tudo em ti.<sup>451</sup>

Segundo Tirso Alesanco<sup>452</sup>, a medida, como se pode ler na citação, determina o modo de ser de cada coisa. Pela expressão “modo de ser” Agostinho faz referência à “quantidade de ser” que tem cada criatura. Para ele há nos seres diferentes “graus de ser” entre os seres; o ser pode estar presente de forma “mais intensa” ou “menos intensa” de acordo com os graus de perfeição dos seres. Somente Deus é o Ser no sentido absoluto e mais alto. Os seres criados participam do Ser de Deus em graus diversos. “Observando as outras coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir. Por um lado, existem, pois provém de ti, por outro, não existem, pois não são aquilo que és.”<sup>453</sup>

A *mensura* ou *modum* designam ‘*quantum*’ de ser que algo possui dentro desta escala de perfeição dos seres. Por isso mesmo, tudo o que não é Deus possui uma medida limitada, ou seja, uma determinada quantidade de ser, e é medido pela infinidade de Deus, pois ele possui o Ser em plenitude. Deus é a medida ‘sem medida’, ou seja, o parâmetro, utilizado para se medir, em quantidade de ser, tudo aquilo que é criado, pois é o ser em plenitude.

Quanto mais próximo dele está na graduação de perfeição dos seres, mais este ser criado “é”. Neste sentido, Deus mede todas as coisas e não é medido por nenhuma. “A medida sem medida é aquela com a qual se compara o que é dela, e ela não é medida por coisa alguma.”<sup>454</sup> Ou seja, em relação à “quantidade de ser”, tudo é medido pelo Ser em si, enquanto o Ser em si é ilimitado.

Segundo Tirso Alesanco<sup>455</sup>, a natureza criada que tem uma certa “quantidade de ser”, que participam do ser, devem, necessariamente, ter o atributo de número ou espécie (forma). Cada uma apresenta os elementos que lhes são

<sup>451</sup> *De gen. ad litt.*, IV.3.7. secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia; nihilque aliud dictum intellegitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, nisi: Omnia in te disposuisti?

<sup>452</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 334.

<sup>453</sup> *Confissões*, VII. 11.17. Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.

<sup>454</sup> *De gen. ad litt.*, IV.4.8. Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est.

<sup>455</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 332.

próprios, fazendo com que haja distinção entre elas, mesmo que tenham o mesmo modo ou medida. Todas as coisas criadas são, participam do ser, mas são diferentes entre elas. Não pode existir uma natureza com determinada medida, que participe de alguma forma do ser, que não possua alguma forma, número ou espécie. Em linguagem aristotélica se diria que possuem distintas essências.

Da mesma maneira que em Deus há “medida sem medida”, no sentido de ser o *ser em si* que desde o ser mede a *quantidade de ser* de todo o criado, fazendo com que exista nestes diversos graus de acordo com a ‘distancia’ que se encontram da fonte de todo ser, assim também há em Deus “número sem número”, ou seja forma em si, forma não formada, uma “forma sem forma”, que forma todas as coisas que possuem forma e não são o ser em si. “O número sem número é aquele com o qual se formam todas as coisas, mas ele não é formado.”<sup>456</sup> Em Deus, no Verbo, estão as formas de todas as coisas. Deus é origem de todas as formas, não formado.

O terceiro elemento a ser utilizado é o peso (*pondus*). Para que se possa compreender este conceito sem cair em anacronismo, deve-se levar em conta que atualmente o conceito de peso está relacionado com todos os avanços científicos que tivemos na modernidade, como por exemplo as leis da gravidade com Newton. Para Agostinho o peso não está necessariamente relacionado com uma força gravitacional que puxa as coisas em direção ao centro da terra. O peso é entendido como algo pelo qual uma coisa é atraída para o local que lhe é próprio na ordem do universo, não importando se este local é abaixo ou acima.

Todo corpo, devido ao seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo tende para o alto. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água jogada sobre o óleo submerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar o próprio posto. Onde há desordem reina a agitação, onde há ordem, reina a paz.<sup>457</sup>

Portanto, o peso indica o lugar de cada coisa no plano divino, a ordem do universo<sup>458</sup>. Todas as coisas buscam um “repouso”, a paz, em seu devido lugar; o contrário da ordem acontece quando as coisas, por não estarem em seu devido lugar

<sup>456</sup> *De gen. ad litt.*, IV.4.8. numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse.

<sup>457</sup> *Confissões*, XIII. 9. 10. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt.

<sup>458</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 654.

na ordem, pelo peso o buscam, causando assim a agitação. O peso é aquilo pelo qual todas as coisas são atraídas à ordem entendida como repouso e estabilidade. “O peso leva todo ser para o repouso e a estabilidade.”<sup>459</sup>

Assim como em Deus há “medida sem medida” por ser fonte de todo ser, “número sem número” por ser fonte de toda forma e distinção entre as coisas, também é “peso sem peso” no sentido que é suma ordem e origem de toda e qualquer ordem. Toda e qualquer ordenação é vista como participação em Deus que é ordem em si. Ele ordena todas as coisas e não é ordenado por um outro além dele mesmo. “O peso sem peso é aquele pelo qual são atraídas todas as coisas para que repousem, e seu repouso é puro gozo, e ele para coisa alguma é atraído.”<sup>460</sup>

Segundo Tirso Alesanco<sup>461</sup>, o peso como terceiro componente ontológico sem o qual as criaturas seriam, com medida e número, sem ordem nelas e entre elas. O peso atira a natureza para algo, em um movimento teleológico, se são seres corporais, à quietude e ordem espaciais, se são espirituais ou racionais, ao descanso e ao gozo em Deus, local próprio da alma. Para Agostinho o “peso” da alma é o amor: “Meu peso é meu amor, por ele sou levado aonde sou levado. Teu dom nos inflama e nos leva para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos.”

A dinâmica que existe no Cosmo, que pelo peso busca a ordem, a quietude no meio da agitação, também existe no ser humano. O local próprio de descanso e quietude do homem é Deus, enquanto a alma não descansar em Deus se agitará na inquietude. A inquietude do coração reflete esta agitação da alma em busca de repouso. Esta é a condição existencial de todo ser humano nesta vida, busca por quietude, que só se dá em Deus.

Para Agostinho toda busca de felicidade fora de Deus é algo de per si destinado ao fracasso, pois se está buscando repousar em um local que não é próprio para isso, que não pode conferir à alma aquilo que ela mais busca nas vicissitudes da vida. O repouso em Deus é o peso da alma, sua ordem. A busca pela felicidade é como na vida concreta se reflete esta ânsia por Deus inscrita no coração humano. “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti.”<sup>462</sup>

<sup>459</sup> *De gen. ad litt.*, IV.3.7. et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit.

<sup>460</sup> *Ibid.*, IV.4.8. pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud.

<sup>461</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 342.

<sup>462</sup> *Confissões*, I. 1.1. quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

Estes três elementos constituem a estrutura ontológica de todo ser criado e são essenciais à sua existência, ou seja, se faltar um deles, cai-se na desordem e no nada. Inclusive a ordem e o peso não se reduzem a uma condição externa ao ser, ao contrário, ela se identifica com este; as coisas todas tendem à ordem da mesma maneira que tendem ao ser, quando chegam à ordem, chegam ao ser. Por isso mesmo a perversão é o contrário da ordenação, é um tender ao nada.<sup>463</sup>

Segundo Gilson<sup>464</sup>, para Agostinho o problema do mal é essencialmente metafísico. Deus é o soberano bem, não havendo fora ou acima dele nenhum outro bem, é imutável, não podendo adquirir ou perder algum bem. As criaturas, por outro lado, existem por ele, mas não são ele, a origem delas é totalmente outra, foram tiradas do nada por ele. Por virem do nada, participam não somente do ser, mas também do não ser, há nelas uma necessidade de adquirir mais ser, de mudar, de devir.

As coisas, por participarem do ser, tendem a realizá-lo plenamente, tendem à unidade; por participarem do não ser, tendem ao nada, à corrupção. Deus não produz a corrupção, mas a positividade, um ser limitado, que não é ele mesmo<sup>465</sup>. “Por um lado, existem, pois provem de ti, por outro, não existem, pois não são aquilo que és.”<sup>466</sup> A dificuldade está em determinar a relação entre ser e não ser em cada caso particular.

Uma resposta ao problema do mal é dada através dos conceitos de *modus*, *species* e *ordo*. Numa escala onde Deus é o bem por excelência, quanto “mais” a criatura possui estes três elementos, mais ela pode ser considerada boa, se as possuem em um menor grau, são menos boas; e se carece de tudo, são o nada. O mal absoluto coincide com o nada. Assim, toda natureza é boa pelo simples fato de existir. “Portanto, todas as coisas pelo simples fato de existirem são boas. E aquele mal, cuja origem eu buscava, não é uma substância. Porque se fosse, seria um bem”<sup>467</sup>

Por tanto, o mal só pode ser uma corrupção de uma destas perfeições no ser que as possui, fazendo com que esta tenda mais ao nada. Sendo uma ausência ou

<sup>463</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 346.

<sup>464</sup> GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 272.

<sup>465</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 273.

<sup>466</sup> *Confissões*, VII.11.17. quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt.

<sup>467</sup> *Confissões*, VII.12.18. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset

provação do bem, o mal, de alguma forma, depende deste para existir como privação. Como não é uma realidade do ponto de vista ontológico, do ponto de vista moral, sua raiz está na perversão da vontade.

E procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo, que és tu, ó Deus, se volta para as criaturas inferiores; e esvaziando-se por dentro, pavoneia-se exteriormente.<sup>468</sup>

Mesmo sendo assim, até o mal, como ausência de ser e perversão da vontade, de certa forma, não escapa à ação ordenadora do que existe. Para Agostinho a ordem está presente, de certo modo, inclusive na informidade, na matéria informe, e em toda e qualquer tipo de privação ou ausência, pois, no livro do *Gênesis*, Deus ordena inclusive as trevas. Como demonstra Lacoste<sup>469</sup>, admitir a realidade do mal significaria fazer uma concessão ao dualismo maniqueísta; assim, para tornar este dualismo impraticável a desrealização do mal se torna essencial.

Acaso a separação da luz e das trevas já não é a separação da coisa formada da informe, e a designação do dia e da noite, a insinuação da distribuição pela qual se queira significar que Deus não deixa nada desordenado? E a própria informidade, pela qual as realidades sofrem mudança passando de um certo modo de forma para outra, e que as deficiências e o progresso da criatura, pelos quais se sucedem a si mesmas as coisas temporais, não existiriam sem o auxílio do ordenamento do universo? Pois as noites são as trevas ordenadas.<sup>470</sup>

Inclusive as privações de ser, os vícios, os pecados, o mal, são ordenados com vista a um bem maior, que é a beleza do todo. Sem serem criados possuem seu lugar próprio no universo e na vida moral da humanidade, inclusive contribuem para a beleza do todo; assim como numa sinfonia os intervalos moderados de silêncio, que mesmo sendo ausência de som fazem parte da peça, ressaltam a beleza

<sup>468</sup> *Confissões*, VII.16.22. Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.

<sup>469</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 1076.

<sup>470</sup> *De gen. ad litt.*, I.17.34. An divisio quidem lucis a tenebris, distinctio est iam rei formatae ab informi; appellatio vero diei et noctis, insinuatio distributionis est, qua significetur nihil Deum inordinatum relinquere, atque ipsam informatam, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, non esse indispositam; neque defectus profectusque creaturae, quibus sibimet temporalia quaeque succedunt, sine supplemento esse decoris universi? Nox enim ordinatae sunt tenebrae.

e harmonia de toda a apresentação. O silêncio não é criado, mas ordenado para ressaltar a beleza da canção.<sup>471</sup>

Assim ele faz e ordena as formas e as naturezas, mas as privações das formas e as deficiências das naturezas não as faz, apenas as ordena. Por conseguinte, Deus disse: faça-se a luz, e fez-se a luz. Não disse: haja trevas e houve trevas. Fez uma delas, a outra não fez, mas ordenou as duas ao separar a luz das trevas. Desse modo, fazendo-as, cada uma das coisas é bela, e ordenando-as, todas são belas.<sup>472</sup>

Cada ser individual está ordenado à unidade do universo, que no desenvolvimento espacial e temporal constitui um todo harmonioso. No conjunto, a corrupção de um determinado ser dá lugar à geração de outro, sendo a série de corrupções e gerações o que constitui a harmonia do todo, como em uma melodia: em que cada nota nasce e desaparece dando entrada a outra, para formar um todo único e belo. Os espaços de silêncio na obra seriam como a ausência de som permitida somente na medida em que realça a beleza do todo.<sup>473</sup>

Para Agostinho a providência, entendida como governo e ordenação de Deus sobre a criação, não deve ser entendida como se o mundo, uma vez criado, tivesse uma existência autônoma de Deus necessitando de constante vigilância e ordenação. Como veremos no seguinte capítulo, a criação, como ação de Deus, é eterna, fora do tempo, do ponto de vista de Deus está se dando em seu agora eterno.

Portanto, a providência se identifica com a criação enquanto é inteligente, ordenada e boa. Os três elementos, *mensura, species e ordo* se dão juntos, são simultâneos, para que o se seja criado, o ser simultaneamente criado, formado e ordenado pela providência. Criação e providência se dão no agora, sem elas, tudo cairia no nada agora.<sup>474</sup>

De fato, o poder o criador e a virtude do onipotente e do mantenedor é a causa da subsistência de toda 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 um construtor de casas, que se ausenta depois de erguê-las e, cessando no trabalho e se ausentado, sua obra

<sup>471</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 274.

<sup>472</sup> *De gen. ad litt. lib. imp.*, V.25. Ita species naturasque ipsas et facit, et ordinat; privationes autem specierum defectusque naturarum non facit, sed ordinat tantum. Dixit itaque: Fiat lux; et facta est lux 31. Non dixit: Fiant tenebrae; et factae sunt tenebrae. Horum ergo unum fecit, alterum non fecit, utrumque tamen ordinavit, cum divisit Deus inter lucem et tenebras. Ita et ipso faciente pulchra sunt singula, et ipso ordinante pulchra sunt omnia.

<sup>473</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 345.

<sup>474</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustín*, p. 263.

permanece. Por isso, o mundo não poderia continuar num abrir e fechar de olhos, se Deus lhe retirasse o governo.<sup>475</sup>

Assim, a providência, do ponto de vista filosófico, é a projeção ad extra, nos seres formados, daquele que é o ser em si, a forma em si e a ordem e beleza em si. Não se trata de uma atividade de previsão, cálculo e atenção ao que acontecerá, mas uma espécie de exteriorização da eterna ordem e beleza divina que se exterioriza temporal e espacialmente no mundo criado, abarcando tudo, inclusive os mínimos detalhes das criaturas. O livre arbítrio não vai contra a providência, pelo contrário, ele é fruto da providência. O mal, tanto moral como metafísico, é permitido, para realçar, por contraste, a beleza do todo; o mal também está, mesmo como ausência ou perversão da vontade, levando em conta o livre arbítrio, submetido à providência.<sup>476</sup>

*Mensura, numerus e pondus*, que perpassam todas as coisas, são vestígios de Deus Trindade na criação. Em Agostinho temos o Verbo em Deus, o Verbo e o mundo, e o Verbo e o homem. Tanto no mundo quando no homem há vestígios de Deus. Em Deus o Verbo é Intellecto, forma e número sem forme e número, sede das ideias e formas que servem de arquétipo para todas as coisas criadas. O mundo é todo feito tendo como base o Verbo, nele está, portanto, a fonte de toda e qualquer racionalidade no mundo.

A verdade está nas coisas, no sentido de que elas foram feitas no Verbo, verdade eterna, e no homem, quando este conhece o mundo tendo por base esta Verdade que ilumina seu processo de conhecimento.

Deus Pai, medida sem medida, é aquele que dá a existência, o ser a todas as coisas, dá medida como participação no ser a tudo o que de alguma forma existe. Deus Verbo, número sem número por ser fonte e origem de toda forma, fonte da

<sup>475</sup> *De gen. ad litt.*, IV. 12.22. Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit.

<sup>476</sup> REINARES, T. A., op. cit., p. 265. Agostinho trabalhou esta questão em sua obra *O Livre Arbítrio*, terminada no ano de 395 e escrita contra os maniqueos que em seu dualismo colocavam num princípio mal presente no homem a responsabilidade de seus pecados. *O livre arbítrio*. III. 11.32: “Deus é, pois, o criador de todas as naturezas: não somente daquelas que haviam de perseverar na virtude e na justiça, como daquelas que haveriam de pecar. Estas Deus as criou não para que pecassem, mas que acrescentassem algo à beleza do universo, quer consentindo quer não ao pecado”. Texto latino: *Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque iustitia permansuras, sed etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare, sive non peccare voluissent.*

verdade de tudo o que há, concede, por ser origem, a todas as coisas o número, a forma ou a espécie.

O Espírito Santo, que é como o Amor em Deus, é o descanso definitivo, peso final, ordem sem ordem, por não ser submetido a uma outra ordem, traz unidade ao todo, traz o sentido teleológico, pois tudo tende à ordem, à quietude, ao amor de Deus. Segundo Fitzgerald<sup>477</sup>, O Pai dá início ao ser na ordem da criação, o Verbo é a fonte da vida e o modelo da sabedoria e da beatitude, e o Espírito Santo “supervisiona” os processos nos quais o potencial de ordem e harmonia da criação é realizado.

Este (Espírito Santo) não é gerado, mas constitui, mas constitui a doçura do genitor (Pai) e do gerado (Filho) e derrama-se com imensa liberalidade a abundância de graça sobre todas as criaturas, na medida e na capacidade de cada uma, a fim de que observem sua ordem e aquietem-se em seus lugares.<sup>478</sup>

Ao levarmos em conta o conhecimento humano, a teoria da iluminação, esta alegoria se encaixa perfeitamente nas metáforas citadas acima sobre os vestígios da Trindade na psicologia humana. O Pai é como a *mens*, origem do ato de conhecer, o Verbo como a *Intellegentia*, entendida como visão da forma, e o Espírito Santo como a *Voluntas*. que abraça os dois atos anteriores, mens e objeto conhecido, para formar o conhecimento como um todo.<sup>479</sup> A vontade é o que leva o autor a fazer o que planejou: “Com efeito, aquele Espírito não pairava sobre a água por espaços locais, como o Sol parira sobre a terra, pelo poder de sua invisível sublimidade, digam-nos eles como a vontade do operário paira sobre o que vai construir.”<sup>480</sup>

Há uma estreita relação entre vontade e ordem. A origem de toda ordem no Universo é a vontade de Deus que se manifesta na providência, que é como a Ordem em Deus exteriorizada no mundo. A origem de toda Ordem é a vontade de Deus.

Como foi visto no início deste capítulo, o *δημιουργός* do *Timeu* faz a intermediação entre o arquétipo, ou seja, as ideias, e o mundo sensível. É o responsável pela ordem e racionalidade do Cosmo. O mundo é participa do número.

<sup>477</sup> FITZGERALD, A. D., *Agostinho através dos tempos*, p. 301.

<sup>478</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. VI. 10.11. (...) non genitus, sed genitoris genitique suavitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant.

<sup>479</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 348.

<sup>480</sup> *De gen. ad litt.*, I. V.8. Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille Spiritus, sicut sol terrae superfertur; sed per potentiam invisibilis sublimitatis suae. Dicant autem nobis isti, quomodo iis rebus quae fabricandae sunt, superferatur voluntas fabri.

Já o homem, através da visão, tem acesso á ordem, ao número, através da observação do Cosmo. O ser humano é feito dos mesmos elementos que compõem este mundo. A racionalidade está no princípio, no mundo, no homem que conhece este mundo. O *δημιουργός* faz o Cosmo como imagem do mundo inteligível, por ele há uma relação entre o inteligível e o sensível, há racionalidade e ordem na *χώρα*.

Já em Agostinho, nas *Confissões e Comentários ao Gênesis*, os seres existem e possuem uma forma é a responsável pela diversidade das coisas. O mundo é racional, pode ser conhecido, porque foi feito com base no Verbo, paradigma de toda e qualquer forma no mundo. O homem só pode conhecer verdadeiramente este mundo ao ser iluminado por Deus, quando vislumbra ou contempla, pela mens, a verdade sobras as informações que seus sentidos lhe trazem. O mundo é racional, pode ser conhecido, porque a fonte de toda a sua racionalidade é o Verbo, por outro lado, todo e qualquer conhecimento humano só pode ser verdadeiro tendo por base este mesmo Verbo que faz com que tudo seja racional e verdadeiro; ele é a fonte da racionalidade do mundo e da capacidade humana de conhecer racionalmente este mesmo mundo.

## 4

### Os conceitos de tempo e a eternidade no *Timeu* e nas *Confissões e Comentários ao Gênesis*.

Depois de termos analisado a presença do *Timeu* de Platão na questão fabricação do Cosmo a partir de algo e a sistematização da doutrina da *creatio ex nihilo* nos quatro primeiros séculos do cristianismo e também em Agostinho, que analisa a partir “do que” a criação é feita. A noção de *δημιουργός* no *Timeu* e de *verbum* nas *Confissões e Comentários ao Gênesis*, ou seja, a questão da mediação na criação, abordaremos agora a presença do *Timeu* neste terceiro âmbito do pensamento de Agostinho: a questão do tempo, ou seja, o “como” é isto que foi criado. Aquilo que foi feito é temporal.

Segundo Christina Hoenig,<sup>481</sup> se pode perceber influências do *Timeu* em Agostinho nas narrativas onde este trata das relações entre o tempo e a eternidade. Analisaremos neste capítulo as passagens onde Platão aborda a questão no *Timeu*, posteriormente aprofundaremos a questão em Agostinho. Veremos como Fílon de Alexandria interpreta a narrativa da criação do mundo em seis dias no livro do *Gênesis* em relação ao *Timeu* de Platão e como esta interpretação chega a Agostinho. Por fim, abordaremos a temática do tempo e da eternidade nas *Confissões*, onde Agostinho destaca a dimensão subjetiva do tempo. Destacaremos como os conceitos de eternidade e tempo foram abordados por Platão e por Agostinho em seus respectivos contextos e como o *Timeu* esteve presente na elaboração do pensamento de Agostinho nos *Comentários ao Gênesis* e nas *Confissões*.

#### 4.1.

##### Os conceitos de *αἰών* e *χρόνος* antes de Platão.

Segundo Chantraine<sup>482</sup> o sentido primeiro de *αἰών* se encontra em Homero, na *Iliada* XVI 453 com o significado de *força vital* associado ao conceito de *ψυχή*:

<sup>481</sup> HOENIG, CH., *Plato's Timaeus and the latin tradition*. p. 16.

<sup>482</sup> CHANTRAINE. P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Tome I., p. 42.

“O terá abandonado o respiro (*ψυχή*) e a vida (*αἰών*)”<sup>483</sup> Designa ainda a medula espinhal, já que esta era vista como a sede da força vital. “Um que sofria da medula espinhal (*αἰώνία*) morreu em sete dias.”<sup>484</sup>

Depois de Homero o conceito passa a designar, já em Hesíodo, a duração ou o tempo da vida: “durante todo o tempo de sua vida (*αἰῶνος*) mal e bem se enfrentam.”<sup>485</sup> Em Eurípedes encontramos o termo como um equivalente da vida em sua totalidade e em seu conteúdo.<sup>486</sup> “E ela perdeu a vida (*αἰῶνα*) sob o golpe do relâmpago.”<sup>487</sup> Já não é o *αἰών* como força vital que abandona o indivíduo como em Homero, aqui o indivíduo perde ou deixa *αἰών*, ou seja, perde a vida. Aparece como significado de uma geração em Ésquilo, Plutarco e Demostenes<sup>488</sup>. “E permanecerá até a terceira geração”<sup>489</sup> (*αἰῶνα δ' ἐς τρίτον μένει*).

Em Ésquilo aparece uma vez tendo o sentido de um período de tempo infinito ou indefinido: “Senhor do tempo que escorre sem cessar.” (*αἰῶνος ἀπαύστου*).<sup>490</sup> O significado básico é força vital, posteriormente em Hesíodo passa a significar a duração da vida, em Eurípedes é um equivalente da vida, em Ésquilo, Plutarco e Demostenes é visto como o tempo de uma geração, em Esquilo aparece pela primeira vez como tempo infinito ou indefinido.

Segundo Conrado Eggers Lan<sup>491</sup>, em Homero *χρόνος* possui basicamente quatro características: significa sempre uma duração, nunca se refere a um ponto fixo numa linha temporal, nunca se diz: “neste ou naquele tempo”. Esta duração sempre é muito tempo, quando quer falar de pouco tempo, diz “não muito tempo”, não *χρόνος*. Nunca aparece como sujeito de uma frase, está sempre como acusativo adverbial, ou seja, não possui autonomia, sempre está ou se dá com acontecimentos ou situações específicas.

Estas situações das quais se fala de sua duração como “muito tempo” (*χρόνος*) geralmente são negativas, quando o tempo é desperdiçado inutilmente,

<sup>483</sup> OMERO. *Iliade*, XVI 453. Lo avrà abbandonato il respiro e la vita. (Tradução nossa)

<sup>484</sup> HIPOCRATES. *Epidemias*, VII. 122. Uno que padecia de la medula espinal murió em siete días. (Tradução nossa)

<sup>485</sup> ESÍODO. *Teogonia*, 608. Tutto il tempo di sua vita male e bene si fronteggiano. (Tradução nossa)

<sup>486</sup> EGGERS LAN, C., *Las nociones de tiempo y eternidade de Homero a Platon*, p. 30

<sup>487</sup> EURÍPEDE. *Baccanti*. 92. E lei perse la vita sotto il colpo del fulmine. (Tradução nossa)

<sup>488</sup> MONTANARI, F. *Vocabolario della lingua greca*. p. 135. Demosthenis. Orationes 18 199 e Plutarco, Marc 8.5.

<sup>489</sup> ESCHÍLO. *Sette contro Tebe*. 742. E reterà fino alla terza generazione. (Tradução nossa)

<sup>490</sup> *Ibid.*, *Supplici*. 574. Signore del tempo che scorre incessante. (Tradução nossa)

<sup>491</sup> EGGERS LAN, C., *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platon*, p. 20.

quando alguém é esperado e demora muito para chegar. Baseado nestas características Eggers Lan<sup>492</sup> chega à conclusão de que em Homero o tempo é sentido basicamente como espera, não existe um conceito abstrato de tempo no qual as coisas acontecem, somente se percebem as coisas que acontecem, e estas não necessitam de algum meio temporal para se ordenarem e se relacionarem entre si. Os acontecimentos e coisas atuam diretamente uns sobre os outros ante o espectador respondendo, somente, à sua própria mecânica. Para ele, o a noção temporal arcaica está presente no conceito de dia, que é uma espécie de recipiente para o acontecer.

Segundo Junito de Souza, não se sabe ao certo qual a etimologia do termo *χρόνος*.<sup>493</sup> Na cosmogonia de Hesíodo, as entidades primordiais anteriores ao surgimento do Cosmo são *Χάος*, (Caos), *Γαία* (Gaia ou Terra), *Τάρταρος* (Tartaro) e *Ἔρως* (Eros).<sup>494</sup> Do *Χάος* são gerados *Ἔρεβος* (trevas ou escuridão) e *Νύξ* (noite). De *Γαία* é gerado *Ουρανός* (Urano ou Céu).<sup>495</sup> Da hierogamia entre *Γαία* e *Ουρανός* procede uma numerosa descendência: *Ωκεανός* (Oceano), os *Τιτᾶνες* (Titãs) e *Θέτις* (Tétis, ninfa do mar), os três *Κύκλωπες* (Ciclopes), os três *Ἐκατόνχειρες* (hecatônquiros ou centimanos, gigantes) e por último *Κρόνος*.<sup>496</sup>

Esta teo-cosmogonia se apoia em três entidades primordiais: *Χάος*, *Γαία* e *Ἔρως*. Mas é do encontro de *Γαία* com *Ουρανός* que são gerados os deuses, os *Τιτᾶνες*, os *Κύκλωπες*, os *Ἐκατόνχειρες* e *Κρόνος*. Deuses monstruosos, característica típica dos deuses primordiais. Este último foi identificado muitas vezes com o Tempo personificado, pois este deus, assim como o tempo, tem a característica de devorar ao mesmo tempo que gera.

Na procriação de *Ουρανός* e *Γαία* os filhos eram devolvidos ao seio materno. *Κρόνος*, castrando seu Pai Urano e fecundando sua irmã a titã *Ρέα* (Reia), deu sequência a uma nova geração de deuses que são consumidos por aquele que os gera. Com esta façanha, é o responsável pela separação entre *Ουρανός* (Céu) e *Γαία* (Terra).<sup>497</sup> Neste momento é simbolizado, no mito de Hesíodo, a produção do mundo<sup>498</sup>. Só há mundo quando há *Κρόνος*, que representa o tempo, a sucessão, a

<sup>492</sup> EGGERS LAN, C., *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platon*, p. 20

<sup>493</sup> BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. v I., p 198.

<sup>494</sup> ESÍODO. *Teogonia*, 116-122.

<sup>495</sup> *Ibid.*, 126-210.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>497</sup> BRANDÃO, J. S., *op. cit.* p. 199.

<sup>498</sup> FRANCO, I., *O sopro do amor*, p. 90.

passagem de um para outro momento, que devora aquilo que ele mesmo gera. O mundo surge com o tempo.

## 4.2

### O discurso do Timeu sobre o tempo.

O universo enquanto tal na visão platônica é uma cópia, uma representação de alguma coisa (*εἰκόνα τινός*)<sup>499</sup>, enquanto tal possui um modelo ou um paradigma (*παράδειγματος*)<sup>500</sup>. O *δημιουργός* (Demiurgo),<sup>501</sup> fixando a vista no modelo ou paradigma eterno (*πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν*)<sup>502</sup> produz o Universo, que é então algo fabricado (*δεγδημιούρηται*).<sup>503</sup>

Platão apresenta o grande discurso de Timeu, intercalado por algumas frases de Sócrates. Este discurso se divide em três seções, na primeira, que vai de 27c1 até 47e2, expõe aquilo que foi fabricado pelo *νοῦς* (intelecto)<sup>504</sup>; na segunda, de 47e3 a 69a5 descreve as coisas que foram gerados pela *ἀνάγκη* (necessidade)<sup>505</sup>, e que devem ser levados em conta pelo *νοῦς* em sua ação de fabricar. Na terceira parte, de 94a6 até o final, retoma os elementos tratados de forma separada nas outras partes do diálogo, como a combinação de corpo e alma no homem.<sup>506</sup> O trecho a que nos propomos analisar, um breve discurso sobre o tempo, se encontra em 37c6 – 39e2, na primeira seção do discurso de Timeu, quando o *δημιουργός* (Demiurgo) produz o Universo contemplando o modelo ou paradigma eterno.

Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo. Como acontece que este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado.<sup>507</sup>

<sup>499</sup> *Timeu*, 29b2.

<sup>500</sup> *Ibid.*, 29b4.

<sup>501</sup> *Ibid.*, 29a3.

<sup>502</sup> *Ibid.*, 29a3.

<sup>503</sup> *Ibid.*, 29b1.

<sup>504</sup> *Ibid.*, 47e4.

<sup>505</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>506</sup> ROSS, D., *Teoria de las ideas de Platon*, p. 145.

<sup>507</sup> *Timeu*, 37c6 – 37d3. P. 109. ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὃ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπινόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶν αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῆφου φύσις ἐτύγχανεν οὔσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν.

Aquilo que foi gerado é uma *ἄγαλμα*, imagem ou representação dos deuses eternos (*αἰδίων θεῶν*). Segundo Cornford,<sup>508</sup> o termo *ἄγαλμα*, tem conturbado os comentaristas de Platão, pois poderia ser assumido como um simples equivalente de *εἰκών*, fazendo coincidir assim os deuses eternos com as *ιδέαι*, ou inclusive com o próprio *δημιουργός*, sendo ele um deus eterno. Para ele estes termos não podem ser simplesmente substituídos um pelo outro. O termo *ἄγαλμα* tem basicamente dois significados: objeto de adoração ou estátua de culto e algo em que se deleita. A *ἄγαλμα* é colocada no santuário para que a divindade a habite, ela indica a presença da divindade no local sagrado, objeto de adoração e deleite. A estátua deve passar por um rito de consagração para ser colocada no templo e habitada pelos deuses.

O *δημιουργός* contempla ou percebe (*ἐνόησεν*) o que foi gerado, a saber: um corpo esférico, “liso e totalmente uniforme, em todos os pontos equidistante do centro e perfeito a partir de corpos perfeitos”<sup>509</sup> animado desde dentro, “no centro pôs uma alma, que espalhou por todo o corpo e mesmo por fora, cobrindo-o com ela.”<sup>510</sup> Vivo e se movimentando “Constituiu um único céu, solitário e redondo a girar em círculos.”<sup>511</sup> Não se trata de um corpo sem vida, uma “estátua não consagrada”, mas de uma *ἄγαλμα* dos deuses eternos, animado, vivo, objeto de culto e deleite.

O *δημιουργός* quando a viu, “rejuvenilou” (*ἠγάσθη*). Esta *ἄγαλμα* é habitada pelos deuses eternos, que para Cornford<sup>512</sup>, seguindo a interpretação de *Epinomis* 983E, são os corpos celestes: as estrelas, os planetas e a terra, seres vivos e divinos, que são adicionados para completar a semelhança da cópia ao seu modelo, como será visto adiante. Luc Brisson traduz *ἄγαλμα* por *représentation*, em uma nota explica que entende a expressão como se referindo a deuses visíveis que, por serem imagens de deuses invisíveis, são considerados como representação dos mesmos.<sup>513</sup> Assim aquilo que foi gerado é considerado representação, imagem no sentido que se davam aos objetos de cultos consagrados.

<sup>508</sup> Cornford. F. M., *Plato's Cosmology*, p 99.

<sup>509</sup> *Timeu*, 34b 1-2. λογισθεῖς λείον καὶ ὀμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν.

<sup>510</sup> *Ibid*, 34b 2-4. ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἕξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυπεν.

<sup>511</sup> *Ibid.*, 34b 4-5. καὶ κύκλω δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν.

<sup>512</sup> CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*, p 101.

<sup>513</sup> PLATON. *Timée Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. 5 ed. Paris: Flammarion. 2001. 37c. p. 127.

Esta representação gerada é animada e dotada de movimento, (*κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν*), O Cosmo não está totalmente acabado, aqui se narra o processo de fabricação do mesmo, há um movimento, mas ainda no relato não há o tempo, este surge a partir do momento em que o *δημιουργὸς* pensa em torná-lo ainda mais semelhante ao arquétipo. (*μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα*).

Maria do Céu Fialho<sup>514</sup> observa que o termo *κίνησις* implica no *Timeu* alteração e movimento. Aquilo que foi gerado como *εἰκόνα*<sup>515</sup> possui a característica de ser *κινηθὲν*, esta característica faz com que o que foi gerado, apesar de ser semelhante ao modelo, se distancie do mesmo por este ser eterno (*αἰδίων*), ou seja, que tem a característica de ser *ἀεὶ*,<sup>516</sup> sempiterno, perpetuo, eterno; não comportando, portanto, a *κίνησις*, como aparece em 38a:

Dizemos que “é”, que “foi” e que “será”, mas “é” é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que “era” e “será” são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos (*κινήσεις*). No entanto, aquilo que é sempre (*τὸ ἀεὶ*) imutável e imóvel (*ἀκινήτως*) não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo.<sup>517</sup>

Existe uma distância entre a natureza (*φύσις*) do modelo e o que foi gerado como cópia (*εἰκόνα*). Em 37d3 é utilizado para designar a eternidade do paradigma a palavra *αἰώνιος*; segundo Taylor<sup>518</sup>, este termo designa aquilo que estritamente pode ser chamado de *αἰδίων*, posteriormente será aplicado ao tempo (*χρόνος*) como sendo uma imagem eterna (*αἰώνιον εἰκόνα*)<sup>519</sup>, mas de forma secundária, pois estritamente falando, este termo é aplicado ao paradigma. O *δημιουργὸς* pensa em diminuir esta distância, tornando a cópia mais semelhante ao arquétipo. Pensa em, na medida do possível (*δύναμις*) pois uma identificação plena entre cópia e paradigma seria impossível, fazer aquilo que foi gerado sendo (*κινηθὲν*) ser também, como o paradigma, eterno (*αἰώνιος*). Como é possível àquilo que foi gerado tendo como característica o movimento (*κίνησις*) se aproximar mais ainda do paradigma eterno? O seguinte bramo a ser analisado responde a esta questão:

<sup>514</sup> FIALHO, M. C., *Sobre o dia no Timeu*. p. 68.

<sup>515</sup> *Timeu*, 29b2.

<sup>516</sup> MONTANARI, Franco. *Vocabolario della lingua greca*, p. 121.

<sup>517</sup> *Timeu*, 37e5 – 38a 3. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τὸ τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰούσαν πρέπει λέγεσθαι— κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου.

<sup>518</sup> TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 187.

<sup>519</sup> *Timeu*, 37d7.

Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo.<sup>520</sup>

Para diminuir esta distância, pensa em construir uma imagem móvel (*κινητόν*) da eternidade (*αἰῶνος*). Como já foi visto, aquilo que foi gerado como *εἰκόνα* já era um ser vivo em movimento, mas este movimento não era ordenado de tal modo que refletisse a eternidade do modelo. Já era uma imagem móvel, agora se tornaria uma imagem móvel da eternidade. Este processo de aproximação do gerado à eternidade se dá ao mesmo tempo (*ἅμα*) em que ordena o céu (*διακοσμῶν οὐρανὸν*), ou seja, ordenando o céu ele está aproximando o gerado à eternidade do paradigma.

A eternidade do paradigma permanece (*μένοντος*) na unidade (*ἐν ἐνί*), ou seja, nela não há multiplicidade. Como fazer com que o gerado marcado pelo movimento, que em si mesmo implica alteração e mudança, multiplicidade, se aproxime ao máximo da eternidade que permanece na unidade? Como fazer com que a imagem seja eterna na medida do possível (*αἰώνιον εἰκόνα*)? Acrescentando uma característica ao movimento que o torne, na medida do possível, ordenado de acordo com a eternidade que permanece na unidade: avança não de qualquer jeito, mas de acordo com o número. (*κατ' ἀριθμὸν*)

Como bem observa Leyden, Platão foi o primeiro em definir o tempo em conexão com a noção de número. Para Cornford<sup>521</sup> esta expressão significa que o tempo é medido por uma pluralidade de partes recorrentes, ou seja, partes que sempre retornam aos seus estados de origem pelo movimento cíclico, que são chamadas de dias, meses e anos. Portanto, avançar de acordo com o número está relacionado com o movimento circular da lua, do Sol e dos cinco planetas por eles conhecidos. Em 37e os dias, as noites, os meses e os anos, resultado dos movimentos circulares dos astros, são definidos todos como “partes do tempo” (*πάντα μέρη χρόνου*); já em 39d, falando dos círculos dos 5 planetas, afirma que há um tempo definido para seus cursos errantes; ou seja, o ciclo de um planeta não é

<sup>520</sup> *Timeu*, 37d 5-7. εἰκὸ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιῆν μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί κατ' ἀριθμὸνιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν.

<sup>521</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p 102.

chamado mais de “parte do tempo”, mas “um tempo definido.” Os mesmos ciclos são chamados simultaneamente de partes do tempo e de tempo.

Como nota Fialho,<sup>522</sup> cada um dos números, de acordo com os movimentos circulares, é por si, simultaneamente, divisão e unidade; o que só é possível se forem tomados não de forma absoluta e fixa, mas como correlativos dentro de um sistema em movimento. O mesmo ciclo pode ser tomado como uma unidade de tempo, ao se falar de uma volta completa em sua órbita; e como parte de tempo, divisão, em relação ao ano perfeito, quando as “velocidades relativas da totalidade das oito órbitas, medidas pelo círculo do mesmo em progressão uniforme, se completam e voltam ao início.”<sup>523</sup>

O número deve ser entendido como “relação sistemática apreensível dos múltiplos períodos orbitais entre si.”<sup>524</sup> Esta imagem eterna que avança deste modo de acordo com o número, é aquilo que chamamos tempo (*χρόνος*); o avançar de acordo com o número realiza a representação da eternidade. Como bem observa Bohme, citado por Maria do Céu Fialho<sup>525</sup>, esta eternidade não deve ser entendida como totalmente oposta ao tempo, mas como sua fundadora.

O paradigma é aquele que permanece na unidade (*μένοντος ἐν ἐνί*), esta unidade leva o tempo a desdobrar-se sobre si mesmo e nela manter sua própria unidade, na medida do possível, através de um movimento circular, onde sempre se volta ao ponto de partida. Aquilo que foi gerado não permanece na unidade como o paradigma, mas pode através de um movimento circular, sempre voltando ao ponto de partida, manter uma certa unidade; cada movimento circular e o conjunto dos movimentos que formam o ano perfeito são uma expressão de unidade, que, contudo, não é a unidade do paradigma. Assim o que foi gerado imita a eternidade.

A traduções citadas dão a entender que o tempo seria, então, uma imagem da eternidade, imagem esta que seria eterna e movimentando-se de acordo com o número. Esta definição do tempo como imagem da eternidade (*κινητόν τινα αἰῶνος*) é de certa forma canonizada, com este sentido, no médio platonismo a partir de Fílon de Alexandria. Remi Brague mostra o percurso histórico desta definição do

<sup>522</sup> FIALHO. M. C., *Sobre o dia no Timeu*, p. 68.

<sup>523</sup> *Timeu*, 39d 4-6. ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεφαλὴν τῆ τοῦ ταῦτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλω.

<sup>524</sup> FIALHO. M. C., op cit., p. 70.

<sup>525</sup> Ibid., loc cit.

tempo e destaca como ela aparece em Plutarco, Albino, Aécio e Diógenes Laercio.<sup>526</sup>

Também Cornford traduz este texto mostrando que para Platão o tempo seria uma *moving likeness of Eternit*,<sup>527</sup> ou seja, uma imagem ou figura movente da eternidade. Taylor segue a mesma trilha ao definir o tempo como *an image of eternity*, ou seja, uma imagem da eternidade.<sup>528</sup> Por outro lado, Rémi Brague<sup>529</sup> faz vários questionamentos a esta tradução que remonta à Fílon de Alexandria e segue atualmente sendo utilizada, em suas linhas gerais, nas traduções contemporâneas do texto do *Timeu*.

37d5 – 7: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν (5)  
 ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν (6)  
 ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν. (7)

Geralmente todas as traduções, para definir o tempo como imagem da eternidade, supõem que a frase seja cortada depois de *οὐρανὸν* na linha 6, o que suporia colocar um ponto depois deste termo e antes de *ποιεῖ*. Assim duas atividades distintas por parte do Demiurgo são simultâneas: organizar o céu (*διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν*) e fazer o tempo (*ποιεῖ*). Este verbo então estaria regendo o acusativo imagem. (*εἰκόνα*). Para Brague esta construção suporia um sentido ou definição do tempo já conhecido através de Filón e Plotino, como imagem da eternidade, e não a partir da sintaxe da própria frase.<sup>530</sup>

Nesta construção os acusativos seriam colocados depois do verbo e separados por outros elementos, por *ἅμα* na primeira ação do Demiurgo e por diversos termos que estão entre *ποιεῖ* e *εἰκόνα*. Mas a ordenação natural naquela época muito utilizada no *Timeu* era: “Sujeito – Objeto – Predicado.”<sup>531</sup> A nova construção proposta coloca o verbo *ποιεῖ* regendo um acusativo que aparece antes dele: *οὐρανὸν*. Por outro lado, é possível que o adverbio *ἅμα* (ao mesmo tempo) seja posto depois de um particípio presente absoluto, como aparece na República VIII,536c2 e no *Fédon* 60b2s. Se neste texto for aplicada esta construção a tradução seria a seguinte: “e, ao mesmo tempo em que exerce sua atividade organizadora, ele

<sup>526</sup> BRAGUE, R., *O tempo em Platão e Aristóteles*, p. 17-28.

<sup>527</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, p. 98.

<sup>528</sup> TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 187.

<sup>529</sup> BRAGUE, R., op. cit. p. 15-79.

<sup>530</sup> Ibid., p. 50.

<sup>531</sup> Ibid., loc. cit.

fez (...)”<sup>532</sup> Assim não se pressuporia um corte na frase depois de *οὐρανὸν*, como pressupõe praticamente todas as traduções. Assim sendo, o que o *δημιουργὸς* está aqui fazendo seria o céu, não o tempo. Por isso “a imagem do *aion* não é o tempo, mas o céu. Esta leitura segue, aliás, a doutrina que está no *Timeu*, doutrina que considera o mundo sensível uma imagem do inteligível”<sup>533</sup>

De acordo com suas observações Brague tenta realizar uma tradução de *Timeu* 37d5 – 7 que seria, para ele, o sentido original do texto, bem diferente das tradicionais:

Houve a ideia de fazer uma imagem móvel do conteúdo noético-numérico do Vivente. Ele deu, pois ao conjunto dos corpos celestes uma repartição ordenada. Ao fazer isso, ele fabrica uma imagem deste conteúdo. Enquanto esse conteúdo permanece no lugar, o céu que é sua imagem avança seguindo o número que exprime esse conteúdo, esse número a que chamamos tempo.<sup>534</sup>

Como podemos notar, com esta tradução Brague contesta toda uma tradição de interpretações desta passagem do texto Platônico que vai deste Filon de Alexandria, passando Plutarco, Albino, Aécio e Diógenes Laercio, Plotino, Agostinho, chegando, até recentemente, com Taylor e Cornford, sendo utilizada em nossas traduções disponíveis no português. Será que todos estes autores não compreenderam corretamente o texto grego de Platão, nem mesmo Plotino?

Todos os posteriores a Fílon e Plotino estariam seguindo em suas interpretações e traduções uma tradição errônea de interpretações que remontam a estes dois? Brague tem consciência de que está a questionar uma tradição interpretativa que atravessa dois mil anos, por isso deixa bem claro em várias passagens de sua obra que esta tese é antes de tudo uma possível leitura dada pela gramática e sintaxes do grego clássico, é uma hipótese.<sup>535</sup>

O autor quer demonstrar que esta definição “canonizada” do tempo como imagem da eternidade partindo do *Timeu* só aparece na tradição depois de Fílon de Alexandria, que não faz uma citação literal, mas uma possível alusão ao *Timeu*; não está presente nem nos sucessores diretos ou indiretos de Platão na academia, nem mesmo quando estes tratam do problema do tempo. Quando querem dizer qual seria

<sup>532</sup> BRAGUE, R., *O tempo em Platão e Aristóteles*, p. 52.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 78.

uma definição do tempo em Platão, como em Aécio e Diógenes, recorrem a uma coletânea pseudo-platônica de definições onde o tempo aparece como “o movimento do sol, a medida do transporte”.<sup>536</sup> Sendo assim, os discípulos de Aristóteles, como Simplício e Alexandre de Afrodisias, estariam corretos ao dizerem que Aristóteles na física IV,10, 218 a 33ss, quando fala que alguns de seus predecessores diziam que o tempo é o “movimento do todo” estaria se referindo a Platão.<sup>537</sup>

Luc Brisson<sup>538</sup> apresenta uma nota sobre a tradução de Remi Brague, ele não acredita que esta construção gramatical se imponha e nem que a interpretação que dela se segue seja tão diferente da tradicional. Fernando Rey Puentes<sup>539</sup>, em uma resenha crítica sobre a tradução da obra de Brague ao português, afirma que esta exegese não foi aceita pelos mais recentes tradutores, como por exemplo Zekl, Brisson e Fronterotta. Seu método é realizar uma acurada análise do texto grego e de contextualiza-lo, depois realiza um inventário e percurso exegético do texto na antiguidade e na modernidade; tenta reconstruir o texto original levando em conta o contexto imediato e a coerência com o restante da obra do autor, faz mais questão do método que dos resultados. Ele quer demonstrar que, apesar das camadas múltiplas de interpretações que foram colocadas sobre o texto antigo, é possível ter acesso ao que foi pensado pelos filósofos gregos em sua originalidade.<sup>540</sup>

De facto, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo.<sup>541</sup>

Nesta sentença Platão afirma que as partes do tempo, dias meses e anos, portanto, o tempo, não existiam antes do céu ter sido gerado; a geração do tempo se dá simultaneamente à geração do céu. Segundo Taylor<sup>542</sup> o tempo não existe antes, depois ou além daquilo que está sendo organizado pelo *δημιουργός*, não há a

<sup>536</sup> BRAGUE, R., *O tempo em Platão e Aristóteles*, p 30.

<sup>537</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>538</sup> PLATON. *Timée Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. 5 ed. Paris: Flammarion. 2001. Nota 187. p. 236.

<sup>539</sup> PUENTE, Fernando Rey. *Resenha crítica*, p. 99.

<sup>540</sup> BRAGUE, R., *O tempo em Platão e Aristóteles*, p. 185.

<sup>541</sup> *Timeu*, 37e 1-3. ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται: ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου.

<sup>542</sup> TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 188.

noção de tempo como uma estrutura fixa anterior ao que está sendo gerado, na qual todas as coisas acontecem, como se fosse um espaço vazio a ser preenchido pelos acontecimentos. Ele é visto como a expressão do movimento circular do Cosmo, que na medida do possível, de acordo com o número, imita o arquétipo eterno que permanece na unidade. Estes movimentos circulares que correspondem aos dias, meses e anos, são vistos como partes do tempo, partes do movimento do ano perfeito.

Como observa Cornford,<sup>543</sup> a associação que Platão faz do tempo com o movimento circular faz parte de toda a tradição grega, citando Aristóteles, que comenta as concepções de seus contemporâneos sobre isto. Ele mostra que o movimento regular circular, por ser mais facilmente contado, fornece a melhor unidade de medição. “(...) o movimento circular uniforme é a medida por excelência, porque seu número é o mais conhecido.”<sup>544</sup> Há um círculo em todas as coisas que têm um movimento natural, sujeitas à geração e destruição.

Por isso, o que de forma comum se diz se segue do anterior, pois se diz que as coisas humanas são um círculo e que há um círculo em todas as outras coisas que possuem um movimento natural e estão sujeitas à geração e destruição. E isto se diz porque todas estas coisas são julgadas pelo tempo, e porque possuem um fim e um começo como se fossem um círculo, pois se pensa que o mesmo tempo é um círculo, e se pensa assim porque o tempo é a medida de tal movimento e ele mesmo é medido por este movimento.<sup>545</sup>

Todas as coisas que envolvem a vida, em suas diversas formas, são regidas por uma espécie de círculo. Não é sem motivo que o termo *αἰών* pode designar tanto a força vital como o tempo; e o próprio tempo é visto como uma espécie de círculo regido pelas rotações dos corpos celestes. Os gregos, de forma geral, relacionavam de forma íntima os movimentos dos corpos celestes, com os dias, meses anos e estações, com as diversas fases da vida em todas as suas formas, na vegetação e na agricultura, na criação dos animais e na própria vida humana como um todo.

<sup>543</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 103.

<sup>544</sup> ARISTOTLE. *Physics*. IV 223b, 20. (...) ἡ κυκλοφορία ἢ ὁμαλῆς μέτρον μάλιστα, ὅτι ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος. (Tradução nossa)

<sup>545</sup> *Ibid.*, 223b 25-30. καὶ τῶν ἄλλων τῶν κίνησιν ἐχόντων φυσικὴν καὶ γένεσιν καὶ φθοράν. τοῦτο δέ, ὅτι ταῦτα πάντα τῷ χρόνῳ κρίνεται, καὶ λαμβάνει τελευτὴν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἂν εἰ κατὰ τινα περίοδον. καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τις· τοῦτο δὲ πάλιν δοκεῖ τοῦτο δὲ πάλιν δοκεῖ, διότι τοιαύτης ἐστὶ φορᾶς μέτρον καὶ μετρεῖται αὐτὸς ὑπὸ διότι τοιαύτης ἐστὶ φορᾶς μέτρον καὶ μετρεῖται αὐτὸς ὑπὸ τοιαύτης. (Tradução nossa)

(...) e “o que era” e “o que será” são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que “é”, que “foi” e que “será”, mas “é” é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que “era” e “será” são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos. No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo nem tornar-se de todo (nem no que é agora nem no que será no futuro), bem como em nada daquilo que o devir atribui às coisas que os sentidos trazem, já que elas são modalidades devenientes do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com o número. Além destas, há ainda as seguintes: o que aconteceu “é” o que aconteceu, o que está a acontecer “é” o que está a acontecer, o que acontecerá “é” o que acontecerá, e o que não é “é” o que não é; sendo que nenhuma destas afirmações é exacta. Mas este não será o momento oportuno e adequado para nos determos nestas questões.<sup>546</sup>

Sobre esta parte do livro muito foi escrito e discutido entre os estudiosos de Platão, porque neste bramo se encontra a expressão *αἰῶν*, que geralmente é traduzido por eternidade, que foi interpretada de várias formas entre os estudiosos de Platão. Aqui Platão destaca a limitação das expressões que envolvem a temporalidade para descrever com precisão o ser eterno (*τὴν αἰδίον οὐσίαν*).<sup>547</sup> Ao paradigma eterno só se pode aplicar com propriedade a expressão “é” (*ἔστιν*).

As expressões “era” (*ἦν*) e “será” (*ἔσται*) são modalidades do tempo (*χρόνος*), designam mais propriamente o devir, as coisas que acontecem no tempo (*ἐν χρόνῳ γένεσιν*); denotam aquilo que foi gerado pelo *δημιουργός*, que se movimenta de acordo com o número e imita a eternidade. (*αἰῶνα μιμουμένου*) Taylor<sup>548</sup> aponta um exemplo para mostrar a ambiguidade nos usos do verbo “ser”, quando dizemos que algo “está” acontecendo, no sentido de ‘ser’ um acontecimento, alguém pode se opor afirmando que se “está” não pode acontecer, pois seria impossível ao mesmo tempo ‘ser’ e ‘acontecer’, pois o ser só pode ser dito com propriedade daquilo que não passa, que não acontece.

<sup>546</sup> *Timeu*, 37e4 – 38b5. καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν (38a) ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι—κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὐτὴς ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσήψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη—καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, (38b) τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν οὐκ εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβόλογεσθαι.

<sup>547</sup> TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 188.

<sup>548</sup> *Ibid.*, loc cit.

Segundo Fialho<sup>549</sup>, no *Timeu*, como aparece nesta parte do texto que está sendo analisada, aparece pela primeira vez um testemunho do uso da expressão *aiōn* (eternidade) como um termo abstrato sem especificação de conteúdo, muito distinto do uso que tem na tradição anterior. Para Cornford<sup>550</sup> esta eternidade, própria do modelo, deve ser entendida como duração imutável e eterna. Platão estaria, portanto, ecoando as palavras de Parmênides, como aparece no fragmento 8,5. “(...) que o Ser é não gerado e imperecível, inteiro, único, imóvel e completo, não foi alguma vez e nem será, já que é agora um todo, uno, contínuo.”<sup>551</sup> A eternidade exigiria, desta maneira, uma duração que permaneça na unidade.

Já Degani, citado por Eggers Lan,<sup>552</sup> afirma que Platão fala de uma extratemporalidade. O “é” se referiria assim à uma pontualidade aorística que exclui passado e futuro, como um ponto matemático desprovido de extensão, reduzindo tudo ao “é”; semelhante ao instante ou ao instantâneo (*ἐξαιφνης*) do diálogo do Parmênides 156d-e:

Pois o instante parece referir-se a uma coisa tal que como que a partir dele está mudando em uma das duas direções [sc. repouso ou movimento]. Pois, não é a partir do repouso, ainda em repouso, que a coisa muda, nem a partir do movimento, ainda em movimento, que ela muda. Mas esta natureza, a do instante, uma estranha <natureza>, situa-se entre o movimento e o repouso, estando em tempo nenhum.<sup>553</sup>

Assim, a eternidade não seria uma duração imutável e eterna, mas uma extratemporalidade pontual, sem duração, em oposição à temporalidade múltipla do *χρόνος*, um eterno presente sem duração. G.E.L Owen afirma num artigo<sup>554</sup> que tanto Parmênides, como aparece no fragmento citado acima, quanto Platão se referem à eternidade como uma atemporalidade; e que teria sido Parmênides o primeiro a ter tal concepção.

Também Leonardo Taran<sup>555</sup> compartilha a ideia de que a eternidade do modelo seria uma atemporalidade sem duração, enquanto a eternidade da cópia

<sup>549</sup> FIALHO. M. C., *Sobre o dia no Timeu*, p. 71.

<sup>550</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 102.

<sup>551</sup> PARMENIDES. *A text with Translation, Commentary, and Critical Essays by Leonardo Taran. Fragmento 8.5.* (...) that Being is not generated and imperishable, whole, unique, immovable and complete. it was not once not wil it be, since it is now altogether, one, continuous. (Tradução nossa)

<sup>552</sup> EGGERS LAN. C., *Las nociones de tiempo e eternidade de Homero a Platon*, p. 173.

<sup>553</sup> PLATÃO. *Parmênides*, 156d-e.

<sup>554</sup> OWEN, G.E.L. *Plato and Parmenides on the timeless Present*, p. 332-333.

<sup>555</sup> TARAN, L., *The creation Myth in Plato's Timaeus*, p. 318.

seria uma duração infinita. Para Taylor<sup>556</sup> este “é” não significa o “é” que utilizamos para dizer “é neste momento”, como um presente oposto ao passado ou ao futuro, deve ser entendido como presente atemporal, da mesma maneira que o aoristo gnômico<sup>557</sup> em grego deve ser entendido como um passado atemporal.

Eggers Lan<sup>558</sup> afirma que a eternidade do modelo, que é um “permanecer na unidade” (*μένοντος ἐν ἐνί*), não é uma permanência “través de” ou “ao largo de uma sequência de acontecimentos”, que corresponderia a uma duração, mas permanência na unidade, em identidade consigo mesma.

Não corresponderia a uma existência numa “pontualidade aorística extratemporal, pois o *ἐξαιφνης* está fora do tempo não por ser num âmbito totalmente fora do tempo e eterno, mas por ser um ponto de trânsito imaginário, uma instantaneidade fictícia; como um ponto em uma linha é em si mesmo indivisível, sem extensão, é ponto de transição, é imaginário, estaria por isso mesmo, como que “fora da linha”, sem, no entanto, pertencer a um âmbito onde os pontos “seriam” ou “existiriam” em si mesmos fora da linha. Neste sentido o *ἐξαιφνης* estaria fora do tempo.

Ele conclui<sup>559</sup> que Platão escolheu o presente do indicativo do verbo ser “é” (*ἔστιν*) porque este verbo nesta forma supõe algo que pode valer para sua concepção de eternidade. Se este verbo, além de ser considerado em sua função normal de indicar o ser “é”, for tomado também como um “*πᾶρέστιν*” (estar presente), abriria a possibilidade de entender a eternidade como sendo uma permanência na unidade (*μένοντος ἐν ἐνί*) no sentido de estar totalmente presente a si, querendo designar o simples ‘ser’, sem especificação de duração; a cópia seria eterna na medida em que imita o modelo através do movimento ordenado que com movimentos circulares “busca” a unidade. Assim Eggers Lan exclui as concepções de que a eternidade do modelo estaria em uma duração contínua e de que esta eternidade seria uma dimensão ontológica onde “é” teria uma existência extratemporal, concepção

<sup>556</sup> TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 188

<sup>557</sup> SIVIERI, A.; VIVIAN, P. *Mýthos. Grammatica greca*, p. 198. Um tipo particular de aoristo é o gnômico, de γνώμη (sentença), que indica uma ação atemporal, pura, pontual, em si mesma, sem qualificação de duração, serve para expressar uma máxima reconhecida por todos em forma de provérbio. Como, por exemplo, o aoristo presente nesta sentença de Esopo: πολλοί ἐν φιλονικίας ἑαυτοῦς ἐβλασαν. (muitos nas contendas arruinam a si mesmos). Citado na gramática.

<sup>558</sup> EGGERS LAN. C., *Las nociones de tiempo e eternidade de Homero a Platon*, p. 174.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 180

própria do neoplatonismo. como aparece, por exemplo, em Proclo, citado por Eggers Lan:

De fato, o ‘é’ que se coordena com o ‘era’ e o ‘será’ não convêm ao inteligíveis; somente aquele ‘é’ distanciado totalmente daqueles, e que não tem reflexo algum no tempo e está delimitado segundo a medida do eterno, se pode atribuir aos deuses e aos inteligíveis. Porque assim como há um ‘sempre’ tanto para o eterno quanto para o temporal, também é duplo o ‘é’: aquele que se harmoniza com os seres verdadeiramente reais e o que se harmoniza com as coisas do mundo.<sup>560</sup>

Desta maneira, para Eggers Lan, a eternidade teria o mesmo caráter do *ἐξαιφνης*, que deve ser entendido “fora do tempo” não no sentido de uma existência extratemporal e ontológica. Esta pontualidade aorística não deve ser entendida, portanto, como a interpretaram os neoplatônicos, mas como um ‘um ponto em ralação a uma linha’, uma experiência ou vivência mística onde se perde a noção do tempo transcorrido, pois o gozo acontece no “agora” e não necessita estar no tempo, este ‘agora’ no gozo tem uma certa completude e totalidade, não aponta para além de si mesmo para completar-se.<sup>561</sup>

Mais recentemente Heleen M. Keizer<sup>562</sup> propôs uma interpretação distinta do termo *αἰῶν*, ela defende que este termo “eternidade”, entendido como atemporalidade ou infinidade, é o resultado do desenvolvimento de uma concepção posterior a Platão, sendo, portanto, anacrônico aplicar este significado à palavra *αἰῶν* no *Timeu*. Em sua análise do texto de Platão prefere partir do significado básico da palavra que se encontra na tradição anterior: vida/tempo, vida em seu sentido completo, a noção de tempo implica a noção de completude da vida. Tanto o arquétipo quanto a cópia são no texto um ser vivo, assim sendo, o *δημιουργὸς* (Demiurgo) ao ordenar o movimento do gerado de acordo com o número, através do movimento circular, está dando o toque final à sua criação, fazendo o universo completo e perfeito na medida do possível, este toque final dá ao que foi gerado o aspecto de *αἰῶν*, no sentido de vida em seu sentido completo; o mais perfeito

<sup>560</sup> EGGERS LAN, C., *Las nociones de tiempo e eternidade de Homero a Platon*. Proclo In Tim III 42, 24-33. p. 179. Em efecto, el ‘és’ que se cordinha con el ‘era’ y el ‘será’ no conviene a los inteligibles; sólo aquel ‘és’ alejado totalmente de aquellos, y que no tiene reflejo alguno del tiempo y está delimitado segun la medida de lo eterno, és atribuible a los deuses y a los inteligibles. Porque asi como hay um ‘siempre’ tanto para lo eterno como para lo temporal, también és doble el ‘és’: el que armoniza con los seres verdaderamente reales y el que se harmoniza con las cosas del mundo. (Tradução nossa).

<sup>561</sup> Ibid., p. 181.

<sup>562</sup> KEIZER, Heleen M. *Eternity revisited*, p. 62.

possível, visto que *αἰῶν* em sua plenitude é uma característica do arquétipo. Por isso o *αἰῶν* (eternidade) no gerado é o que chamamos de *χρόνος* (tempo).

Assim sendo o tempo é o modo como a cópia imita o *αἰῶν*, é um aspecto, um “modo de ser” daquilo que foi gerado pelo *δημιουργός*. *Χρόνος* é visto de uma maneira positiva, pois é o acabamento, o aperfeiçoamento do Cosmo, é um desdobramento do *αἰῶν*. Se *αἰῶν* significa eternidade como atemporalidade, como pode ser aplicado justamente àquilo que é temporal, como é aplicado também à cópia?

Para Helleen Keizer<sup>563</sup> *αἰῶν* e *χρόνος* não são contrários. A característica marcante do arquétipo é ser “sempre imutável e imóvel”, ao passo que a cópia, o céu e o tempo, estão sempre em “movimento” de acordo com o número.

Movimento implica uma pluralidade de lugares e tempos, era, é e será; ao passo que o repouso do arquétipo representa o “permanecer na unidade”. Por isso o “é” se aplica de maneira mais própria ao arquétipo que está em repouso, ao passo que era e será designam movimento. Assim sendo, a maioria dos scholars estariam cometendo um anacronismo ao traduzir e interpretar *αἰῶν* como eternidade significando atemporalidade, estariam influenciados, na leitura de Platão, por concepções posteriores a Platão, principalmente neoplatônicas. Platão quer que vejamos na ordem racional do movimento circular dos astros no céu, que chamamos tempo, uma representação do *αἰῶν*, da “completude de vida” do arquétipo.

Assim, o tempo foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, engendrados simultaneamente, também simultaneamente sejam dissolvidos – se é que alguma vez a dissolução surja nalgum deles. Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fossem o mais semelhantes possível; é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre devenida.<sup>564</sup>

Nesta parte Platão afirma que o tempo (*χρόνος*), surge, é gerado, engendrado (*γένονεν*) simultaneamente ao céu (*οὐρανοῦ*), de modo que simultaneamente (*ἅμα*) são gerados e simultaneamente dissolvidos (*λυθῶσιν*) se se dissolve um deles, ou seja, um não existe sem o outro, se qualquer um dos dois deixa de ser, o outro

<sup>563</sup> KEIZER, H. M., *Eternity revisited*, p. 63.

<sup>564</sup> *Timeu*, 38b6 – 38c1. χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαϊωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ: τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖθις διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος.

também não será, são codependentes. Como demonstra Taylor<sup>565</sup>, Timeu, depois de falar da constituição da alma do mundo, trata da “fabricação de tudo o que dentro dela é corpóreo”<sup>566</sup>, o νοῦς (intelecto) une a alma e tudo que nela é corpóreo pelo centro “ajustando o centro de um ao centro do outro, uniu-os.”<sup>567</sup>

A alma, entrelaçada desde o centro até a extremidade do céu com o corpóreo e girando em torno de si mesma, “deu início ao começo divino de uma vida inextinguível e racional para todo o sempre”<sup>568</sup>, posteriormente ele deixa claro que o corpo do céu, que é visível, (σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ)<sup>569</sup> faz parte disso que está para todo o sempre: “Assim foi gerado o corpo do céu, que é visível, e a alma, invisível e que participa da razão e da harmonia e é a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres dotados de intelecto que são eternamente.”<sup>570</sup>

Está claro que Timeu afirma que céu será para todo o sempre, até mesmo para se adequar mais perfeitamente ao paradigma eterno. O dissolver do céu ou do tempo são colocados como uma possibilidade; não está afirmando que eles de fato acabarão, somente quer dizer que se for dissolvido um, o outro também é destruído, para ressaltar a simultaneidade e codependência dos dois. Tanto o céu quanto o tempo foram gerados o mais semelhante possível ao arquétipo eterno, ambos são simultaneamente εἰκόνα (imagem).

A partir do raciocínio e do desígnio de um deus em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros, que têm o nome “planetas”, para definirem e guardarem os números do tempo. Tendo construído os corpos de cada um deles – sete ao todo –, o deus estabeleceu-os nas órbitas que o percurso do Outro seguia, em número de sete delas: na primeira a Lua, à volta da Terra; na segunda o Sol, por cima da Terra; a Estrela da Manhã e o astro que dizem ser consagrado a Hermes na rota circular que tem a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol e a Estrela da Manhã (o astro de Hermes) sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente. Quanto aos outros astros, se alguém quisesse precisar onde e por que motivos o deus os estabeleceu sem deixar de lado nenhum deles, esse discurso, que é secundário, causaria mais dificuldades do que o objectivo

<sup>565</sup> TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 190

<sup>566</sup> *Timeu*, 36d7 – 36e1.(...) μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς

<sup>567</sup> *Ibid.* 36e1 ἐτεκταίνεται καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν

<sup>568</sup> *Ibid.* 36e 3-4. θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

<sup>569</sup> *Ibid.*, 36e5.

<sup>570</sup> *Ibid.*, 36e4 – 37a2. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

principal em função do qual seria desenvolvido. Quanto a este assunto, pode ser que mais tarde o abordemos com a atenção que merece.<sup>571</sup>

Como foi visto anteriormente, movimentar-se de acordo com o número (*κατ' ἀριθμὸν*), segundo Cornford<sup>572</sup>, significa que o tempo é medido por uma pluralidade de partes recorrentes, que é característica do movimento circular. Comentando esta parte do texto ele afirma que os planetas têm uma utilidade especial para a humanidade: serem marcadores dos períodos do tempo e através desta marcação, ensinar aos homens contar e calcular, em outras palavras, a terem acesso à matemática, como está em 47a:

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o céu. Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo.<sup>573</sup>

O universo é construído de forma ordenada; ordenação que se reflete na matemática utilizada na construção da alma do mundo; se movimenta também de maneira ordenada, em movimentos circulares que se dão de acordo com o número. Os planetas servem para mostrar à humanidade esta matemática através do movimento; o tempo é justamente esta ordenação enquanto manifestada pelos planetas. São como ponteiros de um relógio, têm a função de indicar uma ordem que está além deles.

Taylor observa<sup>574</sup> que primeiro se menciona a geração do Sol, da Lua e dos cinco astros e, posteriormente, se fala da construção dos corpos (*σώματα*) de cada

<sup>571</sup> *Timeu*, 38 c2 – e2. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῆι χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν: σώματα δὲ αὐτῶν ἐκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ἦεν, ἐπτὰ οὖσας ὄντα (38d) ἐπτὰ, σελήνην μὲν εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον, ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεῦτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς τὸν τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίω κύκλον ἰόντας, τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῶ δύναμιν: ὅθεν καταλαμβάνουσιν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταῦτα ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος. τὰ δ' ἄλλα οἷ δὴ καὶ δι' ἃς αἰτίας ἰδρύσατο, εἴ τις ἐπεξίει πάσας, (38e) ὁ λόγος πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὢν ἔνεκα λέγεται παράσχοι. ταῦτα μὲν οὖν ἴσως τάχ' ἂν κατὰ σχολὴν ὕστερον τῆς ἀξίας τύχοι διηγήσεως:

<sup>572</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, p 102.

<sup>573</sup> *Timeu*, 47a1 - 6. ὅψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νύξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημεριαὶ καὶ τροπαι μεμηχάνηται μὲν ἀριθμῶν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν.

<sup>574</sup> TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 191.

um deles. Por trás desta distinção, está a concepção de que os astros são corpos visíveis animados e guiados por almas que são consideradas como divinas, como aparece nas *Leis*, quando se fala sobre como a alma conduz o corpo visível do Sol em sua órbita. “Quer essa alma se encontre no carro do Sol para nos trazer sua luz, que por tudo se espalha, quer o empurre externamente, ou seja como for, todo homem deverá tê-la na conta de uma divindade.”<sup>575</sup> A ordem dos planetas, Lua, Sol, Vênus e Mercúrio, é a mesma presente no mito de Er<sup>576</sup> que, segundo Taylor,<sup>577</sup> era de maneira generalizada reconhecida pelos astrônomos pitagóricos do século V A. C.

Os Planetas são colocados nas órbitas do percurso do Outro, no modelo feito por ocasião da constituição da alma do mundo.<sup>578</sup> Segundo Brisson<sup>579</sup>, Platão segue o processo metalúrgico de construção de uma esfera armilar, um modelo do Cosmo feito em metal, em que os movimentos da esfera externa e dos planetas são representados por anéis. As revoluções do céu são consideradas movimentos da alma e o movimento da esfera externa (O Mesmo) que possui a superioridade, corresponde ao movimento de todo o corpo do Universo, carrega consigo todo conteúdo da esfera, incluindo os planetas que possuem movimentos próprios em suas órbitas. Este movimento de todo o corpo do mundo afeta também a Terra que

<sup>575</sup> PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará. 1980. 899a.

<sup>576</sup> PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001. 616e. p. 588. A interpretação dos planetas, em parêntesis, é de Maria Helena da Rocha, seguindo Cornford, na nota número 48 da presente edição: O círculo do maior era cintilante, (círculo das estrelas fixas) o do sétimo (Sol) era o mais brilhante, o do oitavo (Lua) tinha a cor do sétimo, que o iluminava, o do segundo (Saturno) e o do quinto (Mercúrio) eram muito semelhantes entre si, um pouco mais amarelados que aqueles, o terceiro (Júpiter) era o que tinha a cor mais branca, o quarto era avermelhado (Marte), o sexto (Vênus) era o segundo em brancura. O fuso inteiro girava sobre si na mesma direção, mas, na rotação desse modo, os círculos interiores andavam à volta suavemente, em direção oposta ao resto. Dentre estes, o que andava com maior velocidade era o oitavo, seguiam-se, ao mesmo tempo, o sétimo, o sexto e o quinto, o quarto parecia ficar-lhes em terceiro lugar nesta revolução em sentido retrógrado, o terceiro em quarto, e o segundo em quinto.

<sup>577</sup> TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 192.

<sup>578</sup> *Timeu*, 34c - 36d. p. 106-107. Então, cortou toda esta composição em duas partes no sentido do comprimento e, sobrepondo-as, ao fazer coincidir o centro de uma com o centro da outra, (semelhante a um X) dobrou-as em círculo, juntando-as uma à outra pelo ponto oposto àquele pelo qual tinham sido ligadas, e impôs-lhes aquele movimento circular que gira no mesmo local; destes dois círculos, fez um exterior e outro interior. Então, determinou que o movimento exterior corresponderia à natureza do Mesmo, e o interior à do Outro. Fez com que o movimento do Mesmo se orientasse para a direita, girando lateralmente, e que o do Outro se orientasse para a esquerda, girando diagonalmente, e deu preeminência à órbita do Mesmo e do Semelhante, pois a ela só deixou ficar indivisa. Por outro lado, a órbita interior dividiu-a em seis partes e formou sete círculos desiguais, fazendo corresponder cada um deles a um intervalo duplo ou triplo, de tal forma que havia três tipos de intervalos.

<sup>579</sup> BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. p. 38-41.

está no centro, fazendo com que ela gire de acordo com a esfera externa das estrelas fixas, seguindo a revolução do *Mesmo*.

Os movimentos dos planetas são associados ao movimento do *Outro* que é distribuído em sete órbitas. Assim estes possuem o movimento do *Outro*, em sentido contrário ao sentido do *Mesmo*; e, ao mesmo tempo, possuem algo do sentido do *Mesmo*, por estarem inseridos no movimento de sua grande esfera; por isso possuem um movimento duplo.<sup>580</sup> Sol, Vênus e Mercúrio, tomados como um grupo de velocidade similar, completam seu curso junto com o ano Solar, mesmo os dois últimos tendo um ímpeto contrário ao do Sol.

Segundo Cornford, eles representam o movimento do *Outro*, assim, uma rotação completa do *Outro* equivaleria a um ano, assim como uma revolução completa do *Mesmo*, das estrelas fixas, equivaleria a 24 horas.<sup>581</sup> As órbitas dos outros astros não são analisadas nesta sentença do *Timeu*. Estes movimentos do *Mesmo* e do *Outro* são movimentos da *Alma do Mundo*, ou seja, são movimentos cognitivos; expressam a racionalidade e a ordem de todo o Universo. Os Planetas, colocados nas órbitas do *Outro*, manifestam ao ser humano em seu movimento esta ordem: mostram o número; tornam possíveis ao homem a matemática. Assim, a ordem do pensamento ou a racionalidade humana, manifestada também na matemática, corresponde à ordem e racionalidade do Universo. O tempo é esta manifestação.

Assim, logo que cada um dos astros que eram necessários para constituir o tempo obteve o movimento que lhe que lhe era adequado, e depois de terem sido engendrados como corpos vivos vinculados às almas, aprenderam aquilo que lhes estava prescrito: a órbita do *Outro*, que, por ser oblíqua, atravessa a órbita do *Mesmo* e é dominada por ele. Alguns astros deslocam-se em círculos maiores, e outros em círculos mais pequenos; os que estão nos círculos mais pequenos deslocam-se mais rapidamente e os que estão nos círculos maiores deslocam-se mais lentamente. E por causa da órbita do *Mesmo*, parecia que os que se deslocavam mais rapidamente eram alcançados pelos que se deslocavam mais lentamente, quando eram aqueles que alcançavam estes. Com efeito, o deus, ao fazer girar em torno do eixo todos os círculos dos astros, como uma espiral, fazia parecer que o movimento era duplo e em sentidos opostos e que o que se afastava mais lentamente do que era mais rápido era o que estava mais perto.<sup>582</sup>

<sup>580</sup> CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, p 76.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p 83.

<sup>582</sup> *Timeu*, 38e2 – 39b2. ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν αὐτῶν πρόπουσαν ἕκαστον ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμνήχοις σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν (39a) πλαγίαν οὔσαν, διὰ τῆς ταυτοῦ φορᾶς ἰούσης τε καὶ κρατουμένης, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δ' ἐλάττω κύκλον ἰόν, θᾶπτον μὲν τὰ τὸν ἐλάττω, τὰ

Os movimentos dos planetas são afetados pelo movimento do *Mesmo*, que domina todo o Universo e o movimento do *Outro*, no qual são inseridos. Isso gera, segundo Cornford<sup>583</sup>, duas consequências: a primeira é que o círculo do *Mesmo* é o mais externo e corresponde ao das estrelas fixas, é o maior e mais rápido de todos, pois completa seu ciclo em 24 horas; os planetas, por sua vez, possuem várias velocidades e estão no sentido do *Outro*, inverso ao *Mesmo*. Os planetas giram em torno de um eixo como uma espiral, um redemoinho: os que estão mais próximos do eixo, como a lua, giram mais rápido, e podem até dar várias voltas no período que os mais distantes, como Saturno, dão uma. Se deixarmos de lado o movimento do *Mesmo*, que afeta tudo, a Lua alcança Saturno, ela ultrapassa saturno uma vez por mês. Mas, por causa do movimento do *Mesmo*, que gira o todo em sentido contrário e mais rápido, pois carrega as estrelas e planetas em volta da Terra uma vez por dia, os mais lentos parecem ultrapassar os mais rápidos.

A segunda consequência é o movimento duplo da torsão espiral. Se imaginamos uma esfera celeste girando como um todo para o lado direito, enquanto os anéis dos planetas giram mais lentamente para o lado esquerdo, os planetas, em relação ao outro, seguirão uma torsão espiral, ou seja, cada um mantém seu movimento circular fixo, sua órbita fixa circular em sentido contrário ao espiral, e o movimento do espiral como um todo; por isso Platão fala de movimento duplo e em sentidos opostos.

Para que houvesse uma medida evidente para a lentidão e para a rapidez com que se cumprissem as oito órbitas, o deus instalou uma luz na segunda órbita a contar da Terra, a que agora chamamos Sol, de modo a que o céu brilhasse ainda mais para todos e que os seres-vivos aos quais isso dissesse respeito participassem do número de modo a ficarem a conhecer a órbita do Mesmo e do Semelhante. Deste modo e por estas razões foram gerados a noite e o dia – o percurso circular uniforme e regular. Temos um mês quando a Lua, depois de ter percorrido o seu próprio círculo, alcança o Sol; temos um ano depois de o Sol ter percorrido o seu próprio círculo. À exceção de uma minoria, a maior parte dos homens não teve em conta os círculos dos outros astros nem lhes deu nomes nem, observando-os, estudou através dos números as relações entre eles, de tal forma que, por assim dizer, não sabe que há um tempo definido para os seus cursos errantes nem que são inconcebivelmente numerosos e admiravelmente variegados. Em todo o caso, é pelo menos possível perceber que o número perfeito do tempo preenche o ano perfeito cada vez que as velocidades relativas da totalidade das oito órbitas,

δὲ τὸν μείζω βραδύτερον περιήειν. τῇ δὲ ταύτῳ φορᾷ τὰ τάχιστα περιμόντα ὑπὸ τῶν βραδύτερον ἰόντων ἐφαίνετο καταλαμβάνοντα καταλαμβάνεσθαι: πάντας γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα ἔλικα διὰ τὸ διχῆ κατὰ (39b)τὰ ἐναντία ἅμα προϊέναι τὸ βραδύτατα ἀπὸν ἀφ' αὐτῆς οὖσης ταχίστης ἐγγύτατα ἀπέφαιεν.

<sup>583</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 114.

medidas pelo círculo do Mesmo em progressão uniforme, se completam e voltam ao início. Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um ponto de retorno, para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser perfeito e inteligível, bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna.<sup>584</sup>

O objetivo do *δημιουργός* (Demiurgo), ao colocar os planetas em suas respectivas órbitas e constituir o tempo, é fazer com que o ser humano participe do número através do conhecimento da órbita do *Mesmo* e do *Outro*, que desenvolva a matemática pelo cálculo do tempo, dos dias, meses e anos. Para que fosse possível ao homem o cálculo das órbitas celestes, era necessária uma unidade de medida visível,<sup>585</sup> para que, com base nesta unidade, se calculasse o restante. Não é possível calcular a lentidão ou a rapidez sem esta unidade de medida. O período do dia e da noite, que equivale a uma rotação completa do céu inteiro pelo movimento do *Mesmo*, é a menor divisão, por isso mesmo, se torna a unidade para o cálculo ser realizado.

A luz do Sol tem a função de fazer com que a humanidade observe esta revolução iluminando o céu seguido pela escuridão da noite; assim ele fornece unidade de medida visível, com base na qual se pode calcular a lentidão e rapidez dos astros. Sem a unidade não há matemática, não há participação no número. O homem tem acesso à uma unidade de medida, através da observação da unidade formada pelas orbitas do *Mesmo* e do *Outro*, tornadas acessíveis ao homem pelo Sol. Existe a unidade de um mês, tornada acessível pelo movimento da lua.

O número perfeito do tempo (*τέλειος ἀριθμὸς χρόνου*) equivale ao ano perfeito,<sup>586</sup> que é a unidade formada pela rotação do todo, quando todos os astros

<sup>584</sup> *Timeu*, 39b3 - 39e2. ἵνα δ' εἶη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτήτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτῶ φοράς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνήψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρα τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῶα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταύτου καὶ ὁμοίου (39c) περιφορᾶς. νῦξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος; μεις δὲ ἐπειδὴν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὅποταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος (39d) εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηγάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς; ἔστιν δ' ὁμως οὐδὲν ἥττον κατανοῆσαι δυνατόν ὡς ὁ γε τέλειος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλειον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτῶ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῆ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγενήθη τῶν ἄστρον ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπᾶς, ἵνα τόδε (39e) ὡς ὁμοιότατον ἦ τῷ τελείῳ καὶ νοητῷ ζῶῳ πρὸς τὴν τῆς διαωνίας μίμησιν φύσεως.

<sup>585</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 115.

<sup>586</sup> O termo “perfeito” deve ser entendido como “totalmente feito”, completado, acabado, realizado plenamente, plenamente desenvolvido, de acordo com os possíveis significados da expressão

retornam ao seu ponto de partida. O movimento circular faz com que o planeta volte ao seu ponto de origem. A principal característica do modelo eterno é permanecer na Unidade. Aquilo que foi gerado, pertencendo ao âmbito do devir, não pode permanecer na unidade, mas pode, na medida do possível, imitar este permanecer voltando sempre ao mesmo ponto de partida através do movimento circular, imitando a unidade: formando um ciclo. Através deste movimento, que é evidenciado ao homem pelo Sol, o homem tem acesso a uma unidade de medida visível, participando, assim, do número e desenvolvendo a matemática.

Quando se fala de número quer se evidenciar “a correlatividade e comensurabilidade dos elementos de um sistema.”<sup>587</sup> Por isso, quando o homem desenvolve a matemática, está, de certa forma, participando do número tendo acesso à noção de unidade do Cosmo; unidade esta que pertence com mais propriedade ao modelo eterno. Os corpos celestes em seu movimento correlativo e organizado são uma imitação do arquétipo. Estas relações, por sua vez, são apreendidas como número pelo homem, que dentre as espécies vivas, é capaz de apreender.<sup>588</sup> A unidade do modelo eterno funda e mantém a unidade do Universo. “Essa eternidade deverá ser entendida não como oposta ao tempo, mas como sua fundadora: unidade e poder vital omnipresente que leva o tempo a desdobrar-se e nela manter, também, a sua unidade.”<sup>589</sup>

Sendo assim, através da matemática o ser humano realiza uma “reconstituição do Uno”<sup>590</sup> que o tempo busca representar na correlação dos movimentos circulares ordenados. O tempo no *Timeu* se dá, essencialmente, na cosmologia; é apreensível e compreensível pelo cálculo, é um eixo de articulação com o noético, pois através dele se dá um acesso à unidade que pertence ao modelo, que no devir representa a eternidade, o uno e permanente. O homem é um dos elementos deste Universo que está nesta ordem cíclica do tempo, “na harmonia dos movimentos celestes animados pelo *voũç* (intelecto), no seu movimento cíclico, tem a alma a possibilidade de participação, integrando-se assim, enquanto homonoética, nessa harmonia.”<sup>591</sup>

---

*τέλειος*. Cf. MONTANARI, Franco. *Vocabolario della lingua greca*. Greco – italiano. op cit. p. 2356.

<sup>587</sup> FIALHO. M. C., *Sobre o dia no Timeu*, p. 70.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 75.

### 4.3

#### Tempo e eternidade nas *Confissões* e *Comentários ao Gênesis*.

Depois de termos analisado o Discurso do Timeu sobre o tempo, vamos aprofundar esta questão em Agostinho. Primeiramente analisaremos a questão do tempo e da eternidade no que se refere ao âmbito da criação, partindo do relato do *Gênesis*. Veremos como o autor concilia a eternidade de Deus e a sucessão temporal do relato bíblico. Posteriormente, aprofundaremos a questão da dimensão subjetiva do tempo nas *Confissões*.

Os termos gregos *αἰὼν* e *χρόνος* são geralmente traduzidos em latim por *aeternitas* e *tempus*. Do ponto de vista etimológico, *aeternitas* deriva de *aevus*, que por sua vez tem a mesma origem etimológica da palavra *αἰὼν*; ambas têm sua raiz no fonema indo-europeu *aiwos*, expressão que indica a duração, em geral, a duração longa e sem limites. Este termo, por sua vez, vem da forma “*ayu, yu*” que comporta vários sufixos de derivação. Seu sentido primitivo seria “*ayuh*”, que designa a “força vital”, este é o sentido mais antigo da palavra. Tanto *αἰὼν* como *aevus* indicam duração, mas com raiz etimológica em uma expressão que indica “força vital”.<sup>592</sup>

Já a palavra *tempus* tem como base a ideia de uma *fração de duração*, de onde surgiu a expressão “*tempora*”, que no latim indica porções de tempo, épocas dos anos, momentos do dia, as estações no ano, em oposição a *aevum*, que designa duração sem especificação de delimitação.<sup>593</sup> Desta ligação com as estações e o clima deriva a palavra “*tempus*” e “*tempestas*”, que significa tempestade.

No significado básico de *tempus* se encontra a ideia de esticar, aquilo que é esticado. Segundo Michiel de Vann,<sup>594</sup> desta raiz surge a palavra “*têmporas*” nas línguas neolatinas, que designam a região do rosto, nas laterais da frente, acima dos olhos, onde a pele é “esticada”. Deste significado básico se evolui para o sentido de medição, medida, de onde vem o termo latino “*templum*” como o espaço sagrado e “*temperatio*”, que é uma combinação proporcionada, feita na medida certa, equilibrada.

Existe uma certa proximidade entre os termos *αἰὼν* e *aevus*, por ambos terem uma raiz comum no indo-europeu. Mas o mesmo não se pode dizer em

<sup>592</sup> ERNOUT, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 14.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 681.

<sup>594</sup> VAAN. M., *Etymological dictionary of latin and the other italic languages*, p. 611.

relação à origem e significado básico dos termos *χρόνος* e *tempus*. Como foi visto anteriormente, em Homero *χρόνος* significa sempre uma duração; nunca se refere a um ponto fixo numa linha temporal, sempre está ou se dá com acontecimentos ou situações específicas designadas como “muito tempo” que, geralmente, são negativas.<sup>595</sup>

Já o termo *aeternitas*, encontrado pela primeira vez em Cícero, como adjetivo abstrato de *aevus*, encontramos no termo grego *αιώνιος* um desenvolvimento análogo em relação a *αιών*. Há um outro termo grego mais raro, *αιωνιότης*, presente em Dídimos o Cego no quarto século depois de Cristo,<sup>596</sup> que possui um alto grau de abstração que é própria do período patrístico. O termo latino “eternidade” (*aeternitas*) implica sem seu significado desenvolvimentos filosóficos próprios do ocidente latino da era cristã ausentes no primitivo termo *αιών* ou *aevus*. *Aeternitas* não coincide totalmente com o termo *αιών* nem *tempus* coincide totalmente com o termo grego *χρόνος*. Apesar da filosofia patrística latina do ocidente cristão ter como ponto de partida a filosofia grega, esta diferenciação deve ser levada em conta para não cometermos o erro de anacronismo.

Citaremos aqui o primeiro capítulo do *Gênesis* em Latim utilizado por Agostinho, retirado de seus comentários ao *Gênesis*. Esta versão do *Gênesis* é uma tradução da *Septuaginta* ao Latim e difere, em alguns termos, da tradução da *Vulgata*. Como foi visto no primeiro capítulo, a tradução da *Septuaginta* não reflete exatamente, principalmente nos cinco primeiros versículos, o texto original hebraico. Agostinho não conhece o hebraico, supõe que o texto que tem em mãos está totalmente correto e faz suas reflexões a partir deste texto.

No princípio fez Deus o céu e a terra (2) a terra era invisível e informe, e as trevas estavam sobre o abismo e o Espírito de Deus era levado sobre a água (3). Disse Deus: faça-se a luz, e a luz foi feita, (4) e viu Deus que a luz era boa, e separou Deus a luz das trevas; (5) e chamou Deus à luz dia e às trevas noite. Foi feita a tarde e foi feita a manhã, um dia. (6) E disse Deus: faça-se o firmamento no meio das águas, e dividam a água da água; e assim se fez. (7) E fez Deus o firmamento, e dividiu a água que estava abaixo do firmamento e a água que estava sobre o firmamento. (8) E chamou Deus ao firmamento céu. E viu Deus que era bom. E foi feita tarde, e foi feita manhã, dia segundo. (9) E disse Deus: congregue-se a água que está abaixo do céu e um só lugar e apareça a árida, e assim se fez; e se congregou a água que está abaixo do céu em um só conjunto e apareceu a árida. (10) E chamou Deus à árida, terra, e à congregação das águas, chamou mar. E viu Deus que era bom. (11) E disse Deus: germine a terra erva de alimento que leve

<sup>595</sup> EGGERS LAN, C., *Las nociones de tiempo y eternidade*, p. 20.

<sup>596</sup> KEIZER, H. M., *Eternity revisited*, op. cit. p. 70.

semente segundo seu gênero e semelhança, e árvore frutífera que produza frutos, e a semente que seja em si mesma segundo sua semelhança sobre a terra. E assim se fez. (12) E produziu a terra erva de alimento tendo semente segundo seu gênero e semelhança, e árvore frutífera levando fruto cuja semente nele está segundo sua espécie sobre a terra. E viu Deus que era bom. (13) E foi feita tarde e foi feita manhã, dia terceiro. (14) E disse Deus: façam-se os luminares no firmamento do céu para que iluminem sobre a terra em iniciação do dia e da noite, e dividam o dia e a noite, que eles sejam em sinais e tempos, em dias e em anos, (15) e estejam como esplendor no firmamento do céu, para que iluminem sobre a terra. E assim se fez. (16) E fez Deus dois luminares grandes, o luminar grande para iniciação do dia e o luminar menor para iniciação da noite e as estrelas. (17) E colocou-os Deus no firmamento do céu para que iluminem sobre a terra e para que sejam o princípio do dia e da noite, e dividam a luz e as trevas. E viu Deus que era bom. (19) E foi feita tarde e foi feita manhã, dia quarto.

(20) E disse Deus: produzam as águas répteis de almas vivas, e voláteis sobre a terra, junto ao firmamento do céu. E assim foi feito. (21) E fez Deus grandes cetáceos e todo animal réptil, os quais saíram das águas segundo seu gênero, e todo volátil de asas segundo sua espécie. E viu Deus que era bons. (22) e os abençoou Deus dizendo: cresci e multiplicai-vos e enchei as águas do mar, e os voláteis se multipliquem sobre a terra. (23) E foi feita tarde, e foi feita manhã, dia quinto. (24) E disse Deus: produza a terra alma viva segundo seu gênero, quadrúpedes e serpentes, e feras da terra segundo seu gênero, e animais domésticos segundo seu gênero. E assim se fez. (25) E fez Deus as feras da terra segundo seu gênero, e os animais domésticos segundo seu gênero, e todos os répteis da terra segundo seu gênero. E viu Deus que eram bons.

(26) E disse Deus: façamos o homem à imagem e semelhança nossa, e domine os peixes do mar e as aves do céu e todos os animais, e toda a terra. E todos os répteis que rastejam sobre a terra. (27) E fez Deus o homem, e o fez à imagem de Deus, macho e fêmea os fez. (28) E os abençoou Deus dizendo: cresci e multiplicai-vos e enchei a terra e dominai-a. e tenham o domínio de todos os peixes do mar e de todas as aves do céu, e de todos os animais domésticos e de toda a terra, e de todos os répteis que rastejam sobre a terra. (29) E disse Deus: Eis que vos dou todo alimento que leva semente, que semeia semente que está sobre toda a terra, e todos os répteis que rastejam sobre a terra. E toda árvore que tem em si fruto com sementes que semeiam, e serão para vós alimento; (30) E todas as feras da terra, e todas as aves do céu, e todo réptil que rasteja sobre a terra, o qual tem em si espírito de vida, e todo alimento verde para comida. E assim foi feito. (31) E viu Deus todas as coisas que fez, e eis que eram muito boas. E foi feita tarde, e foi feita manhã, dia sexto. (2.1) E foram terminados o céu e a terra e todo o seu ornato. (2) E finalizou Deus no dia sexto as obras que fez; e descansou Deus no sétimo dia de todas as obras que fez. (3) E abençoou Deus o sétimo dia e o santificou; porque nele descansou de todas as suas obras que começou a fazer.<sup>597</sup>

<sup>597</sup> *De gen. ad litt.*, livros do I – IV. In principio fecit Deus coelum et terram, (2) terra erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum et Spiritus Dei superferebatur super aquam. (3) Dixit Deus: Fiat lux et facta est lux; (4) et vidit Deus lucem quia bona est, et divisit Deus inter lucem et tenebras, (5) et vocavit Deus diem lucem, et tenebras vocavit noctem; et facta est vespera, et factum est mane dies unus. (6) Et dixit Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum, et sit dividens inter aquam et aquam: et sic est factum. (7) Et fecit Deus firmamentum, et divisit Deus inter aquam quae erat infra firmamentum, et inter aquam quae erat super firmamentum. (8) Et vocavit Deus firmamentum coelum. Et vidit Deus quia bonum est. Et facta est vespera, et factum est mane dies secundus. (9) Et dixit Deus: Congregetur aqua quae sub coelo est in congregationem unam, et appareat arida. Et factum est sic; et congregata est aqua quae sub coelo est in congregationem suam, et apparuit arida. (10) Et vocavit Deus aridam terram, et congregationem aquae vocavit mare. Et vidit Deus quia bonum est. (11) Et dixit Deus: Germinet terra herbam pabuli, ferentem semen

O discurso de Agostinho sobre o tempo e a eternidade em seus comentários ao livro do *Gênesis* se insere no contexto geral de disputa contra os maniqueístas. Uma das primeiras críticas utilizadas pelos maniqueus sobre a criação envolve as questões sobre o tempo e a eternidade:

Costumam os maniqueus criticar dessa maneira o primeiro livro do Antigo Testamento que tem o seguinte título, *Gênesis*: porque está escrito: no princípio, Deus criou o céu e a terra, perguntam: ‘em que princípio? E dizem: ‘se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar o céu e a terra? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos?’<sup>598</sup>

---

secundum genus et secundum similitudinem; et lignum fructiferum faciens fructum, cuius semen sit in ipso secundum similitudinem suam super terram. Et factum est sic. (12) Et eiecit terra herbam pabuli, semen habentem secundum suum genus, et secundum similitudinem, et lignum fructiferum faciens fructum, cuius semen eius insit secundum genus super terram. Et vidit Deus quia bonum est. (13) Et facta est vespera, et factum est mane dies tertius. (14) Et dixit Deus: Fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, in inchoationem diei et noctis, et ut dividant inter diem et noctem; et sint in signa et tempora, et in dies, et in annos, (15) et sint in splendorem in firmamento coeli, ut luceant super terram. Et factum est sic. (16) Et fecit Deus duo luminaria magna; luminare maius in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis; et stellas: (17) et posuit ea Deus in firmamento coeli, ut luceant super terram, (18) et ut sint in inchoationem diei et noctis, et ut dividant inter lucem et tenebras. Et vidit Deus quia bonum est. (19) Et facta est vespera, et factum est mane dies quartus.

(20) Et dixit Deus: Educant aquae reptilia animarum vivarum, et volatilia super terram, secundum firmamentum coeli. Et factum est sic. (21) Et fecit Deus cetos magnos et omne animal reptilium, quae eduxerunt aquae secundum genus eorum; et omne volatile pennatum secundum genus. Et vidit Deus quia bona sunt, (22) et benedixit ea Deus dicens: Crescite et multiplicamini, et implete aquas in mari, et volatilia multiplicentur super terram. (23) Et facta est vespera, et factum est mane dies quintus. (24) Et dixit Deus: Educat terra animam vivam secundum genus: quadrupedia, et reptilia, et bestias terrae secundum genus, et pecora secundum genus. Et factum est sic. (25) Et fecit Deus bestias terrae secundum genus, et pecora secundum genus, et omnia reptilia terrae secundum genus. Et vidit Deus quia bona sunt.

(26) Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et dominetur piscium maris et volatiliu[m] coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium repentium super terram. (27) Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum: masculum et feminam fecit eos. (28) Et benedixit eos Deus dicens: Crescite, et multiplicamini, et implete terram, et dominamini eius, et principamini piscium maris, et volatiliu[m] coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium repentium super terram. (29) Et dixit Deus: Ecce dedi vobis omne pabulum seminale, seminans semen quod est super omnem terram, et omne lignum quod habet in se fructum seminis seminalis; vobis erit ad escam, (30) et omnibus bestiis terrae, et omnibus volatilibus coeli, et omni reptili repenti super terram, quod habet in se spiritum vitae; et omne pabulum viride in escam. Et factum est sic. (31) Et vidit Deus omnia quae fecit, et ecce bona valde. Et facta est vespera, et factum est mane dies sextus. (2,1) Et consummata sunt coelum et terra, et omnis ornatus eorum. (2) Et consummavit Deus in die sexto opera suae quae fecit; et requievit Deus die septimo ab omnibus operibus suis quae fecit. (3) Et benedixit Deus diem septimum, et sanctificavit eum; quia in ipso requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere.

<sup>598</sup> *De gen. contra manich.*, 1.2.3. Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur *Gênesis*, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?

Nas *Confissões* Agostinho cita inclusive uma brincadeira jocosa, uma resposta aos que faziam esta pergunta sobre o que fazia Deus antes de Criar o céu e a terra: “Deus preparava o inferno para aqueles que perscrutam estes profundos mistérios”<sup>599</sup>. Como observa Teske<sup>600</sup>, estas objeções maniqueístas supõem em Deus uma eternidade entendida como duração temporal infinita, pois Deus não faria nada antes de criar o mundo; mudou de repente em sua inatividade no ato de criar. Esta objeção maniqueísta terá grande importância em seu conceito de eternidade. Segundo Guitton<sup>601</sup>, os maniqueus sentiam prazer em ridicularizar a criação temporal do *Gênesis*; para eles o mundo não teve um começo, em seu dualismo afirmavam que por um lado existia a luz, do outro as trevas que se opõem eternamente, em uma duração pretérita infinita.

Desde o seu primeiro comentário ao *Gênesis* em 388/389 Agostinho assume a interpretação filoliana da expressão “no princípio”. Para Fílon, “no princípio” (ἐν ἀρχῇ) de *Gênesis* 1,1 deve ser interpretada não no sentido cronológico, mas teológico; pois o princípio de todas as coisas é a Sabedoria de Deus.<sup>602</sup>

Em Agostinho esta Sabedoria de Deus, como foi visto no capítulo anterior, passa a ser Cristo. Utilizando uma citação do *Evangelho de João* 8,25 afirma que Ele é o “princípio” de todas as coisas. Ele utiliza esta interpretação para evitar a ideia de que antes do princípio houvesse uma ação temporal de Deus, dando início ao princípio. A ação de Deus não é temporal. Se tal expressão for entendida do ponto de vista cronológico, deve-se levar em conta que a pergunta sobre o que fazia Deus “antes” de criar o mundo não tem sentido, pois, semelhante ao *Timeu*, o tempo começa a existir simultaneamente ao céu e a terra.

Sendo assim, antes da criação, não existia um “antes” transcorrido, no qual Deus pudesse de repente mudar de opinião e criar o que antes não tinha criado. O “antes transcorrido” antes da criação depende do tempo para existir. Agostinho chega à conclusão de que antes de criar o céu e a terra, não havia tempo transcorrido.

Respondemos-lhes que Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas Senhor Jesus Cristo, ao lhe terem interrogado os judeus quem ele era,

<sup>599</sup> *Confissões*, XI. 12. 14. Alta, inquit, scrutantibus gehennas parabat.

<sup>600</sup> SAINT AUGUSTINE. *On Gênesis*. Translated by Roland J Teske S J. Nota 7. p. 49.

<sup>601</sup> GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 132.

<sup>602</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *Legum Allegoriae*, I. 43.

respondeu: *O princípio, eu que vos falo.* (Jo 8,25)<sup>603</sup>. Ainda que acreditemos que Deus fez o céu e a terra no princípio do tempo, devemos, por outro lado, entender que antes do princípio do tempo não havia tempo. Por isso não podemos dizer que havia algum tempo, quando Deus nada ainda havia feito. Pois como poderia existir o tempo que Deus não havia feito, sendo ele o criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir com o céu e a terra, não se pode encontrar algum tempo antes que Deus tivesse feito o céu e a terra. Mas, quando se diz: “Por que lhe aprovou de repente?”, assim se diz como se tivesse passado algum tempo no qual Deus nada fez. Com efeito, não podia transcorrer o tempo que Deus ainda não fizera, visto que não pode ser criador do tempo senão o que existe antes do tempo.<sup>604</sup>

Para Agostinho há, portanto, um começo absoluto antes do qual não há nada, nem um ‘antes’. A eternidade não deve ser entendida como duração pretérita sem fim. Isso suporia um antes transcorrido antes da criação do tempo. Deus está antes da criação pela eternidade e não no tempo. Esta questão da existência de um ‘antes’ anterior ao tempo já tinha sido tratada por Aristóteles. Ele afirma que entre os antigos, o tempo sempre foi visto como não gerado, ele existe sempre, assim como o movimento, ele é eterno, no sentido de nunca ter tido um começo cronológico, à exceção de Platão:

Ademais, como poderia existir um ‘antes’ e um ‘depois’ se não existisse o tempo. Porque o tempo é o número do movimento e incluso um certo movimento. E posto que o tempo existe sempre, então é necessário que o movimento seja eterno. Mas, sobre o tempo, parece que todos estão de acordo, exceto um, pois dizem que é ingênito. E justamente nisto se apoia Demócrito para mostrar que é impossível que todas as coisas sejam geradas, pois o tempo é ingênito. Só para Platão há geração

<sup>603</sup> O texto grego original diz: *τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.* A *Vulgata* de São Jerônimo traduz por *Principium quia et loquor vobis.* No latim Agostinho utiliza a seguinte tradução: *Principium, qui et loquor vobis,* que no português ficaria: *Princípio, o que fala a vós.* A Bíblia de Jerusalém traz uma nota sobre este texto, afirma que se trata de um texto de difícil tradução, porque possibilita várias interpretações: ‘primeiramente, porque vos falo?’, ou ‘Por que vos falaria eu?’ ‘De início o que vos digo’, ou ainda ‘absolutamente, o que vos digo’. A Bíblia de Jerusalém opta então pela seguinte versão: ‘O que vos digo desde o começo’. Afirma ainda que as traduções latinas, a utilizada por Agostinho e a *Vulgata*, são gramaticalmente insustentáveis. Devemos admitir que Agostinho parte de uma má tradução do texto bíblico. Isso porém não compromete o sentido filosófico e teológico que ele quer comprovar por meio da citação bíblica. Conferir: Jo 8,25 nas diversas versões bíblicas citadas nesta dissertação.

<sup>604</sup> *De gen. contra manich.*, I. 2.3. His respondemus, 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 4. Dominus enim noster Iesus Christus, cum eum Iudaei interrogassent quis esset, respondit: Principium, quia et loquor vobis 5. 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 aliquid 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. Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora.

do tempo, pois diz que foi gerado simultaneamente com o céu e que o céu foi gerado.<sup>605</sup>

Agostinho segue Platão, no sentido de afirmar que o tempo começa com as coisas, com o mundo. A criação teve um começo. Segundo Guitton,<sup>606</sup> o problema da eternidade do mundo está relacionado, naquele contexto, a muitos outros: a felicidade da alma, a realidade do mal, a significação da história, os atributos e a ciência de Deus, inclusive a racionalidade da boa nova de Cristo, a eternidade de Roma e a fidelidade a Cezar. A eternidade de Deus não deve ser entendida como extensão temporal ilimitada rumo ao passado ou ao futuro, mas como total ausência de temporalidade. Em Deus não há tempo e só ele é eterno desta maneira. O mundo tem um começo, mas a ação criadora de Deus não, pois é realizada desde a eternidade, que não tem antes e depois.

Vi que tu, único ser eterno, não começaste a agir depois de incalculáveis espaços de tempo, porque todos estes espaços de tempo, passados ou futuros, não poderiam ir nem vir se tu não agisses, e não fosse permanente.<sup>607</sup>

Se em Deus não há tempo, pois é o criador de tudo, inclusive do tempo, não podem existir nele, que é eterno, mudanças, pois estas suporiam temporalidade. Como Deus começou a criar o mundo? Como nele pode existir uma nova vontade que antes não havia?<sup>608</sup> “(...) como se pode falar de verdadeira eternidade, onde

<sup>605</sup> ARISTOTELES. *Física*, Traducción y notas: Guillermo R. De Echandía. Física VIII. 1. 251b 10 – 18. Además, ¿cómo podría haber un ‘antes’ y un ‘después’ si no existiera el tiempo? Es más, ¿cómo podría existir el tiempo si no existiera el movimiento? Porque si el tiempo es el número del movimiento, e incluso un cierto movimiento, y puesto que el tiempo existe siempre, entonces es necesario que el movimiento sea eterno. Pero, sobre el tiempo, parece que todos están de acuerdo, excepto uno, pues dicen que es ingénito. Y justamente en esto se apoya Demócrito para mostrar que es imposible que todas las cosas sean generadas, pues el tiempo es ingénito. Sólo para Platón hay generación del tiempo, ‘pues dice que fue generado simultáneamente con el cielo, y que el cielo fue generado. (Tradução a partir do espanhol nossa) Texto grego: πρὸς δὲ τούτοις τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ χρόνος μὴ οὐσης κινήσεως; εἰ δὴ ἔστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κινήσις τις, εἴπερ ἂν χρόνος ἔστιν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν αἴδιον εἶναι. ἀλλὰ μὴν περὶ γε χρόνου ἔξω ἐνὸς ὁμοιοητικῶς ἔχοντες φαίνονται πάντες· ἀγένητον γὰρ εἶναι λέγουσιν. καὶ διὰ τούτου Δημόκριτός γε δείκνυσιν ὡς ἀδύνατον ἅπαντα γεγονέναι· τὸν γὰρ χρόνον ἀγένητον εἶναι. Πλάτων δὲ γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ [γεγονέναι], τὸν δ’ οὐρανὸν γεγονέναι φησὶν.

<sup>606</sup> GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p 163.

<sup>607</sup> *Confissões*, VII, 15.21. Et vidi, quia non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec venirent nisi te operante et manente.

<sup>608</sup> GUITTON, J., op. cit., p. 167.

nasce uma vontade que antes não existia?<sup>609</sup> Por outro lado, “se era eterna a vontade de Deus que existisse a criatura, por que não é eterna também a criatura?”<sup>610</sup> Como demonstra Carl G. Vaught<sup>611</sup>, estes questionamentos conduzem a um trilema: ou nada é criado, ou Deus não é eterno, ou a ordem criada é ela mesma eterna.

Agostinho responde dizendo que estas perguntas nascem da dificuldade humana em compreender a eternidade de Deus. Não se pode pensar a eternidade com categorias do tempo. O discurso sobre a eternidade é, necessariamente, negativo, no sentido de que se pode dizer o que ela não é por exclusão de todo e qualquer resquício de temporalidade e mutabilidade. “Eles se esforçam para conhecer as coisas eternas, mas o pensamento deles vagueia ainda na agitação das realidades passadas e futuras.”<sup>612</sup>

A eternidade se distingue do tempo porque nela não há sucessão. Para Agostinho, tudo o que nela há, é simultâneo em um eterno presente. O tempo se dá justamente porque nele há muitos movimentos passageiros que se alongam e não podem ser todos simultâneos em um mesmo presente.

Compreenderá então que a duração do tempo só será longa porque composta de muitos movimentos passageiros que não podem alongar-se simultaneamente. Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Verá então que o passado é compelido pelo futuro, que o futuro nasce do passado, que passado e futuro tem suas origens e existências naquele que é sempre presente. Quem poderá deter o coração do homem, a fim de que pare e veja como a eternidade, não passada nem futura, sempre imóvel, determina o futuro e o passado? Será minha mão capaz de tanto? Ou poderá minha boca obter efeito semelhante através da palavra?<sup>613</sup>

Como observa Carl Vaught<sup>614</sup>, o tempo possui uma dimensão dinâmica, pois é constituído por muitos movimentos que se estendem, todos estes movimentos não

<sup>609</sup> *Confissões*, XI,10,12. quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat?

<sup>610</sup> *Ibid.*, XI,10,12. si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?

<sup>611</sup> VAUGHT, C., G. *Access to God in Augustine's Confessions*, p. 119.

<sup>612</sup> *Confissões*, XI,11,13. conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat et adhuc vanum est.

<sup>613</sup> *Ibid.*, XI. 11,13. et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, quae simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere? Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas? Numquid manus mea valet 70 hoc aut manus oris mei per loquelas agit tam grandem rem?

<sup>614</sup> VAUGHT, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions*, p. 120.

podem se dar em uma simultaneidade total, são sucessivos. As coisas que acontecem no tempo não são todas, ao mesmo tempo, presentes no agora. Do ponto de vista da eternidade, o todo, que é sucessivo na temporalidade, é totalmente presente; ou seja, olhando desde a eternidade, o que é passado, presente e futuro no tempo, é totalmente presente para Deus. Ele está em todos os tempos, passado, presente e futuro, ao mesmo tempo. Tudo, desde a eternidade de Deus, é presente em seu “agora” eterno. A temporalidade, com o antes, agora e depois, é uma condição da criatura, desde a perspectiva da eternidade, tudo é agora.

Assim, a pergunta sobre o que fazia Deus antes de criar o mundo não tem sentido, pois, desde a perspectiva da eternidade, Deus não fazia nem fará, mas faz. Tampouco tem sentido a afirmação de que, de repente, Deus quis o que antes não queria, porque Deus não queria nem vai querer algo que antes não queria, ele só quer em seu agora eterno.

Por trás destas perguntas subjaz um antropomorfismo, pois se quer pensar a Deus dentro dos esquemas humanos de temporalidade. O mesmo se pode dizer em relação ao espaço. Deus é antes de tudo, mas seu antes não é temporal, mas ontológico. Desde a eternidade, a criação está sendo agora, desde a perspectiva temporal: teve um início, está sendo agora, e será. Passado, presente e futuro são uma dispersão que, do ponto de vista da eternidade, é unidade total.

Como bem observa Guitton<sup>615</sup>, um dos problemas que Agostinho teve que enfrentar é a questão da conciliação entre a eternidade de Deus, a imutabilidade de sua ciência e vontade e o relato do livro do *Gênesis*, onde Deus age temporalmente: a criação é feita de forma sucessiva, em 7 dias. No relato até mesmo o ato de criar parece ocupar um tempo. Este problema será enfrentado por ele em seu terceiro comentário ao *Gênesis*. Para tanto Agostinho recorre à interpretação que faz Fílon de Alexandria sobre a criação em 6 dias, esta interpretação ficou conhecida na história pelo nome de *Hexamerom*.

Ele (Moises) disse que o mundo foi criado sem seis dias: não que o Criador tivesse necessidade de uma certa extensão de tempo (porque é logico pensar que Deus faça tudo simultaneamente, não somente na fase de dar um ordenamento, mas também no ato de concebê-lo), mas são as coisas que são trazidas à existência que exigem uma sucessão ordenada. (...) A cada um dos dias Moises assignou alguma parte do todo, com exceção do primeiro dia, que ele inclusive não chama de primeiro, para que não seja computado junto aos outros, mas o denomina «um», usando uma

<sup>615</sup> GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 159.

definição exata, porque neste ele individua a natureza e o apelativo de unidade absoluta e tal nome lhe atribui.<sup>616</sup>

Os seis dias são compreendidos por Fílon como sendo todos um só, sendo significados no primeiro, que é designado não com ordinal, como os outros cinco dias, mas com um ordinal: “dia um” (*ἡμέρα μία*) onde a Septuaginta, versão que ele segue, traduz literalmente a versão hebraica do texto.<sup>617</sup> A tradução utilizada por Agostinho segue a versão grega: *dies unus*. (dia um) Todas as ações de Deus, que no relato aparecem como sucessivas, na verdade acontecem simultaneamente em um processo instantâneo neste dia um. Os dias da criação são entendidos como uma “monada”, cada relato de um dia quer descrever, logicamente e de acordo com a temporalidade, eventos que em Deus são todos simultâneos.

A sucessão cronológica está no relato, não na ação criadora de Deus. Segundo Runia<sup>618</sup>, Fílon não foi o primeiro exegeta judeu a refletir sobre este esquema dos seis dias. Já Aristóbulo, um de seus predecessores Alexandrinos, havia proposto tal interpretação. Provavelmente Fílon aplicou ao relato do *Gênesis* uma interpretação que já era feita em relação ao *Timeu*; seria uma das opções de interpretação surgidas nas controvérsias sobre se a obra de Platão deveria ser entendida literalmente ou não no que se refere à ordem dos fatos narrados.

Para Fílon, a criação do dia “um” alegoricamente significa a criação do mundo inteligível, neste dia é criado o modelo, o arquétipo inteligível, incorpóreo, constituído de “ideias, formas”, corresponde no *Timeu* às *ιδέαι* (Ideias) que são contempladas pelo *δημιουργός* (Demiurgo) no processo de fabricação e ordenação do Cosmo<sup>619</sup>. Ou seja, para Fílon, as ideias ou o arquétipo estaria significado na criação “dia um” no relato do *Gênesis*. O mundo sensível será feito, a partir do segundo dia, à imitação do mundo inteligível.

Devemos revelar o máximo possível de elementos que este dia abraça, porque enumerá-los todos seria impossível: de fato, o elemento principal que este contém

<sup>616</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De opificio Mundi*, III. 13. “Ἐξ δὲ ἡμέραις δημιουργηθῆναι φησι τὸν κόσμον, οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο χρόνων μήκους ὁ ποιῶν – ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν, οὐ προστάττοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοοῦμενον – , ἀλλ’ ἐπειδὴ τοῖς γινομένοις ἔδει τάξεως (...) ἐκάστη δὲ τῶν ἡμερῶν ἀπένευμεν ἓνια τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος, ἦν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ, μίαν δ’ ὀνομάσας ὀνόματι εὐθυβόλῳ προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδῶν τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ. (Tradução nossa)

<sup>617</sup> RUNIA. D. T., *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmo according to Moses* v I. p.

128

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>619</sup> *Timeu*, 28b. p. 94.

é o mundo inteligível, como resulta da passagem na qual dele se fala. Porque Deus, sendo Deus, sabia por conhecimento antecipado que uma bela imitação não seria possível existir sem um belo modelo e que nenhuma das coisas sensíveis resultariam imunes de defeitos, se não fossem modeladas à imagem e semelhança de um arquétipo perceptível somente através da inteligência. Assim, quando quer criar este nosso mundo visível, forjou primeiro o mundo inteligível para poder dispor de um modelo incorpóreo e em tudo semelhante ao divino, com o objetivo de criar um mundo material, uma réplica mais recente de um mundo mais antigo, destinado a conter em si tantas espécies sensíveis quantas no primeiro eram inteligíveis.<sup>620</sup>

Filón de Alexandria realiza uma interpretação do *Gênesis* tendo como base a filosofia grega do helenismo alexandrino, que era fortemente caracterizado pela presença do *Timeu*. Os Padres da Igreja seguem as interpretações de Filon sobre o *Gênesis*. Segundo George Grote, citado por Jaroslav Pelikan,<sup>621</sup> o *Timeu* se torna o meio de transição da teologia politeísta greco-romana para monoteísmo cristão presente posteriormente no Império Romano e Idade Média. Para ele os relatos da criação no *Gênesis* e no *Timeu* e suas relações em Filon de Alexandria merecem mais atenção do que tem recebido por parte dos estudiosos.

Segundo Pelikan<sup>622</sup>, o *hexameron* realizado pela primeira vez por Filón posteriormente foi adotado por vários padres da Igreja, entre eles os Capadócijs Basílio de Cesareia (329-379)<sup>623</sup> e Gregório de Nissa (331-394).<sup>624</sup> Esta interpretação resulta de um diálogo onde o *Gênesis* e o *Timeu* foram jogados um contra o outro em um diálogo contínuo. Pelikan faz a observação que Gregório de Nissa citava o *Timeu* de memória, de maneira imediata.

Agostinho assume esta interpretação e, para conciliar a eternidade de Deus e a narrativa da criação em seis dias se baseia em uma passagem bíblica que afirma que todas as coisas foram criadas por Deus ao mesmo tempo: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul*. (Aquele que vive eternamente criou todas as coisas

<sup>620</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De opificio Mundi*. IV. 16 - 17. λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τε ἐστὶ τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξάαιρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μὴνυει. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτοῖσι δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσθηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. (tradução nossa).

<sup>621</sup> Apud. PELIKAN, J., *The metamorphosis of natural theology in christianity and classical*, p. 96.

<sup>622</sup> Ibid., p. 20.

<sup>623</sup> LACOSTE, J. Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 250.

<sup>624</sup> Ibid., p. 785.

simultaneamente, ao mesmo tempo)<sup>625</sup> Chega, então, à conclusão de que Deus criou todas as coisas ao mesmo tempo, em um só instante de maneira simultânea, e, ao mesmo tempo, em seis dias. Para reforçar seu ponto de vista utiliza a citação dos versículos 4 a 6 do segundo capítulo do *Gênesis*: “Este é o livro da criação do céu e da terra, quando foi feito o dia, Deus fez a terra e o céu e toda verdura do campo, antes de existir sobre a terra, e toda erva do campo, antes de nascer.”<sup>626</sup>

No segundo capítulo do *Gênesis*, depois de ter falado da criação em 6 dias e do sétimo dia de descanso, está passagem acima citada. Na expressão “quando foi feito o dia”, Agostinho vê contido neste único dia todos os anteriores dias da criação. Os seis dias da criação são, na verdade, uma repetição narrativa de um único e mesmo dia, ou seja, eles são todos, para Agostinho, um só. “Com este testemunho consolida-se certamente a opinião pela qual se entende que Deus fez um dia, o que permite que se possa enumerar aqueles seis ou sete dias como a repetição deste único dia.”<sup>627</sup>

Como se pode perceber, o texto bíblico citado fala sobre a existência de “toda verdura do campo, antes de que esta existisse sobre a terra”, e de “toda erva do campo antes de nascer.” Como pode uma coisa existir antes de nascer? Podem existir como *idéias*, como formas ou razões imutáveis na inteligência divina. O *δημιουργός* do *Timeu* se fixa no arquétipo que de certa forma está fora dele mesmo, Agostinho coloca as ideias na inteligência de Deus porque pensa ser sacrílego dizer que há algo na eternidade fora de Deus. Portanto, as razões imutáveis estão de um modo no Verbo Eterno, de outro modo nos sete dias que são um só, e de outro nestas obras que realiza nesta realidade temporal a partir das razões eternas<sup>628</sup>.

<sup>625</sup> *De gen. ad litt.*, IV. 33.52. Eclesiástico 18,1. *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* (Aquele que vive eternamente criou todas as coisas simultaneamente) O livro do Eclesiástico está presente na *Septuaginta*, mas não faz parte da lista dos livros da Bíblia Hebraica. A tradução de Agostinho segue de perto *Septuaginta*, com uma pequena diferença: *ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ*. A versão latina traduz *κοινῇ*. que traz a ideia de comum, juntamente, coletivamente, por *simul*, que significa simultaneamente, na mesma hora. A bíblia de Jerusalém traduz: Aquele que vive eternamente criou todas as coisas juntas. Já a tradução da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* diz: Aquele que vive eternamente criou todas as coisas em conjunto. A *Bíblia do Peregrino* traz: Aquele que vive eternamente criou o universo. A expressão *τὰ πάντα κοινῇ* é uma forma de se referir à todas as coisas juntas, ou seja, ao Universo. Agostinho, seguindo a versão latina, acaba por dar ao texto uma interpretação que talvez não corresponda ao texto original.

<sup>626</sup> *De gen. ad litt.*, V.1.1. *Gênesis 2, 4-5. Hic est liber creaturae coeli et terrae, cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram, et omne viride agri antequam esset super terram, et omne fenum agri antequam exortum est.*

<sup>627</sup> *Ibid.*, V.1.1. *Nunc certe firmior fit illa sententia qua intellegitur unum diem fecisse Deum, unde iam illi sex vel septem dies unius huius repetitione numerari potuerint.*

<sup>628</sup> *De gen. ad litt.*, V.11.27.

Segundo Guitton<sup>629</sup>, há em Agostinho uma espécie de método de perspectiva para abordar a questão do tempo e da eternidade. Pois tentou falar da eternidade desde a perspectiva do tempo, usando uma linguagem temporal que denota tempo e espaço; mas ao mesmo tempo se esforça por ver o tempo do ponto de vista da eternidade, como aparece claramente neste trecho das *Confissões*: “Tu porém és o mesmo eternamente, e todas as coisas de amanhã e do futuro, de ontem e do passado, hoje as farás, hoje as fizeste!”<sup>630</sup> Ou seja, o que desde nossa perspectiva é passado, presente e futuro, do ponto de vista da eternidade é agora, é feita no hoje, no presente estável. Poderia se dizer que, desde a perspectiva da eternidade, a criação está sendo agora. Desde a perspectiva de Deus se dá simultaneamente desde a eternidade o que do nosso ponto de vista se dá temporalmente.

A *matéria informe* em si mesma é atemporal, no sentido de que a temporalidade requer a forma, a organização, a ordem. como ele mesmo reconhece:

Quanto a esta amorfia que é terra invisível e informe, não foi contada entre os dias. De fato, onde não existe forma nem ordem, nada vem e nada passa; e onde tal não se dá, não existem certamente nem dias, nem sucessão de espaços de tempo.<sup>631</sup>

De certa forma a *matéria informe* precede as coisas enquanto formadas, mas as precede não temporalmente, como se houvesse um período de tempo que a *matéria* tivesse existido sem a forma antes da formação das coisas por parte de Deus. Sem a forma não há temporalidade, não há antes. Portanto, esta precedência deve ser entendida como sendo do ponto de vista da origem. Do ponto de vista do tempo, a *matéria informe* e as coisas formadas são criadas ao mesmo tempo.

Para Agostinho a *Sagrada Escritura*, ao falar antes da *matéria informe* no caos que precede a aparição da luz, separa por tempos de falar o que Deus não separou por tempos de fazer. O relato do primeiro capítulo do *Gênesis* é uma narrativa temporal, a modo humano, de uma ação de Deus, que se dá desde a eternidade. Onde, no aqui, como diz o *Eclesiástico* 18,1 na interpretação de

<sup>629</sup> GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p 174.

<sup>630</sup> *Confissões*, I. 6. 10. p. 27. Tu autem idem ipse es, et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti.

<sup>631</sup> *Ibid.*, XII, 9,9. Ista vero informitas, terra invisibilis et incomposita, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quidquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium.

Agostinho, todas as coisas foram criadas simultaneamente, ao mesmo tempo. Os seis dias podem ser interpretados como sendo um momento só:

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 Gênesis, 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.<sup>632</sup>

Esta criação simultânea seria indicada no relato do *Gênesis* pelo primeiro dia. Neste dia já estão todas as coisas, está a matéria informe. Os demais dias significam a formação desta matéria informe. Se narra temporalmente algo que se dá de maneira imediata, pois não há matéria informe sem sua forma. A criação da matéria informe e sua formação são processos instantâneos, mas narrados através dos sete dias da criação.

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 que foi criado. Pois, assim como a voz é matéria das palavras e as palavras indicam a voz formada, aquele que fala não emite primeiramente a voz informe, à qual possa depois reunir e formar as palavras, assim Deus criador não fez a matéria informe num primeiro tempo e a formou segundo a ordem de cada natureza, como que numa segunda determinação. Criou, pois, a matéria já formada. Mas porque aquilo do qual se faz algo, com relação àquilo que se fez em seguida, embora não seja anterior no tempo, o é numa certa ordem de origem, a Escritura pode separar por tempos de falar o que Deus não separou por tempos de fazer.<sup>633</sup>

<sup>632</sup> *De gen. ad litt.*, IV. 33.52. 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 49. Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul.

<sup>633</sup> *De gen. ad litt.*, I. 15.29. Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant; non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere, atque in verba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit; potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. Si enim quaeratur utrum vocem de verbis an de voce verba faciamus; non facile quisquam ita tardo ingenio reperitur, qui non potius verba fieri de voce respondeat: ita quamvis utrumque simul qui loquitur faciat, quid unde faciat, naturali attentioni satis apparet. Quamobrem, cum simul utrumque Deus fecerit, et materiam quam formavit, et res in quas eam formavit, et utrumque ab Scriptura dici oportuerit, nec simul utrumque dici potuerit;

Como foi visto, este modo de interpretar o *Gênesis* foi proposto por Fílon de Alexandria. Segundo David Runia<sup>634</sup>, provavelmente ele estava aplicando ao *Gênesis* uma interpretação que, no ambiente alexandrino, já se fazia em relação ao *Timeu*: sobre se ele deveria ser entendido literalmente, ou seja, Platão estaria falando que as coisas realmente se deram da maneira como está escrito, ou se ele estaria falando em forma narrativa, se utilizando de um mito, temporalmente, para falar sobre algo que na realidade acontece de maneira instantânea. Essa interpretação foi provavelmente utilizada no *Timeu* e posteriormente aplicada por Fílon e alguns padres da Igreja no relato do *Gênesis*.

A criação do tempo também é significada num destes dias. Esta criação está significada no quarto dia, quando são feitos o Sol, a Lua e as estrelas. Eles são feitos “para que iluminem sobre a terra em iniciação do dia e da noite, e dividam o dia e a noite, e sejam em signos e tempos, em dias e em anos”<sup>635</sup> e são criados no quarto dia. Em 393, na sua primeira tentativa de realizar um comentário literal ao *Gênesis*, ao interpretar esta passagem bíblica, Agostinho utiliza claramente o *Timeu*:

‘E que eles sejam em sinais e tempos, e em dias e anos.’ O que falou *em sinais*, parece-me que tornou claro o que afirmou: e em tempos, e assim não entendamos “sinais” num sentido, e “tempos” em outro. Pois estes tempos, a que agora se refere, os quais se distinguem por intervalos, significam que sobre eles permanece a eternidade imutável, de modo que o tempo apareça como sinal, ou seja, como vestígio da eternidade.<sup>636</sup>

Posteriormente, em seu terceiro comentário, admite que a passagem fala sobre a criação do tempo, mas não é tão evidente, como no comentário anterior, a presença do *Timeu*: “(...) quem não percebe quão obscuramente foi afirmado que no quarto dia começaram os tempos, como se pudesse passar sem o tempo os três dias anteriores?”<sup>637</sup> Vê-se que para Agostinho o surgimento do tempo enquanto medição de horas, dias e anos está relacionado com a criação dos astros. “Mas

<sup>634</sup> RUNIA. D. T., *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmo*, p. 125.

<sup>635</sup> *Gênesis*, 1,14. Versão encontrada nas Obras de Agostinho. *De gen. ad litt. lib. Imp.*, XIII, 38.

<sup>636</sup> *De gen. ad litt. lib. Imp.*, XIII, 38. Et sint in signis et temporibus, et in diebus, et in annis. Videtur mihi hoc quod dixit, in signis, planum fecisse illud quod dixit, et in temporibus; ne aliud acciperentur signa, et aliud tempora. Haec enim nunc dicit tempora, quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus appareat.

<sup>637</sup> *De gen. ad litt.*, II. 14. 28. quis non videat quam obscure positum sit, quarto die coepisse tempora, quasi superius triduum sine tempore praeterire potuerit? Quis ergo animo penetrat quomodo illi tres dies transierint, antequam inciperent tempora, quae quarto die dicuntur incipere; vel utrum omnino transierunt dies illi?

horas, dias e anos determinados como nós os conhecemos não seriam feitos senão pelos movimentos dos astros.”<sup>638</sup> Porém, nas *Confissões* ele se recusa a identificar o tempo seja o movimento dos astros:

Se os astros parassem e a roda do oleiro continuasse a mover-se, deixaria de existir o tempo para medirmos as voltas dela? Acaso não poderíamos dizer que estas voltas se realizavam em espaços iguais, ou que uns mais longos, outros mais curtos se a roda algumas vezes se move mais devagar, outras vezes mais depressa?<sup>639</sup>

Os astros servem de sinais para indicar as estações, os dias e os anos, mas o tempo não é o movimento dos corpos. Ao tentar falar sobre como se dá a medição do Tempo Agostinho se distancia de Platão.

Se todas as coisas foram criadas simultaneamente no primeiro dia ou momento da criação, como se pode explicar a aparição ou o surgimento de novos seres no mundo? A teoria das razões seminais tenta dar uma explicação a este questionamento.<sup>640</sup> Nem todos os seres foram criados já acabados. Entre os elementos que Agostinho considera que foram acabados no primeiro momento da criação estão: os anjos ou criaturas espirituais<sup>641</sup>, dia ou a luz e o firmamento<sup>642</sup>, os quatro elementos da natureza<sup>643</sup>, ou seja, terra água, ar e fogo, os astros<sup>644</sup> e a alma humana.<sup>645</sup> Umas são formadas desde o início, outras são formadas somente em suas causas. (...) “Deus criou primeiramente, desde o começo dos séculos, todas as coisas ao mesmo tempo, algumas criando suas naturezas próprias, outras, criando-as de antemão suas causas.”<sup>646</sup>

Todos os outros seres que não foram acabados neste primeiro momento já estavam, mas como razões causais ou seminais. Estes se desenvolveriam a partir destas razões seminais ou causais a partir do momento em que as circunstâncias fossem propícias ao seu desenvolvimento, assim novos seres aparecem no mundo.

<sup>638</sup> Ibid., II.14.29. Sed certae horae, et dies, et anni, quos usitate novimus, non fierent nisi motibus siderum.

<sup>639</sup> *Confissões*, XI. 23.29. An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus?

<sup>640</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*. p. 260.

<sup>641</sup> *De gen. ad litt.*, I.9.15.

<sup>642</sup> Ibid., VII.1.2.

<sup>643</sup> *De gen. ad litt. lib. imp.*, IV.18.

<sup>644</sup> *De gen. ad litt.*, VI.1.2.

<sup>645</sup> *De gen. ad litt.*, VII. 24.35.

<sup>646</sup> Ibid., VII. 28.42. ut diceremus Deum ab exordio saeculi primum simul omnia creavisse, quaedam conditis iam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis

“Tudo o que gerado a partir destes primórdios das coisas (*seminales rationes*), recebe, cada um no seu tempo, o nascimento, o desenvolvimento, a finalidade e a cessação da existência de cada espécie.”<sup>647</sup>

Há então uma sucessiva aparição temporal de novos seres no universo.<sup>648</sup> “Portanto, afirmou-se então que a terra produziu de modo causal (*causaliter*) as ervas e as árvores, ou seja, que recebeu a virtude de as produzir.”<sup>649</sup> Por isso mesmo, para Agostinho o Universo atual que temos é fruto de um desenvolvimento temporal destes dois tipos de natureza, as que já estão acabadas no primeiro dia e as que se desenvolvem no decorrer dos séculos, ambas criadas por Deus. Segundo Tirso Alesanco<sup>650</sup>, pode-se dizer que o desenvolvimento destas potencialidades vai dando lugar à história do mundo, ou seja, o mundo se desenvolve de acordo com as potencialidades postas por Deus na natureza, conforme às *razoes seminais*.

Para Agostinho as razões seminais não devem ser confundidas com as sementes dos vegetais ou com o sêmen responsável pela reprodução humana. “Retirem-se do homem todas as coisas que ele conhece, mesmo a noção de sêmen. Pois nem isso era o homem na primeira criação em seis dias.”<sup>651</sup> Estas razões seminais no universo possuem uma natureza física que não pode ser conhecida, possuem uma certa umidade e se desenvolvem principalmente pela água, pois é principalmente deste elemento, entre os outros três, terra, fogo e ar, que nascem toda vida.

Pois todos os primeiros germes (*primordia seminum*), dos quais é gerada toda carne ou são produzidas todas as plantas, são úmidos e crescem por força da água. Mas estão-lhes inseridas medidas extremamente eficazes que trazem consigo poderes derivados daquelas obras perfeitas de Deus, das quais descansou no último dia.<sup>652</sup>

<sup>647</sup> *De gen. ad litt.*, IX. 17.32. 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 vel ab ipso possit

<sup>648</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 260

<sup>649</sup> *De gen. ad litt.*, V.4.11. Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem.

<sup>650</sup> REINARES, T. A., op. cit., p. 299.

<sup>651</sup> *De gen. ad litt.*, VI.6.11. Subtrahuntur enim ei cuncta quae novit, usque ad ipsam seminum corpulentiam. Neque enim vel tale aliquid homo iam erat, cum in prima illa sex dierum conditione factus erat.

<sup>652</sup> *De gen. ad litt.*, V.7.20. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia fruteta gignuntur, humida sunt, et ex humore concresecunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit.

Estas medidas inseridas nas razões seminais, responsáveis por toda ordem que se desenvolver a partir delas, podem ser comparadas a números. “ Por um outro conhecimento se deduz que está inserido na natureza algo latente, pela qual são produzidas para o exterior medidas ocultas (*numeri occulti*)”<sup>653</sup> Segundo Tirso Alesanco<sup>654</sup> as razões seminais de Agostinho não são ideias ou formas transcendentais que se comunicam às coisas para formá-las, são realidades físicas e materiais, existentes no mundo do espaço e do tempo, responsáveis por todo desenvolvimento do Cosmo no espaço e na história. As razões seminais estão como que ocultas na matéria da qual todas as coisas serão formadas.

Embora exista uma razão oculta do corpo humano, pela qual viria a ser formado, havia também a matéria da qual seria formado, ou seja, a terra, na qual se pode ver aquela razão que se ocultava como que em semente.<sup>655</sup>

Segundo Tirso Alesanco<sup>656</sup> a teoria das razões seminais supõe um evolucionismo, pois a história do mundo não se repete, mas se desenvolve em uma sucessão contínua de novos efeitos e novos seres, mas não é um evolucionismo transformista como o de Darwin, pois as razões são um certo elemento de fixidez; pois para Agostinho os seres vivos não se transformam uns nos outros, somente aparecem ou desaparecem de acordo com possibilidades do momento. Tudo o que surgirá de alguma forma já está presente nas razões seminais. É a maneira como Agostinho soluciona como Deus pode criar ao mesmo tempo todas as coisas, como está em *Eclesiástico* 18,1; e criado em seis dias como está no primeiro capítulo do *Gênesis*.

Segundo Fitzgerald<sup>657</sup> as razões seminais, uma expressão dos estoicos, expressam o poder imanente de desenvolvimento que as coisas contêm, seu desenvolvimento é uma manifestação do que elas foram desde o começo como processo natural, elas determinam os limites de desenvolvimento de cada coisa não dentro de uma necessidade cega, mas de acordo com a *providência divina*. Assim,

<sup>653</sup> Ibid., VI.16.27. sed alia quadam notitia colligitur inesse in natura quiddam latens, quo educantur in promptu numeri occulti.

<sup>654</sup> REINARES, T. A., *Filosofia de San Agustin*, p. 301.

<sup>655</sup> *De gen. ad litt.*, VII.22.32. Et corporis quidem humani etiamsi fuit aliqua occulta ratio, qua futurum erat ut formaretur, erat et materies de qua formaretur, id est terra, in qua videri potest illa ratio velut in semine latuisse.

<sup>656</sup> REINARES, T. A., op. cit., p. 302.

<sup>657</sup> FITZGERALD, A., *Agostinho através dos tempos*, p. 300.

a vontade divina não é uma causa entre as outras, mas o poder que ativa um conjunto particular de causas no momento oportuno. “Com efeito, está na natureza deste jovem, por exemplo, que ele virá a envelhecer, mas não sabemos se isso está na vontade de Deus.”<sup>658</sup>

Para finalizar, é necessário ainda abordar a questão da subjetividade do tempo nas *Confissões*. Na introdução sobre o problema Agostinho mostra suas perplexidades sobre o tema: “Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei”.<sup>659</sup> Entre os capítulos XV e XXI do livro XI das *Confissões* ele mostra que somente o momento presente é real e este por sua vez não pode ser medido. Não temos passado, presente e futuro, mas presença do passado na memória, presença do presente na visão e presença do futuro na expectativa.

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar.<sup>660</sup>

O presente é o único real e este não pode ser medido por não ter um espaço, não podemos delimitar quando começa e quando acaba o presente. “Quanto ao presente, como o podemos medir, se não tem extensão?”<sup>661</sup> O tempo, como foi visto, não pode ser identificado com o movimento dos astros nem com o movimento dos corpos. Não é uma simples extensão do movimento. Por outro lado, é uma extensão, pois pode ser medido.

Agostinho cai assim em uma aporia. Introduce o termo *distentio*, afirmando que ele é uma espécie de extensão, mas não do movimento, pois os movimentos se dão no tempo. Até o momento do texto ele não mostra de que coisa o tempo é uma

<sup>658</sup> *De gen. ad litt.*, VI.16.27. Est quippe in natura huius, verbi gratia, iuvenis ut senescat; sed utrum hoc etiam sit in Dei voluntate, nescimus.

<sup>659</sup> *Confissões*, XI. 14. 17. Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

<sup>660</sup> *Ibid.*, XI. 20. 26. Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video.

<sup>661</sup> *Confissões*, XI. 21. 27. Praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium?

extensão. Lembra a passagem bíblica de *Josué* 10, 12 - 13<sup>662</sup>, em que Deus torna o dia mais extenso fazendo com o que o Sol e a Lua parassem para que o povo, em uma batalha, pudesse, naquele dia, se vingar de seus inimigos. O tempo é uma extensão, mas não do movimento do Sol, da Lua ou dos astros. É uma extensão de que?

Portanto, ninguém me diga que o tempo é o movimento dos corpos celestes. Porque, quando o Sol parou a pedido de um homem para que pudesse concluir vitoriosamente uma batalha, o Sol estava parado, mas o tempo continuava a passar. Com efeito, aquela batalha foi conduzida a termo no espaço de tempo que lhe era suficiente. Vejo, portanto que o tempo é uma espécie de extensão.<sup>663</sup>

Entre capítulos XXV e XXVII do Livro XI Agostinho vai dissecar esta aporia e tentar discernir de que realidade o tempo é uma *distentio*. O que medimos quando medimos o tempo? Se não há passado e futuro e se o presente é fugidio e não tem extensão? Agostinho reconhece que o tempo pode ser medido, mas ignora onde está a extensão daquilo que é medido quando medimos o tempo. Neste ponto ele relaciona o termo *distentio* com a alma. “Daí concluo que o tempo nada mais é do que uma extensão. Mas extensão de que? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma.”<sup>664</sup>

Nesta parte ele chega à conclusão de que a medição do tempo é feita no espírito, na mente. Quando medimos o passado, estamos mensurando não o passado em si, que não mais existe, mas as impressões que as coisas passageiras provocaram em nós e ficam gravadas em nossa memória. Da mesma forma quando medimos o futuro, estamos mensurando não o futuro em si, o que é um absurdo, mas a expectativa deste futuro que está agora em nossa mente. “É em ti, meu espírito, que eu meço o tempo. Não me perturbes, ou melhor, não te perturbes com o tumulto de tuas impressões.”<sup>665</sup>

<sup>662</sup> *Josué*, 10,13. Disse Josué na presença de Israel: Sol, detém-te em Gabaon, e tu, Lua, no vale de Aialon! E o Sol se deteve e a Lua ficou imóvel até que o povo se vingou dos seus inimigos. Não está escrito no Livro do Justo? O Sol ficou imóvel no meio do céu e atrasou o seu ocaso em quase um dia inteiro.

<sup>663</sup> *Confissões*, XI. 23. 30. Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum proelium perageret, sol stabat 90, sed tempus ibat. Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. Video igitur tempus quamdam esse distentionem.

<sup>664</sup> *Ibid.*, op. cit. XI. 26.33. p. 355. Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.

<sup>665</sup> *Confissões*, XI, 27.36. In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum.

Segundo Philippe Hoffmann,<sup>666</sup> esta interpretação é geralmente situada na doutrina exposta por Plotino no *Tratado 45* sobre o tempo e a eternidade, quando Plotino, tendo como base a passagem do *Timeu* 37d5, fala sobre a origem do tempo na alma, com a diferença de que em Plotino não se trata somente da alma individual e pessoal como em Agostinho, mas de uma alma universal que abarca a alma do mundo e as almas individuais.

Pois, uma vez que havia uma potência inquieta da alma que sempre desejava transferir o que via lá para algo outro, ela não desejava que a totalidade lhe estivesse presente num instante mas, assim como a razão, ao expandir-se a partir de uma semente quieta, produz, como se pensa, uma passagem para a multiplicidade, suprimindo essa multiplicidade através da divisão, ela avança a uma extensão mais falível despendendo, em vez da unidade em si mesma, a unidade que não está em si, e assim também a alma imita o inteligível ao produzir um Cosmo sensível que se move com um movimento que não é o de lá, desejando no entanto ser não só semelhante ao de lá, mas também sua imagem, e então primeiramente temporalizou a si mesma ao produzir o tempo em vez da eternidade.<sup>667</sup>

Para Plotino a alma em sua potência inquieta desejosa de transferir para algo outro a eternidade que contempla no Intelecto (*νοῦς*), imita o inteligível que é a unidade em si, produzindo o tempo que é uma unidade que não está em si; produzindo um Cosmo sensível que se move ela se temporalizou a si mesma. A alma, pela curiosidade, não quer só permanecer na contemplação da identidade e unidade do *νοῦς*; por isso, em um processo de auto-temporalização, produz o antes e o depois, que governa simultaneamente a temporalidade e a discursividade.<sup>668</sup>

Então, simultaneamente, havia uma outra vida e esse "outra" continha um outro tempo. Portanto, a distensão (*Διάστασις*) da vida continha um tempo e a sempre-posterioridade da vida contém um sempre-tempo, e a vida passada contém um tempo passado.<sup>669</sup>

<sup>666</sup> HOFFMANN, Philippe. *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions*, p 31-79.

<sup>667</sup> PLOTINO. *Eneadas*. III. 7. 11. Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλεόν τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτῇ, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα αἰεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταυτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι, μήκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα. O texto grego foi retirado da seguinte versão: PLOTINUS. *Enneads III* 1-9. with an english translation by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press. 1980.

<sup>668</sup> HOFFMANN, PH., *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions*, p. 39.

<sup>669</sup> PLOTINO. *Eneadas*. III. 7. 11. p. 660. Ἄμα οὖν ζωὴ ἄλλη καὶ τὸ ἄλλη χρόνον εἶχεν ἄλλον. Διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε καὶ τὸ πρόσω αἰεὶ τῆς ζωῆς χρόνον ἔχει αἰεὶ καὶ ἡ παρελθοῦσα ζωὴ χρόνον ἔχει παρεληλυθότα.

A eternidade se caracteriza pela permanência na unidade, vida em repouso e identidade absoluta. Para Plotino, a eternidade é caracterizada pela inextensão: “em vez da inextensão e da unidade, a imagem da unidade, aquilo que é uma unidade em continuidade.”<sup>670</sup> Esta inextensão é entendida no sentido de ser um todo inteiro sem partes: “em vez de um todo imediato, aquilo que será um todo por partes e um todo sempre no porvir.”<sup>671</sup>

Assim, portanto, as partes deste todo sempre no porvir, ausentes na eternidade, são o passado e o futuro, a sucessão temporal. Por isso, o tempo é caracterizado como “distensão da vida” (*Διάστασις*), o contrário da inextensão própria da eternidade (*ἀδιαστάτου*). Distensão no sentido de ser formado por partes sucessivas de passado, presente e futuro. Plotino conclui que o tempo é intrínseco à alma: “E não se deve conceber o tempo como exterior à alma, assim como não se deve tomar a eternidade como exterior ao ente.”<sup>672</sup> A extensão do tempo imita a inextensão da eternidade.

Como foi visto, para Agostinho o tempo é uma *distensionem* da alma. A diferença de Plotino está em que para ele, não se trata da distensão ou extensão da alma universal que é a terceira hipóstase, mas unicamente da alma individual. Para Plotino, o mundo sensível está na alma, assim como o tempo está na alma. Aquilo que para Plotino está no todo do mundo sensível, para Agostinho está no indivíduo, destacando assim a dimensão psicológica do tempo.

Segundo Hoffmann, a comparação entre o Plotino e o livro XI das *Confissões* sugere que Agostinho, ao colocar o tempo na alma, é influenciado por Plotino.<sup>673</sup> Por outro lado, este mesmo autor tenta demonstrar também a influência de Paulo, na *Carta aos Filipenses* 3,12-14<sup>674</sup>, na concepção Agostiniana do tempo. Neste

<sup>670</sup> PLOTINO. *Eneadas*. III. 7. 11. ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἰδῶλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείαι ἔν.

<sup>671</sup> Ibid., loc cit. ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου [τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ ἀεὶ [τὸ κατὰ μέρος] ἐσόμενον ὅλον.

<sup>672</sup> Ibid., III. 7. 11. Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος.

<sup>673</sup> HOFFMANN, PH., *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions*, p. 31.

<sup>674</sup> *Filipenses*, 3,12-14. Não que eu já tenha alcançado ou que já seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também fui alcançado por Cristo Jesus. Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante, prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus. *Vulgata: Ad Philipenses* 3,12-14. non quod jam acceperim aut jam perfectus sim sequor autem si comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu fratres ego me non arbitror comprehendisse unum autem quæ quidem retro sunt obliviscens ad ea vero quæ sunt in priora *extendens me* ad destinatum persequor ad bravium supernæ vocationis Dei in Christo Jesu.

trecho Paulo afirma que, esquecendo-se do que fica para trás, avança, se estende, em latim *extendens me* para o que está adiante, que é Cristo Jesus. Assim, ao falar em distensão da alma, está também afirmando sua condição existencial. Na distensão, dispersão do tempo, a alma se estende, avança, tem como alvo a eternidade. A alma aspira repousar na eternidade.

É uma distensão que se estende para a eternidade. A distensão também reflete a inquietude da alma em busca de felicidade, de eternidade, de Deus, pois ela é distensão que foi feita para a eternidade. “Fizeste-nos para ti, e inquieto está nosso coração, enquanto não repousa em ti”<sup>675</sup>

Agostinho propõe que há na alma três realidades simultâneas que no fundo são ações da alma: ela possui expectativa, (*expectat*) que seria a presença do futuro, atenção (*attendit*), que perdura e seria a visão do presente, e a faculdade de se recordar (*meminit*) que seria a presença do passado. No entanto, perdura a atenção, diante da qual continua a retirar-se o que era presente. Portanto, não é o tempo futuro que é longo, pois não existe, mas o longo futuro é a longa espera do futuro. Também não é longo o tempo passado inexistente, mas o longo passado é a longa recordação do passado.<sup>676</sup>

Ele utiliza como analogia a recitação de uma canção para mostrar como se dá a relação do espírito com as coisas que passam e com aquilo que é medido. Quando vamos cantar, antes de começarmos a *expectatio* abarca toda a canção na mente. Já quando começamos a cantar, na medida em que avançamos no canto, esta *expectatio* vai se fazendo realidade no pronunciar das sílabas na melodia, este pronunciar se dá no agora, no presente.

Quando estamos cantando, a atenção (*attentio*) não se fixa somente no presente, na sílaba que está sendo pronunciada, mas abarca ao mesmo tempo aquilo que já foi cantado, aquilo que está sendo pronunciado e aquilo que está para ser cantado, para que haja harmonia e unidade. Aquilo que já foi cantado, as palavras e versos que já foram pronunciados, vão sendo relegados à memória. Na medida em que a *expectatio* diminui, o canto vai sendo cantado, a memória vai aumentando. Quando a canção é terminada, aquilo que era totalmente *expectatio* passa a ser totalmente memória.

<sup>675</sup> *Confissões*, I, 1,1., quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

<sup>676</sup> *Ibid.*, XI, 28. 37.

Se estou para recitar uma canção que conheço, antes de começar, já minha expectativa se estende a toda ela. Mas, assim que começo, tudo o que vou destacando e entregando ao passado vai se estendendo a longo da memória. Assim a minha atividade volta-se para a lembrança da parte já recitada e para a expectativa da parte ainda a recitar; a minha atenção, porém, está presente: por seu intermédio, o futuro torna-se passado.<sup>677</sup>

O que acontece com o cântico todo sucede também para cada uma das partes e de suas sílabas. Assim acontece também em toda a vida de um ser humano, da qual todas as suas ações são partes. Isso sucede em toda a história humana, onde a vida de cada homem é apenas uma parte.<sup>678</sup>

O tempo é formado então por três atividades da alma, *expectat, attendit e meminit*. Angus Johnston<sup>679</sup> observou bem o que subjaz nestas afirmações de Agostinho: a questão da unidade na multiplicidade. O canto ao ser cantado é visto como um todo completo que está na *expectatio*. No ato de cantar, a *expectatio* passa a memória através a *attentio*. As três atividades da alma formam uma unidade, pois estão vinculadas ao presente, são presente do passado, presente do presente e presente do futuro. O presente é o ponto de unidade das três atividades simultâneas, a alma se estende (*distentio*) no tempo através da *expetactio* do futuro e a lembrança do passado na *attentio* do presente.

A unidade na dispersão das coisas que passam é garantida pela alma que perdura una e estendida; podendo assim, desde sua unidade nela mesma medir o passado que já não é e o futuro que ainda não é. Esta unidade na dispersão aparece no capítulo 29 do livro XI, onde ele faz uma oração em que aspira ao eterno que é unidade, estando na dissipação do tempo, que é multiplicidade. No final desta passagem ele cita quase literalmente a *Carta de Paulo aos Filipenses* 3,13-14, já analisada anteriormente. No latim se percebe o jogo de palavras que Agostinho faz com o verbo latino *tendo* e seus derivados, utilizando, inclusive, o mesmo verbo presente na carta de Paulo.

Mas porque a tua misericórdia é melhor do que todas as vidas, a minha alma nada mais é do que uma distensão (*distentio*), e a tua destra me sustentou no meu Senhor,

<sup>677</sup> *Confissões*, XI, 28.38., Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum.

<sup>678</sup> *Ibid.*, XI.28.38.

<sup>679</sup> JOHNSTON, Angus. *El tiempo como un salmo en san Agustin*, p. 142.

o Filho do Homem, mediador entre ti, que és único, e nós, que somos muitos e que vivemos divididos por paixões diversas e objetos vários. Assim é, para que eu alcance aquele por quem já fui alcançado, e me desprenda da dissipação dos dias antigos, seguindo a Deus uno. Assim, esquecendo o passado, sem a preocupação das coisas futuras que passarão, e inteiramente voltado (*extentus*) para o que é eterno, poderei caminhar para o prêmio da vocação do alto, não na distensão (*distensionem*), mas no desejo pleno (*intensionem*).<sup>680</sup>

A distensão da alma é também uma condição de dispersão entre as coisas que passam, divisão entre paixões diversas e várias. O objetivo da caminhada cristã é visto como o desprendimento desta dissipação dos dias antigos, sem preocupações inclusive com as coisas futuras passageiras, estar inteiramente voltado (*extentus*) com desejo pleno (*Intentio*) ao que é eterno, o que não passa nem se perde na dissipação da *distentio*. A preposição latina *dis* por si mesma indica a divisão, a dispersão.<sup>681</sup> O Verbo latino *tendere* tem o significado básico: tender.<sup>682</sup>

Com o prefixo *dis*, se designa que a alma tende para uma divisão ou dispersão das coisas passageiras passadas e futuras. Com o prefixo *ad*, que indica movimento verso a algo<sup>683</sup>, se forma a *attentio*<sup>684</sup>, que indica a atenção da alma no voltar-se principalmente ao momento presente. Com o prefixo *ex*<sup>685</sup>, que indica “fora de, privação ou direção a algo”, se forma o verbo *extendere*<sup>686</sup>, que aqui indica a alma que tende em direção ao futuro, não enquanto coisas passageiras, mas enquanto eternidade.

Eric LaRock,<sup>687</sup> comentando com uma terminologia moderna estas palavras de Agostinho, afirma que a capacidade da mente para medir vem do fato dela ser consciente de seus próprios estados psicológicos estendidos na *expectatio*, *attentio* e *mementis*. Ela é uma extensão simultânea destes três estados mentais, o que implica que seja transcendentalmente continua com seus próprios estados mentais; a mente não é uma outra a cada instante que passa, os instantes passam mas ela continua

<sup>680</sup> *Confissões*, XI,29.39. Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me susceperit dextera tua in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intensionem sequor ad palmam supernae vocationis

<sup>681</sup> CASTIGLIONE, L.; Marioti, SC., *Vocabolario della lingua latina*, p. 369.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 1393.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>687</sup> LAROCK, Eric. *Tiempo, mente e identidad personal segun Agustín*, p. 255.

sendo ela mesma, abarcando o passado, não nele mesmo, mas na memória; o futuro não nele mesmo mas na *expectatio*; a *attentio*, seria a consciência da mente que perdura.

Percebemos que há uma certa unidade no perdurar da *attentio*. Este perdurar da alma é o local onde o canto passa de *expectatio* para *memória*, é o local onde se dá esta passagem. Esta unidade da alma, na *attentio*, não é a unidade da eternidade, própria de Deus, mas uma unidade distendida no tempo, uma *distentio*.

Ao salientar a dimensão psicológica do tempo, Agostinho não está descartando a existência do tempo físico, como se o tempo fosse somente uma dimensão subjetiva; ele está destacando que para compreender o tempo é indispensável a existência de uma dimensão psicológica do mesmo. Não se pode pensar o tempo deixando de lado como ele é experimentado pelo sujeito. A medição do tempo, no interior da alma, tem como pano de fundo o tempo físico. A distensão do tempo na alma se dá com as mutações regulares da natureza.<sup>688</sup>

Estas palavras sugerem a ideia da falta de forma, para atrair gradualmente aqueles que não conseguem imaginar algo com total falta de forma, sem que esteja reduzido a nada. Desta matéria informe é que foi formado o outro céu, uma terra visível e organizada, estas águas cristalinas, e tudo o que na criação deste mundo foi feito em dias sucessivos. E estas criaturas estão sujeitas às vicissitudes do tempo, devido às mutações regulares de seus movimentos e formas.<sup>689</sup>

O tempo físico está relacionado com o que ele chama de “variedade de movimentos.” Essa relação fica clara quando afirma que é impossível existir tempo na matéria informe, porque está é desprovida de movimento: “Não, tal hipótese é impossível, pois não há tempo sem variedade de movimentos, e não há variedade alguma onde não há forma.”<sup>690</sup> Como foi visto antes, ele se recusa a identificar o tempo com o movimento dos astros, mas não descarta que as medidas do tempo são feitas de acordo com suas rotações. O tempo físico seria o aspecto que pode ser

<sup>688</sup> FITZGERALD. A., *Agostinho através dos tempos*, p. 912.

<sup>689</sup> *Confissões*, XII, 12. 15. Quibus verbis insinuat informitas, ut gradatim excipiantur, qui omnimodam speciei privationem nec tamen ad nihil perventionem cogitare non possunt, unde fieret alterum caelum et terra visibilis atque composita et aqua speciosa et quidquid deinceps in constitutione huius mundi non sine diebus factum commemoratur, quia talia sunt, ut in eis agantur vicissitudines temporum propter ordinatas commutationes motionum atque formarum.

<sup>690</sup> *Confissões*, XII. 11. 14. Omnino enim non potest, quia sine varietate motionum non sunt tempora: et nulla varietas, ubi nulla species.

medido no movimento, segundo o antes e o depois, no movimento dos astros, que são uma espécie de “relógios da natureza.”<sup>691</sup>

Sendo assim, o tempo físico depende da existência do movimento entendido como devir, existe no processo de formação, de mutabilidade, de transformação. A matéria sem forma não é temporal, pois nela não há mudança. A partir do encontro da matéria informe com as formas, se dá o devir, o tempo. A dimensão psicológica do tempo é como a alma experimenta o devir. “Os tempos começaram a decorrer com o movimento da criatura criada. Por isso, em vão procuram os tempos antes da criação, como se fosse possível encontrar tempos antes dos tempos.”<sup>692</sup>

A experiência do tempo pela alma é considerada por Agostinho uma fonte de desordem com consequências morais ou “existenciais”. Segundo Fitzgerald,<sup>693</sup> na temporalidade, na distensão, que em relação à eternidade é uma dispersão, o eu interior é lançado em diferentes direções, passado, presente, futuro, como se a distensão psíquica refletisse na alma uma distensão moral, pois para ele, a alma, por ser imaterial, não se move no espaço, mas se move no tempo<sup>694</sup>. Ela melhora, piora, experimenta de diversas formas os diferentes momentos da vida, é dividido por paixões diversas e objetos vários, corre o risco de dissipar sua identidade moral nas vicissitudes do tempo. Na finitude humana, apenas a morte é absoluta e inevitável. “Que pretendo dizer, Senhor meu Deus, senão que não sei de onde vim para cá, para esta vida mortal, ou antes, para esta morte vital.”<sup>695</sup>

A alma distendida pode voltar-se ao que é eterno e uno. Como a alma distendida no tempo pode conhecer e falar coisas verdadeiras se a verdade é eterna e imutável? Há um elo de ligação entre a interioridade da alma na *attentio* que perdura e a eternidade de Deus. Este elo de ligação se dá através do que Agostinho chama de “mestre interior”, a *Verdade Eterna* que habita o interior do ser humano, o que garante o estatuto ontológico de verdade daquilo que falamos e conhecemos. Este será um tema aprofundado no terceiro capítulo, quando falaremos da questão da mediação em Platão e Agostinho.

<sup>691</sup> FITZGERALD. A., *Agostinho através dos tempos*, p. 914.

<sup>692</sup> *De gen. ad litt.*, V. 5. 12. p. 176. Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora.

<sup>693</sup> FITZGERALD. A., op. cit., p. 915.

<sup>694</sup> *De gen. ad litt.*, VIII. 22. 43.

<sup>695</sup> *Confissões*, I. 6.7. uid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem?

O *Mestre Interior* é mediador entre a Unidade Eterna de Deus e a multiplicidade temporal do ser humano. Através do Mestre Interior a alma no processo de interioridade é desprendida da dissipação da *distentio* que é multiplicidade que tende ao nada, lançada (*extentus*) ao que é Eterno e Uno, onde não há sucessão nem extensão.<sup>696</sup> Ele é o elo de ligação entre a Eternidade e a temporalidade na pessoa. A subjetivação do tempo em Agostinho representa também para a alma uma condição existencial de peregrina entre as coisas que passam, rumo à eternidade que não passa.

Como já foi mostrado ao tratarmos sobre a questão do tempo e a eternidade no *Timeu*, segundo Heleen Keizer,<sup>697</sup> eternidade em Platão significa vida/tempo, vida em seu sentido completo; *αἰών* não deve ser interpretado como sendo algo supra-temporal, extra-temporal, mas o Ser Vivo eterno, do qual o mundo visível é considerado uma cópia. Também em Fílon, no século I, o significado de eternidade (*αἰών*) está mais relacionado à noção de “vida”; neste caso, a vida do mundo inteligível. “Eternidade significa, nas Escrituras, vida do mundo inteligível, como tempo significa vida do mundo sensível.”<sup>698</sup>

A eternidade aqui (*αἰών*), como foi visto, é a vida do mundo inteligível; e o mundo inteligível, por sua vez, se identifica, de uma certa forma, com o *Logos Divino*<sup>699</sup>, com a mente divina, a eternidade é também a vida de Deus. O mundo inteligível é eterno por permanecer junto de Deus. A vida de Deus não é tempo (*χρόνος*), mas eternidade (*αἰών*). Seguindo o *Timeu*, Fílon afirma que este mundo inteligível eterno é o arquétipo ou o plano já acabado na mente de Deus (*θεοῦ λόγος*) que será utilizado de modelo na construção do mundo sensível.<sup>700</sup> A eternidade é a vida (*βίος*) do mundo inteligível e a vida (*βίος*) de Deus.

Como se se pode perceber, a concepção de eternidade em Fílon, segundo Keizer<sup>701</sup>, é próxima à concepção de Platão. Em Agostinho o conceito de eternidade adquire um matiz diferente. É entendida como sendo totalmente fora do tempo, numa ausência total de movimento. Partiu-se de um significado filosófico grego em Platão, que tinha elementos que posteriormente serão trabalhados por Fílon e

<sup>696</sup> *Confissões*, XI.29.39.

<sup>697</sup> KEIZER, H. M. *Eternity revisited*, p. 63.

<sup>698</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De mutatione Nominum*. 267. αἰών δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς αἰσθητοῦ χρόνος. (Tradução nossa)

<sup>699</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *De Opificio mundi*. 24.

<sup>700</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>701</sup> KEIZER, H. M. *Eternity revisited*, p. 63.

Plotino. Em Agostinho ganha peso a eternidade vista de uma forma altamente abstrata como sendo uma dimensão totalmente extra-temporal, própria da idade média, ganha peso.

Platão e Agostinho coincidem em afirmar que o tempo é algo que pertence intrinsecamente àquilo que foi feito, que foi criado, não há tempo fora deste mundo. Baseado na concepção presente no *Timeu* de que o tempo é feito ou criado, Agostinho afirma que não faz sentido perguntar sobre um “antes do tempo”, pois, o “antes” é uma categoria temporal; não há um “antes” anterior ao tempo, pois, se houvesse, este seria também um tempo. O Cosmo, assim como o ser humano, é, por sua natureza, temporal.

## 5 Considerações finais.

*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?* “O que há, portanto, de comum entre Atenas e Jerusalém? Entre a Academia e a Igreja?”<sup>702</sup> Propomos na introdução desta dissertação que Agostinho, em sua doutrina da Criação, fez uma tentativa de “dizer” Jerusalém na linguagem filosófica de Atenas. Nesta tentativa de mostrar a criação de acordo com seu contexto filosófico, o *Timeu*, teve um papel de destaque por ser um dos livros de Platão mais utilizado e comentado na época.

O *Timeu* supõe, como toda cultura grega em geral, que o universo tenha sido fabricado desde um elemento já existente. Como foi visto, na tradição judaica presente no livro do *Gênesis*, *creatio ex-nihilo* não está presente de forma explícita. Porém, há de se ressaltar, levando em conta o contexto no qual o texto foi escrito, que, em comparação com as mitologias que circulavam naquela época, como o *Enuma elish*, o objetivo dos autores do primeiro capítulo do *Gênesis* era ressaltar que a vontade onipotente de Deus é capaz de ordenar as trevas, o elemento caótico, sem que este seja um empecilho em sua ação criadora. Não há criação a partir do nada, porém, a onipotência de Deus é total no sentido de dominar e ordenar as trevas. O texto quer ressaltar que nada se opõe à onipotência de Deus.

Tanto o *Timeu* quanto o *Gênesis* compartilham de alguns pressupostos comuns a todas as narrativas de criação do Cosmo no mundo antigo. O ato criativo do deus é visto como um processo análogo a alguma atividade humana, o processo de fabricação no *Timeu* e a pronúncia poderosa de um rei no *Gênesis*. Em todas estas narrativas há sempre uma ordenação de um elemento caótico. Os antigos descreviam a criação do Cosmo através de uma narrativa ou estória com viés mitológico. Isso não quer dizer que por trás desta narrativa não tenha uma profunda reflexão filosófica, como no caso do *Timeu*, ou teológica, como no *Gênesis*. A estória era uma maneira natural de relatar a criação e um dos critérios para se

---

<sup>702</sup> TERTULIANO. *Prescripciones contra todas las herejías*, VII.9. (Tradução nossa)

verificar sua veracidade era a plausibilidade dramática, não a cientificidade que o pensamento moderno espera.<sup>703</sup>

A doutrina da *creatio ex nihilo*, desenvolvida e sistematizada pelos padres da Igreja e por Agostinho, apesar de não estar claramente exposta na Bíblia, não necessariamente está em desacordo com esta. Os autores do primeiro capítulo do *Gênesis* queriam destacar a onipotência divina perante as trevas, diante das outras mitologias onde o deus ordenava o caos em meio a uma grande luta. A doutrina da criação a partir do nada vai na mesma direção, pois foi desenvolvida quando a existência de um substrato anterior à criação começou a significar, principalmente no gnosticismo, uma limitação à onipotência de Deus. Quer-se afirmar o poder, a bondade e a liberdade de Deus em relação ao Cosmo. Poderíamos concluir que, apesar de não ser bíblica do ponto de vista literal, a doutrina da *creatio ex-nihilo*, é bíblica no sentido de estar de acordo com a teologia e os objetivos da teologia da sagrada escritura. Assim como o primeiro capítulo do *Gênesis*, uma forma de afirmar a onipotência de Deus no contexto em que foi elaborada.<sup>704</sup>

Segundo Cornford<sup>705</sup>, no *Timeu*, através da ação do Demiurgo, se afirma que este mundo visível reflete a ação de uma inteligência divina visando o que é bom. A alma humana é criada a partir dos mesmos elementos que foram utilizados para criar o mundo que, mesmo sendo *μίμησις*, é racional e ordenado, participa de alguma forma do número. A racionalidade está no princípio do Cosmo e na alma humana que conhece este mundo. O homem pode conhecer o mundo pela semelhança de sua alma com este. Para Agostinho, o mundo é criado por Deus tendo por base as formas que estão no Verbo. Ele é o arquétipo de todas as coisas que existem. Em sua teologia trinitária Deus Pai é origem do “ser”, o Verbo do “formar” no sentido de ser arquétipo de tudo e o Espírito Santo da “ordem.” do Universo.

O Verbo, medida sem medida, determina a medida para todas as coisas. Por isso, é origem da racionalidade do mundo. Por outro lado, o homem, de acordo com a teoria da iluminação no conhecimento humano, só tem acesso à verdade sobre as coisas porque, de alguma forma, é iluminado pelo verbo em seu interior, em sua inteligência. Aquele que é origem da racionalidade de tudo é também origem, no processo de conhecimento humano, de todo conhecimento verdadeiro sobre o

<sup>703</sup> ANDERSON, G., *Creation ex-nihilo*, p. 57.

<sup>704</sup> *Ibid.*, 38-40.

<sup>705</sup> CORNFORD. F. M., *Plato's Cosmology*, p. 26.

mundo.<sup>706</sup> Tanto o Demiurgo quanto o Verbo são essenciais para explicar, em seus respectivos contextos, a inteligibilidade do mundo do mundo e o conhecimento verdadeiro que temos deste mundo.

Por outro lado, Agostinho não se distancia da tradição cristã e bíblica, pois toda o seu pensamento está também baseado nas interpretações do prólogo no Evangelho de João e em todo o desenvolvimento que a tradição judaica elaborou sobre a presença da Sabedoria de Deus em sua criação, um tema predominantemente bíblico. Agostinho tenta transmitir esta tradição na utilização da filosofia do *λόγος* presente em seu contexto filosófico, nos padres da Igreja anteriores e em Fílon de Alexandria.

No *Timeu* o tempo é visto como imagem da eternidade, é o elemento através do qual o Universo busca representar na correlação dos movimentos circulares ordenados, a eternidade do arquétipo. Por estes movimentos os astros mostram ao homem o número, desenvolve a matemática e, de certa forma, participa do número, pelo pensamento. Eternidade, por sua vez, é entendida não como oposta ao tempo, mas como sua fundadora, no sentido de ser em relação a este permanência na unidade e poder vital, que leva o tempo a desdobrar-se e nela manter, na medida do possível, a sua unidade.<sup>707</sup> A ordem e perfeição dos movimentos dos astros refletem a perfeição da eternidade; o tempo é como um desdobramento, em forma de ordem e harmonia, da eternidade no mundo sensível.

Agostinho assume as posições platônicas de que o tempo seria criado e que este é um vestígio da eternidade. Se distancia deste no sentido de não admitir a correlação estrita entre o tempo e o movimento dos astros. Perguntando pelo que é tempo, chega à conclusão de que este é uma extensão não de algo, mas da própria alma.<sup>708</sup> Agostinho não nega a existência do tempo como realidade física, pois as distensões do tempo na alma se dão com as mutações regulares da natureza;<sup>709</sup> porém, nos faz lembrar que não podemos ter uma reflexão filosófica séria sobre tempo sem levar em conta seu aspecto subjetivo, como ele é experimentado pelo sujeito.

---

<sup>706</sup> *De gen. ad litt.*, IV. 4.8.

<sup>707</sup> FIALHO, M. C., *Sobre o dia no Timeu*, p. 75.

<sup>708</sup> *Confissões*, XI. 26. 33.

<sup>709</sup> FITZGERALD. A., *Agostinho através dos tempos*, p. 912.

Há de se destacar que para Agostinho a alma não se move no espaço, mas se move no tempo; em relação à eternidade ela é dispersão. O lançar-se da alma em diversas direções, passado, presente e futuro trás para a alma consequências morais e existências; ela corre o risco de se dissipar em sua identidade moral nas vicissitudes do tempo. Os diversos eventos temporais pelos quais a alma passa no decorrer de sua história podem deixar nela profundas marcas, provocando verdadeiras mudanças em seu modo de ser e ver as coisas. Abre-se um caminho para uma análise existencial da historicidade humana. A alma na temporalidade é mutável.<sup>710</sup>

Pode-se dizer, de certa forma, que a correlação entre eternidade e tempo no *Timeu* é assumida e subjetivada por Agostinho, no sentido de que há, no interior do homem uma dispersão e distensão que imita e busca, na vida concreta, a eternidade. Esta tensão entre as coisas que passam, nas vicissitudes da vida, e aquilo que o homem busca e quer que seja eterno em seu amor, forma todo o drama de sua existência.

Além de dar luzes sobre o aspecto subjetivo do fenômeno da temporalidade, Agostinho, quando fala sobre o tempo e a eternidade em relação à criação como um todo, chega a algumas conclusões que merecem destaque. Ao se falar de criação, geralmente as pessoas e grande parte dos filósofos e cientistas acadêmicos pensam que, do ponto de vista científico, equivaleria ao *Big Bang* ou algum evento astronômico pontual e parecido a este, onde as coisas, de repente, começaram a sair do nada por uma ação pontual de Deus.<sup>711</sup>

Mas, para Agostinho, há uma espécie de método de perspectiva para abordar a questão do tempo e da eternidade. Desde a perspectiva da eternidade, é agora eterno o que, para nós, é passado, presente e futuro, de modo que Deus em sua eternidade estaria, ao mesmo tempo, em todos os tempos<sup>712</sup>. A criação e ação de Deus, do ponto de vista da eternidade, se dá agora, é *ab eterno*, e não é nem pode ser pontual. Desde a perspectiva da eternidade a criação está sendo agora. Deus tira o ser do nada e sustenta sua existência contingente no agora; se ele deixar de criar agora, tudo no agora cairia no nada. A exigência de uma pontualidade da ação divina é algo exigido desde a perspectiva da temporalidade.

<sup>710</sup> *De gen. ad litt.*, VIII. 22. 43.

<sup>711</sup> ANDERSON, G., *Creation ex-nihilo*, p. 38.

<sup>712</sup> GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 174.

Do ponto de vista filosófico a doutrina sobre a criação quer responder à seguinte pergunta: “por que existe afinal o ente e não antes o nada?”<sup>713</sup> Se há algo agora, algo está sendo criado *ex-nihilo* agora. A partir do momento que algo há, algo está sendo criado no momento em que este algo é, não importando, do ponto de vista da temporalidade, quando e onde este algo seja. Para Agostinho, se Deus deixasse de criar agora, tudo agora cairia no nada.

Para Tomás de Aquino, seguindo de perto as argumentações de Agostinho, a afirmação de que o mundo teve um começo é um artigo de fé não demonstrável pela razão. Citando Avicena, demonstra que este afirmava ao mesmo tempo a *creatio ex-nihilo* e a eternidade, no sentido de duração, do mundo. Afirmava ao mesmo tempo a criação e a eternidade do mundo. Criação não é uma mutação sucessiva, mas dar origem ao ser, a partir do nada, desde a eternidade atemporal. A eternidade do mundo no sentido de duração não seria, rigorosamente falando, um argumento contra a doutrina da criação.<sup>714</sup>

Do ponto de vista filosófico, é possível dialogar com as teorias vigentes, como o *Big Bang*, o evolucionismo de Darwin. Assim como Agostinho, desde sua fé, dialogou com o helenismo utilizando de sua linguagem e filosofia, atualizando para aquela época aquilo que recebera como tradição. Atualmente é possível elaborar um diálogo parecido com as ciências e filosofia da atualidade. O tema da criação mereceria tal empreitada. Poderíamos perguntar com Tertuliano: o que há de comum entre a Atenas e a Jerusalém atuais?

---

<sup>713</sup> HEIDEGGER, M., *Que é a metafísica*, p. 242.

<sup>714</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Parte I. Q. 46. 2.

## 6

### Referências bibliográficas.

#### 6.1

#### Textos antigos, Traduções e Comentários.

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus. 1995. 726p

\_\_\_\_\_. **Comentário ao Gênesis**. Comentário Literal ao Gênesis, Sobre o Gênesis contra os maniqueus, Comentário literal ao Gênesis inacabado. Coleção Patrística 21. São Paulo: Paulus. 2005. 659p.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. 2 ed. Coleção Patrística 10. São Paulo: Paulus. 1997. 450p.

AGUSTIN. **Obras completas de san Agustin XL**. Escritos vários II. Edición bilingue. Madrid: BAC. 1995. 1004p

\_\_\_\_\_. **Obras completas de san Agustin XV**. Tratados escriturários. Edición bilingue. Madrid: BAC. 1957. 1271p.

\_\_\_\_\_. **Obras completas de san Agustin XXIX**. Escritos bíblicos V. Edición Bilingue. Madrid: BAC. 1992.

ARISTOTELES. **Física**. Traducción y notas: Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos. 1995. 506p.

ARISTOTLE. **Physics**. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1936. XII – 750p.

AUGUSTINE. **On Genesis, Two books on genesis against the manichees and On the literal intrepretation of genesis an unfinished book**. Translated by Roland J Teske, S.J. Washington: The Catholic University of America Press. 1991. 198p.

BÍBLIA. Grego. **Septuaginta**. Editio altera. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2006. Impreso na Gráfica da Bíblia, Brasil. 2015. 941p.

\_\_\_\_\_. Grego. **Novum Testamentum Graece**. 27 ed. Nestle -Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2001. 812p.

\_\_\_\_\_. Hebraico. **Bíblia hebraica Stuttgartensia**. 5 ed. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2007. 1574p

\_\_\_\_\_. Hebraico-Português. **Antigo Testamento Interlinear**. Pentateuco. v I. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2012. 979p.

\_\_\_\_\_ Latim. **Bíblia Sacra Vulgata**. 5 ed. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2007. 1980p.

\_\_\_\_\_ Português. **Bíblia de Jerusalém**. 1 ed. 13 reimpressão. São Paulo: Paulus. 2019. 2206p.

\_\_\_\_\_ Português. **Bíblia do Peregrino**. 3 ed. Luís Alonso Schokel. São Paulo: Paulus. 2011. 3056p.

\_\_\_\_\_ Português. **Bíblia Sagrada**. 10 ed. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília: Edições CNBB. 2010. 1563p.

BURNET, Jhon. **Platonis Opera**, Tomus V. Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones. Oxford: A Clarendon Press Publication. 1922. 610p.

BURNET, John. (Ed) **Platonis Opera**. Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias. Tomus IV. Tetralogia VIII. Oxford: A Clarendon Press Publication. 1922. 560p.

CALCIDIO. **Commentario al Timeu di Platone**. Testo latino a fronte. A cura di Claudio Moreschini. Milano: Bompiano. 2003. 808p.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Exortação aos gregos**. Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: Realizações Editora. 2013. 223p.

ESCHILO, SOFOCLE, EURIPEDE. **Tutte le tragedie**. Testi greci a fronte. A cura di Angelo Tonelli. Milano: Bompiano. 2013. 3084p.

ESIODO. **Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii**. Testo greco a fronte. A cura di cesare Cassanmagno. Milano: Bompiani. 2009. 1057p.

FILONE DI ALESSANDRIA. **Tittu i tratati del Commentario Allegorico alla Bibbia**. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani. 2005. 2106p.

HERMAS. **Le Pasteur**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Robert July. Paris: Les Éditions du Cerf. 1958. 405p.

HIPOCRATES. **Tratados Hipocráticos V**. Epidemias. Traducción, introducciones y notas de Alicia Esteban, Elsa García Novo y Beatriz Cabellos. Madrid: Gredos. 1989. 358p.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus. 1995. 624p.

JUNIOR, José Carlos Baracat. *Plotino*. **Eneadas I, II e III. Porfírio, Vida de Plotino**. Campinas, 2006. 700p. Monografia (tese de Doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias e Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus. 1995. 328p.

PLATÃO. **Leis e Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará. 1980. 445.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, Edições Loyola. 2013. 143p.

\_\_\_\_\_. **República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001. 511p.

\_\_\_\_\_. **Timeu- Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2011. 264p.

PLATON. **Obras completas**. Madrid: Aguilar. 1974. 1715p.

\_\_\_\_\_. **Timée Critias**. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. 5 ed. Paris: Flammarion. 2001. 450p.

PLATON. **Phédon**. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les belles lettres. 1926. XXXVII – 206p.

PARMENIDES. **A text with Translation, Commentary, and Critical Essays by Leonardo Taran**. New Jersey: Princeton University Press. 1965. XV – 314p.

PHILO OF ALEXANDRIA. **On the creation of the Cosmo according to Moses**. Introduction, translation and commentary by David T Runia. v I. Leiden: Brill. 2001. 462p

PLOTINUS. **Enneads III 1-9**. with an english translation by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press. 1980. 432p.

PLUTARCO. **Tutti i Moralia**. Texto greco a fronte. Milano: Bompiani. 2017. 3264p.

SENOFONTE. **Memorabili**. Testo greco a fronte. A cura di Fiorenza Belivacqua. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese. 2010. 683p.

TACIANO, O SÍRIO. **Discurso contra os gregos**. Separata de: PADRES APOLOGISTAS. Carta a Diogneto, Aristides de Atenas, Taciano o Sírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e Hermias o filósofo. São Paulo: Paulus. 1995. 320p.

TALON, Philippe. **The standard Babylonian creation myth**. Introduction, cuneiform text, transliteration and sign with a translation and glossary in french. Helsinki: The neo-assyrian text corpus project. 2005. XIX-138 p.

TATIAN. **Oratio ad graecos and fragments**. Edited and Translated by Molly Whittaker. Oxford: Clarendon Press. 1982. XXV- 92 p.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. **A Autólico**. Separata de: PADRES APOLOGISTAS. Carta a Diogneto, Aristides de Atenas, Taciano o Sírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e Hermias o filósofo. São Paulo: Paulus. 1995. 320p.

TERTULIANO. **Prescripciones contra las herejías**. Edición Bilingüe. Introducción, traducción y notas de Salvador Vicastillo. Madrid: Ciudad Nueva. 2001. 329p.

THEOPHILUS OF ANTIOCH. **Ad Autolycus**. Text ant translation by Robert M. Grant. Oxford: Clarendon Press. 1970. 153p.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Parte I. Questões 44-119. v II. São Paulo: Loyola. 2002. 894p.

## 6.2

### Dicionários e Léxicos.

BERARDINO, Angelo Di. **Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane**. A-E. 2 ed. Genova; Milano: Marietti. 1898 columnas.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1997. 937p.

CASTIGLIONI, Luigi. **Vocabolario della lingua latina**. Latino – Italino. 4 ed. Torino: Loescher. 2014. 2272p.

CHANTRAINE. Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Histoire des mots. Tome I. Paris: Éditions Klincksieck. 1968. 1368p.

DENZINGER, Henrici. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola. 2007. 1467p.

ERNOUT, Aldred. **Dictionnaire étymologique dela langue latine**. Histoire des mots. 4 ed. Paris: Klincksieck. 2001. 844p.

FITZGERALD, Allan D, (org) **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus. 2019. 999p.

LACOSTE, Jean – Yves. **Dicionário crítico de teologia**. 2 ed. São Paulo: Paulinas; Loyola. 2014. 1967p.

MONTANARI, Franco. **Vocabolario dela lingua greca**. Greco – Italiano. 3 ed. Torino: Loescher. 2013. 2720p.

SCHAFER, Christian. (Org). **Léxico de Platão**. São Paulo: Loyola. 2012. 395p.

SCHOKEL, Luís Alonso. **Dizionario di ebraico biblico**. Milano: Edizioni San Paolo. 2013. 1062p.

VAAN, Michiel de. **Etymological dictionary of latin and the other italic languages**. Boston: Brill. 2008. 825p.

### 6.3. Obras críticas.

ANDERSON, Gary A.; BOCHMUEDL, Markus. (Eds) **Creation ex nihilo**. Origins, development, contemporary challenges. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 2018. 421p.

BEIERWALTES, Werner. **Agostino e il Neoplatonismo cristiano**. Milano: Vita e Pensiero. 1995. 258p.

BRAGUE, Rémi. **O tempo em Platão e Aristóteles**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola. 2006. 197p.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. v I. Petrópolis: Vozes. 1986. p 198. 356p.

BRISSON, Luc. **Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon**. 3 ed. Sankt Augustin: Academia Verlag. 613p.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Uma biografia. Rio de Janeiro – São Paulo: Record. 2005. 669p.

BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento e Artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus. 2018. 1783p

\_\_\_\_\_. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Antigo Testamento. São Paulo: Paulus. 2018. 1257p.

BRUEGGMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus. 2014. 991p.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do novo testamento**. Tradução de Ison Kayser. Santo André: Academia Cristã. 2008. 928p.

CASSUTO, U. **The Documentary hypotesis and the composition of the Pentateuch**. Ollioes: Varda Books. 2005. p. 6. 117p.

CHARLESWORTH, James H. (Ed) **John and Qumran**. London: Geoffrey Chapman. 1972. 211p.

CHERNISS, Harold. **Aristotle's criticism of Plato and the Academy**. v I. Baltimore: The Johns Hopkins Press. 1944. XXVI – 610p

CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's cosmology**. The timaeus of Plato. Cambridge: Hachett Publishing Company. 1935. Reprinted 1997. 376p.

DILLON, John. **I medioplatonici**. Uno studio sul platonismo. (80 a.C. – 220 d.C). A cura di Emanuelle Vimercati. Milano: Vita e Pensiero. 2010. 575p.

DODARO, Robert; BONNER, Gerald. (Ed) **Augustine and his critics**. London, New York: Routledge. 2000. 271p.

DODD, Charles Harold. **L'interpretazione del quarto vangelo**. Brescia: Paideia Editrice. 1974. 582p.

DROLET, Gilles. **Comprender o Antigo Testamento**. Um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus. 2008. 527p.

EGGERS LAN, Conrado. **Las nociones de tiempo y eternidade de Homero a Platon**. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1984. 222p.

FRANCO, Irley. **O sopro do amor**. Um comentário ao discurso de Fedro no *Banquete* de Platão. Rio de Janeiro: Palimpsesto Editora. 2006. 220p.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Platone**. Milano: Bompiani. 2004. 1489p.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus. 2007. 542p.

GRESCHAT, Katarina; MAY, Gerhard. **Marcion and his impact on Church history**. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2002. 333.

GROTE, George. **Plato and the other companion**. v IV. London: John Murray. 1888. 499p.

GUITTON, Jean. **Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin**. Paris: Boivin et Cia Éditeurs. 1933. 397p.

HAHN, Scott; MITCH, Curtis. **O livro do Gênesis**. Cadernos de estudo bíblico. Campinas: CEDET. 2015. 185p.

HEBRAICO.TOP. Provedor oficial de educação. Ministério da Educação de Israel e Ministério das relações Exteriores de Israel. Disponível em: <<http://www.hebraico.top>> Acesso em: 11 out. 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 2005. 500p.

HOENIG, Christina. **Plato's Timaeus and the latin tradition**. Cambridge: University Press. 2018. 346p.

HUTIN, Serge. **Lo gnosticismo**. Culti, riti, misteri. Roma: Edizioni Mediterranee. 2007. 199p.

KING, Leonard Willian. **The Seven Tablets of creation**. London: Luzac and Co. 1902. CXXIII – 139p.

KUMMEL, Werner Georg. **Introdução ao novo testamento**. 17 ed. São Paulo: Paulinas. 1982. 797p.

LAMADRID, González; [et al.]; CARO, J.M. Sánchez. **Introdução ao estudo da Bíblia**. v. 3b. História, narrativa, apocalíptica. 2 ed. São Paulo: Ave Maria. 2004. 479p.

LAMBERT, W. G. **Babylonian creation myths**. Enuma Elish. Indiana: Eisenbrauns. 2013. 640p.

MACHO, Alejandro Diez. (Dir) **Apócrifos del Antiguo Testamento**. I. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1984. 414p.

MARROU, Henri Irénée. **Décadence romaine ou antiquité tardive? III – IV siècle**. Paris: Éditions du Seuil. 1977. 179p.

MAY, Gerhard. **Creatio ex nihilo**. The doctrine of creation out of nothing in Early christian thought. London: T&T Clark International. 2004. 214p.

MENN, Stephe Philip. **Plato on God as Nus**. Journal od the history of Philosophy Monograph Series. Carbondale and Edwwardsville: Southern Illinois university Press. 1995. Epub.

MOHR, Richard D; SATTLER. (Ed) Bárbara. **One book the whole universe. Plato's Timaeus today**. Zurich: Parmenides Publishing. 2010. 406p.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **Manual de literatura cristã antiga grega e latina**. Aparecida: Editora Santuário. 2005. 718p.

MORIONES, Francisco. **Teologia de San Agustin**. Madrid: BAC. 2011. 744p.

O'BRIEN, Carl Séan. **The Demiurge in Ancient Thought**. Secondary Gods and Divine Mediators. Cambridge: Cambridge University Press. 2015. 333p.

ORBE, Antonio. **La teologia dei sécoli II e III**. Il Confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. v. I. Temi Veterotestamentari. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1995. 600p.

PEINADO, Federico Lara; CORDERO, M.G. **Poema babilónico de la creación**. Madrid: Editora Nacional. 1981. 152p.

PELIKAN, Jaroslav. **Christianity and classical culture**. The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism. New Haven; London: Yale University Press. 1993. 368p.

\_\_\_\_\_ **The metamorphosis of natural theology in christianity and classical.** New Haven and London: Yale University Press. 1993. XVI-368p.

\_\_\_\_\_ **What has Athens to do with Jerusalem?** Timaeus and Genesis in Counterpoint. Michingan: The University of Michingan Press. 1997. 139p.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles.** São Paulo: Loyola. 2001. 381p.

QUASTEN, Johannes. **Patrologia.** v I. Fino al concilio di Nicea. Bologna: Marietti. 1980. 720p.

REINARES, Tirso Alesanco. **Filosofia de San Agustín.** Síntesis de su pensamiento. Madrid: Augustinus. 2004. 511p.

RIES, Julien. **Manicheismo, un tentativo di religione universale.** Opera Omnia 9/2. Gnosi e manicheismo. Milano: Jaca Book. 2011. XVIII-301p.

RUNIA, D. T. **Philo in early christian literature.** A survey. Minneapolis: Assen Fortress Press. 1993. 418p.

\_\_\_\_\_ **Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato.** Leiden: Brill. 1986. 617p.

\_\_\_\_\_ **Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmo according to Moses.** Introduction, translation and commentary. v 1. Brill: Leiden; Boston; Koln. 2001. 444p.

SCHNEIDER, Theodor. (Org) **Manual de dogmática.** V I. Prologômenos, Doutrina sobre Deus, Doutrina da Criação, Cristologia, Pneumatologia. 4 ed. Petrópolis: Vozes. 2012. 558p.

SIMONETTI, Manlio. **Studi sulla cristologia del II e III secolo.** Roma: Institutum Patristicum Augustinianum. 1993. 352p.

SIVIERI, Athos; VIVIAN, Primo. Mýthos. **Grammatica greca.** Firenze: Loescher editore. 2010. 406p.

SMITH, George. **The chaldean account of Genesis.** New York: Scribner, Armstrog. 1876. 319p.

TAYLOR, Alfred Edward. **A commentary Timaeus on Plato's.** Oxford: Clarendon Press. 1928. 700p.

\_\_\_\_\_ **Platone. L'uomo e l'opera.** Traduzione de Mario Corsi. Firenze: La Nuova Italia Editrice. 1968. 878p.

TORCHIA, N. Joseph. **Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine.** The Anti-manichaeon polimec and Beyond. New York: Peter Lang. 1999. 279p.

VAUGHT, Carl G. **Access to God in Augustine's Confessions**. Books X-XIII. Albany: State University of a New York Press. 2005. 294p.

VOGEL, Cornelia de. **Platonismo e cristianesimo**. Antagonismo o comuni fundamenti? Milano: Vita e Pensiero. 1993. 171p.

WELLHAUSEN, Julius. **Prolegomena to the history of Israel**. Cambridge: Cambridge University Press. 2014. 498p.

## 6.4

### Artigos.

CIHOLAS, Paul. Plato: The Attic Moses? Some patristic reactions to platonic philosophy. The Johns Hopkins University Press. **The Classical Word**, v. 72. n. 4. dec. 1978 – jan. 1979. pp. 217-225.

CILLERUELO, P. Lope. San Agustín y la Biblia. Introducción General de los Tratados escriturários de San Agustín. Separata de: **Obras de San Agustín V XV**. Madrid: BAC. 1957. p 3- 52.

FIALHO, Maria do Céu. Sobre o dia no Timeu. **Humanitas**. Vol. XLI – XLII. 1989-1990. pp. 65 – 76.

HOFFMANN, Philippe. Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre e saint Paul. **Revue d'études augustinienes et patristiques**, 63. (2017). 31-79.

JOHNSTON, Angus. El tiempo como un salmo en san Agustín. **Augustinus**, Madrid, v. XL, n. 156-159. Enero-diciembre. 1995. pp. 139-144.

KEIZER, Heleen M. Eternity revisited. A study of the greek word αἰών. **Philosophia Reformata** 65 (2000). pp. 53–71.

OWEN, G.E.L. Plato and Parmenides on the timeless Present. **Monist**, 50 (3), 1966. p. 317-340.

PUENTE, Fernando Rey. Resenha crítica. Brague, Remi. O tempo em Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola. 2006. 206p. **Hypnos**. Ano 12/n. 18. 1 sem 2007. São Paulo. pp. 98-101.

SATTLER, Bárbara. A Likely account of Necessity: Plato's receptacle as a physical and metaphysical foundation for space. **Journal of the History of Philosophy**. v. 50. n. 2. April 2012. p. 159-195.

LAROCK, Eric. Tiempo, mente e identidad personal segun Agustín. **Augustinus**, Madrid, v. XLVI, n. 182-183. Julio-diciembre. 2001. pp. 251 – 270.

TARAN, Leonardo. The creation Myth in Plato's Timaeus. In: **Collected Papers 1962 – 1999**. Leiden: Brill. 2001. pp. 303-341.

TORNAU, Chistian. Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian Theme in Confessions 12–13. In: MANN, William E. **Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography**. Oxford, New York. Oxford University Press. p 181-218.

ZAMUDIO. Rafael Jiménez. Tecnicas de traducción em las antiguas versiones latinas de la Bíblia. **Cuadernos de Filosofia Clássica y estudos latinos**. v. 29. n. 1. p. 75-115. 2009.