



DOUGLAS RESENDE DA SILVA

**PRINCÍPIO E MATÉRIA INFORME NOS LIVROS XI e XII
DAS *CONFISSÕES***

**LAVRAS-MG
2023**

DOUGLAS RESENDE DA SILVA

PRINCÍPIO E MATÉRIA INFORME NOS LIVROS XI e XII DAS *CONFISSÕES*

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

Profa. Dra. Meline Costa Sousa
Orientadora

**LAVRAS-MG
2023**

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Silva, Douglas Resende da.

Princípio e matéria informe nos livros XI e XII das *Confissões* /
Douglas Resende da Silva. - 2023.
75 p.

Orientador(a): Meline Costa Sousa.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Lavras, 2023.

Bibliografia.

1. Agostinho de Hipona. 2. Princípio - Criação. 3. Matéria
informe. I. Sousa, Meline Costa. II. Título.

DOUGLAS RESENDE DA SILVA

**PRINCÍPIO E MATÉRIA INFORME NOS LIVROS XI e XII DAS *CONFISSÕES*
PRINCIPLE AND FORMLESS MATTER IN *CONFESSIONS XI AND XII***

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 24 de novembro de 2023.

Dr^a. Meline Costa Sousa UFLA

Dr. Arthur Klik de Lima UFLA

Dr. Lúcio Souza Lobo UFPR

Profa. Dra. Meline Costa Sousa
Orientadora

**LAVRAS – MG
2023**

Para Deus, meus pais e tia Ná, que fazem parte do meu viver.

AGRADECIMENTOS

A DEUS pela vida e por dar vida aos sonhos do meu coração.

À minha mãe Altiva, que depois de partir, continua viva de muitas formas aqui e vai para sempre estar em mim. Aprendi que a maior homenagem que posso fazer a ela que partiu é viver como ela queria que eu vivesse: intensamente, com toda minha fé, amor, sonhos, força e vida.

Ao meu pai Edmundo, com quem aprendi desde cedo sobre o valor do trabalho duro e a importância de cada tijolo na construção da vida.

À minha irmã Fabiana, por todo amor e cuidado.

As minhas sobrinhas Bianca, Lara, Ayla e ao meu sobrinho Henry que multiplicaram minha alegria e por todo carinho.

“As crianças” – meus filhotes de quatro patas, “de três patas” e pelos –, aos que não estão do meu lado e os que estão. Longe ou perto, sempre vão estar em meu coração. A distância do espaço e do tempo é nada perto do que o coração pode sentir, tocar...

À professora Meline Costa Sousa pela cuidadosa tarefa de orientação; por todo o empenho e paciência ao longo da realização deste trabalho, pelas leituras, revisões, traduções, discussões, pelas conversas e pelo incentivo.

Ao professor Arthur Klik de Lima pela arguição na banca de qualificação e de defesa, que permitiu pensar mais nas questões desta pesquisa.

Ao professor Lúcio Souza Lobo por ter aceitado o convite para participar da banca de avaliação desta dissertação; pela leitura atenciosa deste texto, bem como pela arguição na qualificação e na defesa desta pesquisa e pelas sugestões que abriram um novo horizonte para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao professor Luiz Marcos da Silva Filho, que atualmente leciona na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC, meu ex orientador da época da graduação na UFLA, pela orientação ao longo daquele tempo e pelos ensinamentos e aprendizados que ainda hoje ressoam em mim; por me inspirar através de suas aulas, grupo de estudos e amizade ao longo dessa minha trajetória.

Ao professor Luiz Roberto Takayama, mestre de todas as horas, pelas aulas sempre inspiradoras de Filosofia, Estética, Filosofia da Arte, Filosofia & Arte; pelas conversas e pelas dicas valiosas para este trabalho.

À professora Léa Silveira pelas aulas inspiradoras. Nunca me esquecerei dos brilhantes textos e obras do filósofo Alexandre Koyré que trabalhou com a gente, os alunos da primeira turma do curso de Filosofia da UFLA lá em 2010, no primeiro período da graduação: “Galileu e

Platão”; “Galileu e a revolução científica da modernidade”, ambos em *Estudos de história do pensamento científico*. Além de obra do Koyré e que acho extraordinária “*Do mundo fechado ao universo infinito*”. Lembro com saudade daquela época e trajetória de leituras de textos que percorremos na disciplina de Introdução à filosofia.

Ao professor João Geraldo Martins da Cunha por suas aulas e sua arte de transmitir conhecimento, ensinar... Seus esquemas no quadro de giz clareavam os textos. Agradeço por me apresentar os diálogos platônicos na graduação, cujas leituras e diálogo ajudaram a lapidar o meu espírito investigativo e senso crítico, através do estudo da dialética platônica e da argumentação filosófica.

Ao professor Renato dos Santos Belo pelas aulas e abertura ao diálogo filosófico.

À professora e psicanalista Magali Milene Silva pelo seu olhar profundo, que traz à superfície existência; por me ajudar a me reencontrar em “dias sem horizonte à vista” e com silêncio e palavras dar voz ao meu interior, à minha essência.

À professora Helena Maria Ferreira pelas aulas de “Comunicação e Expressão” no primeiro período da graduação que tanto me ajudaram a aprimorar a leitura e a escrita. Sou muito grato por ter encontrado uma professora como você.

Ao professor Conrado Pires de Castro pelos ensinamentos de Sociologia no primeiro período da graduação que me permitiram ter um olhar singular sobre a realidade da sociedade e sobre os problemas sociais.

A todos os professores do Departamento de Ciência Humanas, bem como de outros departamentos que de alguma forma me ajudaram a chegar até aqui.

À Mariana, secretária do Departamento de Ciências Humanas da UFLA por toda atenção.

A todos os funcionários da Universidade Federal de Lavras agradeço.

À tia Ná (Dinorá) por todo amor e cuidado comigo, sem os quais dar continuidade a este trabalho, talvez não fosse possível. Obrigado por me ajudar quando eu mais precisei. Te Amo!

À tia Maria (e minha madrinha) por todos os cafés, mudas de plantas e conversas aos finais de tarde e pelas palavras amigas. Obrigado por todo aconchego.

À minha avó Manoela, (a vó Nelica) que com sua serenidade sempre me fez seguir em frente. Aprendi com sua vivência que uma grande força também vem da serenidade e do silêncio.

À Tia Elza pelo incentivo aos sonhos, pelas canções de fé que cantava para mim na minha infância e pelo tempo que me deixou morar em sua casa.

À Tina, pelo incentivo aos sonhos.

Ao André Salatiel, amigo de longa data, por ser este amigo especial, sempre presente; por todo apoio e incentivo; por ser luz no caminho da vida e pela interlocução dos textos de Agostinho,

e da filosofia em geral. Obrigado pelos gestos, silêncio e palavras... Obrigado por essa amizade rara que com o tempo se torna ainda mais sólida.

À Dylane Andrade, à Dy, que depois de muito tempo que nos conhecemos e distância pelas circunstâncias da vida, ficamos mais próximos nos últimos anos. Uma grande amiga, e que às vezes, sem eu precisar dizer uma palavra, já entende, sente... Agradeço a Deus, à vida pelo nosso encontro (raro) nessa vida. Obrigado por escutar até o meu silêncio.

À Gi (Gislayne Valente) pelo nosso encontro em 2021. Nunca vou me esquecer daquele dia que me disse “Não desista. A sua fé Deus vai honrar”. Hoje vejo que em meio a todo caos que vivi, Deus honrou a minha fé e me fez vencer.

À Priscila Bergamin, pelas conversas, pelas palavras de fé e de incentivo lá em 2021. Nunca vou me esquecer do que me disse naquela época em um dia: “Você é só (puro) coração e um menino cheio de fé”. Suas palavras me ajudaram a me reencontrar, abraçar a minha essência e os meus sonhos outra vez, naqueles dias difíceis.

À Lu (Luciana Andrade) pela mensagem que me escreveu no ano de 2021, luz para o meu caminho e para a minha trajetória até aqui. Obrigado por suas palavras, por sua voz e por suas músicas que me fizeram e me fazem acreditar que é possível, inspiraram e inspiram meus sonhos. Obrigado por você existir!

À Marcela Mattos pela conversa e pela troca que tivemos no ano de 2021 em BH, inspiração e força para que eu pudesse acreditar mais em mim, na minha essência, nos meus talentos e nos meus sonhos. Obrigado por lapidar (cuidar, mostrar) não só a beleza física das pessoas, mas a interior também!

À amiga Ana Clara (a Apenas), pelo nosso reencontro em 2021 que aconteceu por causa do seu primeiro violão (que hoje está comigo) e da canção “Profundidade” que me deu um insight para abraçar a minha essência e a minha vocação para a escrita.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFLA.

À Fundação de Amparo À Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, por me conceder uma bolsa de estudos para o primeiro ano do mestrado.

À Universidade Federal de Lavras que me permitiu cursar o mestrado e realizar o período de estágio docência nessa instituição.

“Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram.

(Que eu ouça e entenda como no princípio fizeste o céu e a terra.)”

(AGOSTINHO, *Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 305)

“(...) haec terra erat invisibilis et incomposita.

(...) esta terra era invisível e desordenada.”

(AGOSTINHO, *Conf.* XII, iii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334)

RESUMO

Esta dissertação investiga os conceitos de princípio e matéria a partir de uma análise da interpretação de Agostinho do primeiro e do segundo versículos do livro do *Gênesis* desenvolvida nos livros XI e XII das *Confissões*. No livro XI, Agostinho investiga o conceito de *principium*, o qual se encontra atrelado ao conceito de criação no *Gênesis* e também investiga o significado das palavras “céu e terra” presentes na passagem: “*Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti [Deus] caelum et terram.* (Que eu ouça e entenda como no princípio fizeste [Deus] o céu e a terra)” (*Conf.* XI, iii, 5). Será feita uma leitura que, inicialmente, parte de uma investigação das palavras “céu e terra”, isto é, das criaturas, do mundo, dos efeitos para a causa, em uma perspectiva de conhecimento ascendente. Em seguida, investiga o modo como “no princípio Deus fez o céu e a terra”. E, por último, aborda uma reflexão sobre o conceito de “Princípio” em que “Deus fez o céu e a terra”. Ainda no livro XI, Agostinho investiga a natureza do tempo, questão que surge através da tentativa agostiniana de responder e refutar à questão feita a ele pelo cético: “*Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?* (Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?” (*Conf.* XI, x, 12). Ao longo do livro XI a interpretação agostiniana do primeiro versículo do *Gênesis* é feita por meio da contraposição e relação entre Criador e criatura, eternidade e tempo. No livro XII, Agostinho investiga o conceito de matéria, especificamente de matéria informe (*informis materies*), que ele elabora através de uma leitura da exposição do segundo versículo do *Gênesis* “(...) *haec terra erat invisibilis et incomposita (...)* ((...) esta terra era invisível e desordenada (...))” (*Conf.* XII, iii, 3). Para pensar sobre a natureza da matéria, Agostinho introduz o conceito de *creatio ex-nihilo* (criação do nada). Neste sentido, qual seria a origem da matéria que Deus criou o mundo? De Deus ou do nada? O que é a matéria, afinal? O que é o nada? No horizonte de investigação destes conceitos, questões e problemas filosóficos, esta dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo investiga o método expositivo das *Confissões*, especificamente, suas implicações para os livros XI e XII. O segundo capítulo investiga o conceito de princípio, no qual Deus fez o céu e a terra, o conceito de criação, bem como o que é o tempo. O terceiro capítulo investiga o conceito de matéria, bem como sua origem: a *creatio ex-nihilo* (criação do nada).

Palavras-chave: criação; matéria informe; metafísica; nada; princípio; tempo.

ABSTRACT

This dissertation investigates the concepts of principle and matter based on an analysis of Augustine's interpretation of the first and second verses of the *Book of Genesis* developed in books XI and XII of the *Confessions*. In Book XI, Augustine investigates the concept of *principium*, which is linked to the concept of creation in *Genesis*, and also investigates the meaning of the words "heaven and earth" in the passage: "*Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti [Deus] caelum et terram.* (May I hear and understand how in the beginning you [God] made heaven and earth)" (*Conf.* XI, iii, 5). A reading will be made which initially starts from an investigation of the words "heaven and earth", that is, of creatures, of the world, from the effects to the cause, in a perspective of ascending knowledge. It then investigates how "in the beginning God made heaven and earth". And finally, he addresses a reflection on the concept of "Principle" in which "God made heaven and earth". Still in book XI, Augustine investigates the nature of time, a question that arises through the Augustinian attempt to answer and refute the question posed to him by the skeptic: "*Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?* (What did God do before he created heaven and earth?)" (*Conf.* XI, x, 12). Throughout Book XI, the Augustinian interpretation of the first verse of *Genesis* is made through the contrast and relationship between Creator and creature, eternity and time. In Book XII, Augustine investigates the concept of matter, specifically formless matter (*informis materies*), which he elaborates through a reading of the exposition of the second verse of *Genesis* "(...) haec terra erat invisibilis et incomposita (...) ((...) this earth was invisible and disordered (...))" (*Conf.* XII, iii, 3). In order to think about the nature of matter, Augustine introduces the concept of *creatio ex-nihilo* (creation out of nothing). In this sense, what would be the origin of the matter that God created in the world? From God or from nothing? What is matter, anyway? What is nothingness? In order to investigate these philosophical concepts, questions and problems, this dissertation is divided into three chapters. The first chapter investigates the expository method of the *Confessions*, specifically its implications for books XI and XII. The second chapter investigates the concept of principle, in which God made heaven and earth, the concept of creation, as well as what time is. The third chapter investigates the concept of matter, as well as its origin: *creatio ex-nihilo* (creation out of nothing).

Keywords: creation; formless matter; metaphysics; nothingness; principle; time.

INDICADORES DE IMPACTO

Neste trabalho realizamos um estudo sobre uma das principais questões da filosofia, a saber: “Qual a origem (o princípio) do universo?” A teoria filosófica que estudamos para pensar essa questão foi a do filósofo Agostinho de Hipona, sobretudo os conceitos de “princípio” e de “matéria informe”. Agostinho nasceu em Tagaste em 354, região da Numídia, no norte da África, onde hoje é atual Argélia. Foi um filósofo do período da antiguidade tardia e influenciou grande parte do pensamento filosófico ocidental do período medieval da história da filosofia, bem como autores contemporâneos, como Heidegger e Hannah Arendt. Nesse sentido, as contribuições da nossa pesquisa possuem um caráter filosófico-científico, comunicativo, educacional e cultural. Pois, uma das principais questões da filosofia, bem como de outras áreas do saber como, por exemplo, a física ainda é estudada até os dias atuais. Várias respostas foram elaboradas ao longo do tempo para uma questão que talvez ainda permaneça em aberto. Portanto, nos propomos a fornecer, através da filosofia de Agostinho mais respostas a uma das principais questões tanto do pensamento filosófico quanto de outros saberes. Respostas que muitas vezes culminaram em novas perguntas. Afinal, à filosofia são próprios as indagações e os questionamentos. Por último, vale mencionar os ODS (Objetivos de Desenvolvimento Sustentável) que direta ou indiretamente este estudo reflete: 4 – Educação de qualidade.

IMPACT INDICATORS

In this work we carry out a study on one of the main questions in philosophy, namely: “What is the origin (the beginning) of the universe?” The philosophical theory that we studied to think about this issue was that of the philosopher Augustine of Hippo, especially the concepts of “principle” and “formless matter”. Augustine was born in Tagaste in 354, in the region of Numidia, in North Africa, where Algeria is today. He was a philosopher of the late antiquity who influenced much of Western philosophical thought during the medieval period of the history of philosophy, as well as contemporary authors such as Heidegger and Hannah Arendt. In this sense, the contributions of our research have philosophical-scientific, communicative, educational and cultural aspect. One of the main questions of philosophy, as well as other areas of knowledge, such as physics, is still studied to this day. Various answers have been developed over time to a question that perhaps still remains open. Therefore, we propose to provide, through Augustine's philosophy, more answers to one of the main questions of both philosophical thought and other knowledge. Answers that often culminated in new questions. After all, philosophy is characterized by inquiries and questions. Lastly, it is worth mentioning the SDGs (Sustainable Development Goals) that directly or indirectly this study reflects: 4 – Quality education.

Esclarecimentos: abreviações, citações e notas

Os textos latinos citados nesta dissertação foram consultados no site:

<http://www.augustinus.it/latino/index.htm> que traz a edição da *Patrologia Latina* (PL), editada por J. P. Migne e revisada por *Città Nuova Editrice and Nuova Biblioteca Agostiniana*. A tradução brasileira das *Confissões* (obra principal deste trabalho), 1ª Edição, utilizada para as referências em português, foi realizada por Lorenzo Mammì (professor da Universidade de São Paulo-USP), publicada pela editora Penguin Classics Companhia das Letras em 2017, com revisão de tradução de Moacyr Ayres Novaes Filho (também professor da Universidade de São Paulo). As traduções diferentes das versões citadas acima serão informadas em notas.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 15 |
| Agostinho de Hipona..... | 15 |
| Sobre o tema..... | 17 |
| Apresentação do problema e objetivos..... | 22 |
| Sobre a estrutura da dissertação..... | 23 |
| | |
| 2. Referencial teórico..... | 24 |
| | |
| 3. CAPÍTULO 1: O MÉTODO EXPOSITIVO DAS <i>CONFISSÕES</i> | 25 |
| 1.1 Estilo e narrativa..... | 26 |
| 1.2 Qual o sentido de dizer a Deus o que Ele já sabe? | 28 |
| 1.3 O sentido da narrativa na estrutura argumentativa dos livros XI-XII das <i>Confissões</i> | 29 |
| 1.4 A presença das <i>Sagradas Escrituras</i> nos livros XI-XII das <i>Confissões</i> | 30 |
| 1.5 Sobre a compreensão das <i>Sagradas Escrituras</i> | 33 |
| | |
| 4. CAPÍTULO 2: <i>PRINCIPIUM</i> E CRIAÇÃO NO LIVRO XI DAS <i>CONFISSÕES</i> | 37 |
| 2.1 “ <i>In principio</i> ”: o começo do tempo ou o princípio da criação? | 37 |
| 2.2 A criação divina..... | 39 |
| 2.3 Tempo e criação..... | 43 |
| | |
| 5. CAPÍTULO 3: MATÉRIA E CRIAÇÃO <i>EX NIHILO</i> NO LIVRO XII DAS <i>CONFISSÕES</i> | 50 |
| 3.1 Contextualização do problema da origem da matéria informe..... | 50 |
| 3.2 A matéria informe entre a forma e o nada: <i>prope nihil</i> (quase nada)..... | 55 |
| 3.3 O problema da origem da matéria informe..... | 60 |
| 3.4 O “céu do céu” e a matéria informe: criaturas entre o tempo e a eternidade | 65 |
| | |
| 6. CONCLUSÃO..... | 70 |
| | |
| REFERÊNCIAS..... | 72 |

1. INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona

Agostinho foi um filósofo nascido em novembro do ano 354 em Tagaste, cidade da Numídia, província romana no norte da África, na atual Argélia, e morreu em agosto de 430 em Hipona, cidade na qual se tornou bispo. O contexto histórico no qual Agostinho está inserido é a antiguidade tardia “em que as filosofias helenísticas do ceticismo, estoicismo e neoplatonismo dominavam a cena filosófica” (MATTEWS, 2007, p. 17). O pensamento agostiniano foi bastante influenciado por essas correntes filosóficas antigas com as quais Agostinho dialoga direta ou indiretamente em suas obras de filosofia. No livro VII, das *Confissões*, por exemplo, o próprio Agostinho reconhece a influência que teve de “(...) uns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim (...)” (*Conf.* VII, ix, 13; trad. MAMMÌ, 2017, p. 177).

Apesar do pensamento agostiniano ter recebido influência das correntes filosóficas da filosofia helenística, segundo MATTEWS (2007, p. 18), “Agostinho não é um filósofo helenístico, mas um dos grandes filósofos do cristianismo desse período. Agostinho foi professor de retórica e gramática em escolas romanas em Milão. Seu interesse pela filosofia começou após o contato com a obra de Cícero intitulada *Hortênsio*. Foi a partir da leitura desta obra que Agostinho “(...) se sentiu exortado a aderir um modo de vida filosófico” (SILVA FILHO, 2021, p. 9). Ainda, segundo Silva Filho (2021, p. 9), “a concepção de filosofia que lá Agostinho encontrou e pela qual se apaixonou guardava como principal objetivo a busca pela sabedoria e felicidade, o que exige do ser humano investigar a si mesmo com profundidade (...)”.

Neste sentido, a filosofia, para Agostinho, não é apenas um exercício de razão sobre algum conteúdo, mas também uma tarefa de compreensão de si mesmo, da própria natureza humana e uma perspectiva de busca de sabedoria e felicidade:

(...) em Santo Agostinho, bem como na filosofia antiga em geral, não se trata só de buscar o conhecimento, mas de ser o conhecimento. Afinal, a filosofia na Antiguidade não era somente uma modalidade de discurso, como para muitos pensadores modernos e contemporâneos, mas primordialmente um modo de vida ou uma arte de viver, em busca da sabedoria e da felicidade. (SILVA FILHO, 2021, p. 9)

O que afirma Silva Filho na passagem supracitada vai de encontro com o próprio pedido de Agostinho a Deus no livro XI das *Confissões*: “Que eu ouça e entenda como no princípio

fizeste o céu e a terra” (*Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306); “(...) escuta minha alma e ouve-a clamar das profundezas” (*Conf.* XI, ii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 304). Esse pedido de Agostinho a Deus traduz um desejo da alma e traduz essa busca de sabedoria e da felicidade. Este é o sentido em que Agostinho parece tecer a obra *Confissões*, tendo no horizonte tanto questões metafísicas quanto morais que envolvem a própria existência humana e a sua alma.

Agostinho, nas *Confissões*, narra a sua vida e trajetória desde o seu nascimento, passando pela infância, atravessando a juventude, conversão ao cristianismo, chegando à maturidade até o presente em que escreve, por volta de 397 d. C., ano em que começa a ser escrita as *Confissões*, até 401 d. C. Segundo Ayoub (2011, p. 73), “(...) os nove livros iniciais datam dos anos de 397 e 398 e os três últimos, de 400 ou 401. Quanto ao livro X, sua datação está longe de ser acordada (...)”.

As *Confissões* inauguram uma obra filosófica inédita e um gênero literário original e excepcional. A obra não consiste apenas em um relato autobiográfico, mas trata-se também de uma perspectiva de diálogo de Agostinho com Deus e um exercício de razão sobre os primeiros versículos do livro do *Gênesis*. Neste sentido, possui uma rica dimensão filosófica.

A obra se divide em treze livros. Dos livros I ao IX, Agostinho relata a própria vida. Neste sentido, tais livros constituem uma autobiografia e são perpassados por questões de ordem filosófico-metafísicas. Neles, encontram-se não só temas relativos à vida pessoal do autor, mas também sua trajetória intelectual até sua conversão ao cristianismo por volta de 386, em especial nos livros V, VI e VII¹. Há também uma problematização da própria condição humana em meio a este relato da trajetória de vida do autor, “(...) sua passagem² por filosofias e seitas com as quais se envolveu antes de se converter ao cristianismo, tais como o maniqueísmo, o ceticismo e o platonismo” (SILVA FILHO, 2021, p. 12), e com as quais Agostinho está direta ou indiretamente dialogando.

Assim, ao longo de toda a obra, Agostinho empreende investigações filosóficas sobre questões metafísicas e morais centrais para a história da filosofia, explorando alguns conceitos importantes como, por exemplo, os conceitos de *principium*, *creatio*, *aeternitas*, *tempus*, *informis materies* e *creatio ex nihilo*, os quais articulados na trama conceitual que Agostinho está tecendo constroem uma metafísica da criação nos livros XI, XII e XIII. Antes destes três últimos livros da obra, Agostinho também investiga o problema do mal no livro VII e lança mão de um estudo sobre a alma humana e a memória no livro X.

¹ Cf. Silva Filho, 2021, p. 12.

² Essa passagem é relatada e descrita, sobretudo, nos livros V, VI e VII das *Confissões*.

Deste modo, as *Confissões*, mais do que uma autobiografia, é uma obra que versa sobre questões, problemas e conceitos filosóficos. Esta é a chave de leitura que adotamos nos livros XI, XII das *Confissões*.

Sobre o tema

A discussão filosófica sobre a origem do universo, a causa do mundo, o *principium*³ (princípio) de tudo é um dos problemas filosóficos e um dos temas centrais na história da filosofia. Desde os primeiros filósofos, os pré-socráticos⁴, esta questão já era investigada e respondida ainda que em outros termos⁵. Em grego, o termo *arché* (princípio) inaugura e problematiza a questão acerca do princípio, do fundamento, da causa, da origem, do começo do *cosmos*⁶, ou seja, inaugura uma cosmologia. A busca dos filósofos pré-socráticos pela *arché* era a busca pelo princípio do mundo, do universo e de tudo que existe, a busca pela causa do que é (ser).

Agostinho, no livro XI das *Confissões*, ao se perguntar pelo significado do *principium* da criação, parece retomar esta questão central do pensamento filosófico antigo, apresentando-a e reelaborando-a em outros termos e de outro modo. Agostinho pensa e reflete sobre o *principium* a partir da passagem do livro do *Gênesis* citada em *Conf.* XI, iii, 5. É a partir desta passagem que o filósofo empreende um exercício de razão sobre a palavra, assumindo ali, como pressuposto e fundamento de toda criação, a existência de um Deus criador. Neste sentido, podemos dizer que a busca de Agostinho pelo *principium* do mundo corresponde à uma busca

³ É preciso observar que, no contexto da filosofia pré-socrática, das primeiras discussões filosóficas sobre o princípio (*principium*), em grego *arché*, não havia a noção cristã de criação ou de um Deus criador do mundo (*cosmos*), próprios da filosofia cristã.

⁴ Aqui, não trataremos sobre a questão do princípio no pensamento dos filósofos pré-socráticos. Nos é apropriado apenas mencionar o tema, a questão filosófica compartilhada e a tradição com a qual Agostinho está direta ou indiretamente dialogando. Sobre esta questão da *arché* no pensamento dos filósofos pré-socráticos, recomendamos a leitura de VERNANT, J-P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

⁵ Qual a origem do universo, do mundo? Esta questão era formulada no pensamento dos filósofos pré-socráticos sem a noção de criação, sem a noção de um Deus criador do mundo, do universo e de todas as criaturas. Não havia a ideia, a teoria de um modelo criacionista cristão para a explicação sobre o princípio, o fundamento, a causa, a origem, o começo do mundo, do universo e das criaturas. Agostinho é um dos filósofos a elaborar este pensamento baseado nos textos cristãos.

⁶ O mundo enquanto ordem (cf. PLATÃO, *Górg.*, 508 a; ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3, 984b16). Segundo Diógenes Laércio, os pitagóricos foram os primeiros a chamarem de mundo de *cosmos*, mas ele mesmo nota que isso era atribuído a Parmênides por Teofrasto e a Hesíodo por Zenão (DIÓG. L., VIII, 48). Essa palavra é usada indiferentemente em lugar de “mundo” e sua noção constitui uma das interpretações fundamentais da noção de mundo. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 215.

de ordem metafísica⁷. Pois, se com os filósofos pré-socráticos há uma tentativa de buscar, dentro do mundo, uma explicação racional para a sua origem, causa, ou *principium* baseados na *physis* (natureza), na cosmologia, Agostinho tem a perspectiva de ir além desta compreensão, além de uma substância física do mundo, da matéria e do tempo. Agostinho recorre a uma causa metafísica, recorre a Deus para explicar através de uma hermenêutica filosófica da criação o *principium* do mundo e como o mundo foi criado, lançando mão de uma metafísica da criação⁸.

Ao se empenhar na investigação sobre o que é o *principium* no qual Deus criou o céu e a terra, o mundo, Agostinho é desafiado a responder uma pergunta feita pelos cétricos⁹ (MATTHEWS, 2007, p. 217), a saber: “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?”¹⁰ (*Conf.* XI, x, 12; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312). Para responder e refutar esta questão, Agostinho terá que investigar o que é o tempo, já que esta pergunta que lhe fora posta pressupõe uma temporalidade ao ser de Deus, mais precisamente, no fazer ou não fazer divino, na ação ou inação de Deus. É por esse motivo que Agostinho passará a investigar, a partir de *Conf.* XI, xiv, 17, “o que é o tempo”. Isso não se dará na perspectiva de investigar a natureza do tempo por uma curiosidade filosófica, como uma questão aleatória, mas na perspectiva de uma busca para demonstrar logicamente que a pergunta feita pelos cétricos é inconsistente, contraditória e arbitrária em sua própria estrutura.

No livro XI, há uma análise do primeiro versículo do *Gênesis*, em que está escrito “Que eu ouça e entenda como no princípio fizeste [Deus] o céu e a terra”¹¹ (*Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306). Neste livro, Agostinho investiga, sobretudo, o significado de *principium* (princípio). O termo latino *principium* possui vários significados. Pode significar tanto o início ou o começo temporal de algo, como sua origem, sua causa, seu fundamento. O uso feito por Agostinho do termo *principium* no livro XI permite fazer as seguintes questões e refletir sobre elas:

Princípio, início, começo, origem, causa ou fundamento do quê? Da criação? Das criaturas? O que é o *principium* no qual e a partir do qual Deus fez o céu e a terra? O que é este princípio em que deu origem a toda criação (todas as criaturas)? Este princípio é temporal ou eterno? Este princípio é algo material, a partir do qual Deus criou o mundo? Mas, afirmar isso

⁷ E neste aspecto, guarda uma proximidade com o conceito de *arché*, resguardando suas diferenças.

⁸ Metafísica da criação é uma expressão, um conceito que estamos usando para descrever a análise filosófica agostiniana dos primeiros versículos do livro do *Gênesis*.

⁹ Esse questionamento será discutido no terceiro capítulo.

¹⁰ “*Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?*” (*Conf.* XI, x, 12; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312)

¹¹ *Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti [Deus] caelum et terram.*

seria paradoxal, pois Deus estaria na dependência de algo material preexistente para criar o mundo, algo preexistente à criação¹² e que implicaria tempo e mudança. Em *Conf.* XI, v, 7, Agostinho se pergunta pelo modo como Deus fez o céu e a terra e qual instrumento Deus usou para criar. E descreve que não é o mesmo modo da criação humana, por exemplo, como um artesão humano cria sua obra, pois, um artesão impõe uma forma à matéria preexistente, que não é por ele criada. Assim, segundo Agostinho, o modo de criação de Deus não é e não pode ser comparado a esse modo de criação artesanal humano, tampouco “Deus não é um demiurgo que dá forma uma matéria preexistente” (SCHUBACK. 2000, p. 87).

Deste modo, o conceito agostiniano de Deus não é análogo ao conceito do ser do demiurgo de Platão¹³, nem o modo de criação pelo *principium* se equipara ao modo descrito no *Timeu* no fazer do demiurgo. Pois, grosso modo, o demiurgo platônico é um ser divino que contempla as ideias perfeitas e resolve copiar essas ideias na matéria. O demiurgo informa as ideias, contempladas no mundo inteligível, na matéria sensível, do mundo sensível.

Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Por que 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 de 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. (*Timeu* 29e-30a; trad. MANINI, 2014, p. 49)

O problema, para Agostinho, estaria em dar conta de explicar a existência da matéria que, na concepção platônica, já preexistia. Assim, Agostinho precisa ir além do platonismo para explicar a criação, para explicar como “Deus fez o céu e a terra” sem estar na dependência de uma matéria preexistente. E mais, sem depender de um processo de contemplação, no qual o ser divino contemplaria em um mundo inteligível as ideias que criaria no mundo sensível, impondo forma a matéria. Afinal, para Agostinho, é necessário investigar a própria matéria, a própria existência e natureza da matéria. Qual a sua origem, a sua causa?

¹² Em *Conf.* XI, v, 7, Agostinho se pergunta pelo modo como Deus fez o céu e a terra e qual instrumento Deus usou para criar. E descreve que não é o mesmo da criação humana, por exemplo, como um artesão cria sua obra.

¹³ Cf. Manini, 2014.

Partir do pressuposto de que Deus criou o mundo como o artesão humano cria sua obra é colocar Deus na dependência de uma matéria preexistente. Mas, a própria matéria pertence ao arcabouço de “céu e terra”. No âmbito de “céu e terra” podemos compreender também uma dimensão material do *cosmos*, do mundo. Portanto, a matéria é uma criatura, está dentro da obra, da criação de Deus. E sendo a matéria algo que está no mundo em constante mudança e transformação, isso implica considerar o tempo. Contudo, antes¹⁴ da criação também não existia o tempo. Este é outro problema que Agostinho se vê lançado a enfrentar, responder e precisa resolver no livro XI. O que é o tempo? Ele já existia antes de Deus criar o mundo? Se sim, então ele seria eterno, porém sabemos que o tempo se esvai a cada instante, ele é fugidivo e transitório. Sendo assim, como falar em anterioridade e sucessividade (antes e depois) em relação a possibilidade de existência prévia do tempo à criação, se são formulações próprias ao tempo a partir de uma existência no ou com o tempo?

O conceito de *arché* (princípio) da filosofia pré-socrática, pensado e compreendido na relação estreita com o conceito agostiniano de *principium* (princípio), além do sentido de origem, causa do mundo, também guarda proximidade com o conceito agostiniano de matéria (*materies*), que Agostinho elabora e desenvolve no livro XII, das *Confissões*. Tal proximidade está no fato de pensar na composição e na formação do mundo, em outras palavras, do que o mundo é feito, é formado, especificamente, o aspecto substancial, material¹⁵ do mundo.

A investigação do conceito agostiniano de matéria, compreendido como substrato que compõe as coisas permite, neste sentido, fazermos uma aproximação também com o conceito de *arché*, da filosofia antiga, clássica. Porém, Agostinho não redefine a matéria apenas como substrato do mundo, mas a define como uma realidade para além desta, anterior em sua dimensão de causalidade e não em relação ao tempo, anterior à matéria substancial existente no mundo e no tempo. Neste sentido, a matéria deverá ser compreendida não somente como algo material, mas também como algo imaterial. Compreendemos esta matéria imaterial, que Agostinho conceitua de *informis materies*, como sendo as criaturas angelicais, os anjos¹⁶. Mas,

¹⁴ Referimos-nos aqui a uma anterioridade de ordem causal e não temporal.

¹⁵ Aqui, é preciso fazer a ressalva de que o conceito de matéria agostiniano não compreende somente o aspecto material do mundo, mas também as criaturas imateriais (os anjos) e uma realidade anterior (do ponto de vista causal) ao mundo que investigaremos mais adiante. Então, já adiantando o que será tema e problema investigado no segundo capítulo desta dissertação, podemos dizer que Agostinho elabora um outro conceito de matéria: o conceito de matéria informe.

¹⁶ Segundo Di Silva (2020, p. 230), a reflexão de Agostinho sobre o conceito de matéria aparece no âmbito da hermenêutica agostiniana do primeiro versículo do *Gênesis* do livro XII das *Confessiones*. Nesse contexto teórico, o Hiponense examina os termos *céu e terra* em *Gn.1,1* para esclarecer, em primeiro lugar, por que, ao longo do livro do *Gênesis*, há uma dupla menção à criação do céu e da terra. Como pela objeção maniqueísta relativa à ideia da criação do mundo esboçada por Agostinho nas

será que essa matéria (informe) pode ser compreendida somente nesta dimensão de realidade angelical? Agostinho, em certa altura do livro XII, parece falar de uma outra dimensão de significado deste conceito, o qual compreende uma realidade imaterial e sem forma, a qual será objeto de investigação do segundo capítulo.

No livro XII, há uma análise do segundo versículo do *Gênesis* “(...) *esta terra era invisível e desordenada (...) as trevas estavam sobre o abismo (...)*”¹⁷ (*Conf. XII, iii, 3*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334). Neste livro, Agostinho investiga o conceito de matéria, sobretudo, o significado das palavras “*terra erat invisibilis et incomposita*” (terra invisível e desordenada), interpretando esta estrutura, especificamente, através do conceito que ele elabora de matéria informe.

Nesse sentido, a “hermenêutica interpretativa” (DI SILVA, 2020, p. 229) desenvolvida por Agostinho sobre o segundo versículo do *Gênêsis*, dimensiona dois âmbitos conceituais de investigação no livro XII: o conceito de matéria e o conceito de matéria informe. Agostinho parece descrever nas páginas do livro XII uma diferença entre ambos os conceitos, apontando “(...) uma anterioridade da matéria informe à matéria formada na criação divina (...)” (DI SILVA, 2020, p. 229). Neste contexto, o tempo aparece novamente e precisará ser pensado em sua relação com a matéria, pois será preciso investigar sobre esta anterioridade da matéria informe, em que dimensão ela se dá: se na dimensão temporal ou causal, se na dimensão do tempo ou da eternidade? Para tentar resolver estes problemas entre matéria e criação e, entre matéria e tempo, Agostinho se utiliza e desenvolve o conceito de *creatio ex-nihilo* (criação a partir do nada), para tentar dar conta dos emaranhados que se formam em meio as investigações filosóficas ali empreendidas.

Portanto, a chave de leitura dos livros XI e XII das *Confissões* tem em vista investigar e compreender as questões, os problemas e os conceitos filosóficos presentes nestes livros como princípios de uma metafísica da criação, a qual Agostinho parece construir através de uma

páginas do livro XI das *Confessiones*, também neste caso a dúvida é a de que a Sagrada Escritura esteja errada e que a dupla menção à criação do céu (*Gn. 1,1* e *Gn. 1,7*) e da terra (*Gn. 1,1* e *Gn. 1,10*), seja um erro. Contudo, também neste caso, como já na análise da relação entre criação e movimento, o problema colocado pelas Sagradas Escrituras não enfraquece a fé agostiniana, mas a fortalece. Desse modo, é interessante apontar a estratégia hermenêutica utilizada pelo Hiponense para enfrentar tal dificuldade: se não ha erro na autoridade divina e nela aparece uma dupla menção à criação do céu e da terra, isso significa, para Agostinho, que as palavras de *Gênesis 1,1* referem-se a algo diferente do que indicado por elas tanto em *Gn. 1,7* quanto em *Gn. 1,10*. Para determinar o sentido desses termos, o Hiponense usa trechos bíblicos mais claros para esclarecer os que são mais obscuros. Mais precisamente, no que diz respeito à palavra *céu* em *Gn. 1,1*, Agostinho sugere que seja interpretada como uma menção aos anjos, chamados, no *Psalm 113*, de *céu do céu* (AGOSTINHO, 1984, XII, 2.2)”.

¹⁷ “(...) *haec terra erat invisibilis et incomposita (...) tenebrae erant super abyssum (...)*”.

hermenêutica interpretativa dos primeiros versículos do livro do *Gênesis*. Buscaremos, assim, traçar o itinerário argumentativo de Agostinho nestes livros.¹⁸

Apresentação do problema e objetivos

Esta pesquisa de mestrado é uma continuação e um aprofundamento da investigação levada a cabo durante a elaboração da monografia de conclusão de curso da graduação intitulada “Eternidade e tempo: do horizonte do princípio (*principium*) à temporalidade das criaturas em Agostinho” sob a orientação do professor dr. Athur Klik de Lima.

Ao longo da pesquisa anterior, entendeu-se que a criatura, na condição de ser criado, é aquela que mantém com a eternidade uma relação de dependência já que Deus confere sua existência. Segundo Gilson, (2006, p. 360), “(...) é evidente que a Escritura refere-se com “*in principio*” a um começo de todas as criaturas”. Juntamente a essas criaturas é compreendido o próprio tempo, pois “(...) dado que o tempo é mudança por definição, ele também é uma criatura. Houve, portanto, um começo e, por consequência, nem as coisas que duram nem o tempo são eternos” (GILSON, 2006, p. 360). Nesse sentido, a contraposição entre Criador e as criaturas se mostra já que o Princípio precede o criado porque é eterno e é o “fundamento ontológico” de tudo o que é. Assim, a busca pela compreensão desse fundamento da criação, ou seja, o Princípio, nos leva a pensar sobre o que ele é, e sua relação com as criaturas e o próprio tempo.

Portanto, tendo em vista tal perspectiva, foi assumida a tarefa de falar sobre a relação entre a eternidade e o tempo, bem como sobre o paradoxo emergente dessa relação referente às criaturas, a saber: de um lado tem sua origem em um Princípio que necessariamente é eterno, por outro lado, temos a condição finita e temporal, as quais “(...) não eram completamente seres, nem completamente não seres: eram seres, de fato, porque provinham de ti, mas não seres, porque não eram o que tu és. Com efeito, é verdadeiro ser o que permanece imutável” (*Conf. VII xi 17*; trad. Mammi, 2017, p. 182).

Continuando a pesquisa iniciada anteriormente sobre as *Confissões*, o objetivo desta dissertação é aprofundar nos conceitos de *principium* e *informis materies* no pensamento de

¹⁸ Parece-nos que Agostinho está construindo uma metafísica da criação nos livros XI, XII e XIII, das *Confissões*. Nesta dissertação nos limitamos em analisar apenas os livros XI e XII, bem como investigar esta questão e os conceitos desenvolvidos nestes dois livros.

Agostinho nos livros XI e XII das *Confissões*¹⁹. Busca-se, especificamente, entender o que é o princípio da criação e qual a sua relação com a matéria; o que é a criatura dentro da criação, bem como o que é a própria criação.

Para refletir sobre os conceitos de *principium* e *informis materies*, Agostinho parece pressupor uma teoria da criação. Isso porque, quando Agostinho se propõe a investigar o significado da expressão “*in principio*” no livro XI, o faz por meio de uma contraposição ou relação entre o eterno e imutável (o incriado) e o temporal e mutável (o criado). A base de Agostinho para empreender uma reflexão filosófica sobre o tema é as *Escrituras*, constituindo, assim, um exercício de razão sobre o artigo de fé.

Sobre a estrutura da dissertação

Neste sentido, esta dissertação tem em vista analisar os dois grandes movimentos dos livros XI e XII das *Confissões*, isto é, a investigação filosófica sobre o significado de *principium* e a investigação sobre o conceito de matéria, especificamente, de matéria informe.

A análise filosófica em questão será norteada pelas seguintes questões: o que é o *principium* da criação? Qual o significado de *principium*? O que é a criação? Como, onde e quando essa criação se dá? O que são as criaturas? O que é o tempo? O que é a matéria? O que é a matéria informe? O que é o conceito de *creatio ex nihilo*, que Agostinho introduz no livro XII das *Confissões*?

Assim, seguindo a ordem argumentativa proposta pelo próprio filósofo nos livros XI e XII, esta dissertação será composta por três capítulos, os quais se dividem do seguinte modo: Capítulo 1: “O método expositivo das *Confissões*”; Capítulo 2: “*Principium* e criação no livro XI das *Confissões*”; Capítulo 3: “Matéria e criação *ex-nihilo* no livro XII das *Confissões*”.

O primeiro capítulo “O método expositivo das *Confissões*” é dedicado à discussão do caráter narrativo da obra e suas implicações para a compreensão dos livros XI e XII. Em especial, buscaremos compreender como Agostinho, metodologicamente, constrói sua posição a partir dos versículos do *Gênesis*. Segundo Di Silva (2021, p. 230), tal procedimento de

¹⁹ As referências ao livro XI das *Confissões*, bem como aos outros livros serão feitas pela tradução brasileira realizada por Lorenzo Mammi (2017). Essas referências serão apresentadas no corpo do texto abreviadamente, da seguinte forma: *Conf.* XI i 1 [abreviatura da obra, número do livro, número do capítulo e parágrafo]; tradutor, ano, p. [página(s)].

recorrer aos termos encontrados nas *Escrituras* visa usar “trechos bíblicos mais claros para esclarecer os que são mais escuros”.

O segundo capítulo “*Principium* e criação no livro XI das *Confissões*” consiste propriamente na análise a partir do capítulo iii §5 do livro XI, nos quais encontramos uma problematização e investigação sobre o conceito de *principium* (princípio) da criação a partir da análise que Agostinho faz da passagem do *Gênesis* I, 1, bem como sobre o conceito de tempo, a partir de uma análise, na qual a busca e investigação sobre o tempo, a criação se dá em razão da necessidade de responder à pergunta “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?”.

O terceiro capítulo “Matéria e criação *ex-nihilo* no livro XII das *Confissões*” é uma investigação sobre o conceito de matéria, especificamente de matéria informe e a criação *ex nihilo*.

2. Referencial teórico

Tendo em vista que as nossas questões estão esparsas na vasta obra de Agostinho, é preciso dizer que nossos estudos estarão mais concentrados nas *Confissões*, especificamente nos livros XI e XII, os quais são a base da nossa pesquisa. Isso não significa que deixaremos de lado os outros textos da obra agostiniana. Pelo contrário, alguns destes serão determinantes dentro do horizonte da nossa pesquisa.

Nosso acesso específico das *Confissões* XI de Agostinho se dará, sobretudo, mediante a tradução para o português realizada por Lorenzo Mammì, publicada pela editora Penguin Classics Companhia das Letras. As *Confissões* na íntegra acessaremos pela tradução de Amarante publicada pela editora Paulus, bem como pela tradução francesa realizada por E. Tréhorel et G. Bouissou, além do original em latim da Patrologia Latina.

3. CAPÍTULO I: O MÉTODO EXPOSITIVO DAS *CONFISSÕES*

O livro X das *Confissões* consiste em um tratado sobre a alma, especificamente, a alma do autor no presente em que escreve, bem como sobre a memória. Neste livro, pode-se perceber um exercício constante de busca interior e introspecção. Um trecho do livro III, descreve bem esta busca no livro X: “(...) te procurava, meu Deus – (...) Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo (...)”²⁰ (*Conf.* III, vi, 11; trad. MAMMÌ, 2017, p. 80-81).

Assim, no livro X, Agostinho está na perspectiva de conhecer a interioridade de sua própria alma: “Que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como sou conhecido. Virtude da minha alma, entra nela e captura-a, para que a tenhas sem mancha nem ruga”²¹ (*Conf.* X, i,1; trad. MAMMÌ, 2017, p. 250); “(...) amplexo do meu homem interior, onde brilha para minha alma aquilo que não ocupa lugar e onde ressoa aquilo que o tempo não consome (...)”²² (*Conf.* X, vi, 8; trad. MAMMÌ, 2017, p. 256). Mammì (2017, p. 8) ressalta, sobre o livro X, que apesar de não ser “um tratado sobre a alma em geral, conforme uma tradição neoplatônica já consolidada, (...) Agostinho tira bastante proveito” da tradição filosófica. Assim, no livro X, pode-se perceber uma busca constante de reencontro com o homem interior, com a sua essência. Ali, Agostinho busca conhecer a própria alma e o conteúdo que nela habita, por isso, muitas vezes invoca a Deus. Este termo de origem latina (*invocare*²³) nos dá notícia desta busca pela interioridade.

Os livros XI ao XIII²⁴, os três últimos, trazem uma reflexão filosófica, um exercício de razão sobre os primeiros versículos do capítulo I do livro do *Gênesis*. O livro XI, especificamente, traz uma problematização do primeiro versículo do *Gênesis* “*In principio fecisti [Deus] caelum et terram* (No princípio [Deus] fez o céu e a terra) (*Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMI, 2017, p. 306)²⁵. Toda investigação empreendida neste livro, por Agostinho, é em torno do conceito e dos significados do *principium* da criação, até mesmo a análise posterior

²⁰ “(...) *cum te, Deus meus (...) quaerem (...) Tu autem eras interior intimo meo (...)*”

²¹ “*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga.*”

²² “(...) *amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus (...)*”

²³ *Invocare*: *vocare* (chamar), *in* (dentro), chamar para dentro.

²⁴ O livro XIII traz uma investigação da “(...) pluralidade de sentidos do texto bíblico, muito importante para a futura hermenêutica”. (MAMMÌ, 2017, p. 8)

²⁵ Na passagem do capítulo iii, § 5, do livro XI, das *Confissões* está escrito literalmente: “Que eu ouça e entenda como no princípio fizeste o céu e a terra”.

que ocorre a partir do cap. xiv, § 17²⁶, sobre o conceito e o significado de tempo é realizada tendo em vista a própria investigação da natureza do *principium*, da criação no princípio e do ato divino de criar. A questão sobre o tempo emerge, por assim dizer, da análise que Agostinho faz sobre o significado do princípio da criação, bem como da própria criação.

O livro XII, por sua vez, traz uma investigação sobre o segundo versículo do *Gênesis* “(...) esta terra era invisível e desordenada (...) as trevas estavam sobre o abismo (...)”²⁷ (*Conf.* XII, iii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334). Agostinho interpreta as primeiras palavras deste versículo através do conceito de matéria, especificamente, através do conceito de matéria informe que ele elabora e desenvolve ao longo do livro XII, das *Confissões*.

O Eu, a condição humana, a liberdade, Deus, a memória, a perspectiva de diálogo de Agostinho com Deus, o sentido da narrativa das *Confissões* no tempo, a transcendência e presença divinas, o *principium* da criação, a eternidade, a criação, a palavra, o Filho, o tempo, a matéria, a matéria informe, a *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada) são alguns dos temas que atravessam a obra de Agostinho e se articulam entre si tecendo e compondo as *Confissões*.

1.1 Estilo e narrativa

A obra *Confissões* se destaca na história da filosofia, sendo considerada a primeira autobiografia da literatura ocidental escrita em primeira pessoa: “(...) trata-se de um “eu”, de um *ego*, que narra e confessa sua finitude e miséria diretamente para Deus” (SILVA FILHO, 2021, p. 12). Trata-se de um “eu” que se coloca na busca por um *principium*, por uma pátria que está além “(...) desta nossa vida de peregrinação (...)”²⁸ (*Conf.* XI, ii 4; trad MAMMÌ, 2017, p. 305). Assim, Agostinho, quando narra e confessa o conteúdo das *Confissões*, põe-se a falar desde uma experiência que lhe é própria. A busca pelo autoconhecimento, pelo conhecimento de si e pelo conhecimento do conteúdo narrado, confessado e investigado é indissociável da experiência viva da linguagem, do discurso deste saber: “(...) em Santo Agostinho, bem como na filosofia antiga em geral, não se trata só de buscar o conhecimento, mas de ser o

²⁶ É um consenso entre alguns dos comentadores da obra *Confissões* de Agostinho afirmarem que a questão do tempo surge no cap. xiv, § 17 com a pergunta: “O que é o tempo, então?”, mas acreditamos que ela já aparece desde e nas entre linhas de *Conf.* XI, x, 12 com a questão “Não estão cheios de velhice aqueles que nos perguntam: “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?” (*Conf.* XI, x, 12). Pois, para responder esta questão, ela pressupõe que Agostinho pense e reflita sobre a natureza do tempo.

²⁷ “(...) *haec terra erat invisibilis et incompressa (...) tenebrae erant super abyssum (...)*”

²⁸ “(...) *huic vitae peregrinationis nostrae (...)*”.

conhecimento” (SILVA FILHO, 2021, p. 9). Portanto, toda investigação empreendida por Agostinho é, em certa medida, uma investigação de si mesmo, é uma investigação de um “eu”, de uma criatura em relação ao seu Criador.

Falar sobre as *Confissões* na perspectiva da narrativa levada a cabo na obra é abordar o ato de falar de Agostinho desde uma experiência que lhe é própria. Agostinho, quando lança mão de escrever as *Confissões*, põe-se a falar desde a própria vida, experiência e o conteúdo do que é pensado, refletido e investigado pela razão. Cunha em palavras, no exterior, através da linguagem, do discurso, o conteúdo do seu interior e de sua reflexão, que ganha o título de *Confissões*. Contudo, a obra é mais que um livro autobiográfico, é mais que uma narrativa de vida, é um texto que traz em seu bojo a profundidade de um diálogo com Deus, com o Eu interior. É um texto que também reflete filosoficamente, através de um exercício de razão, o conteúdo transcendente, as *Escrituras*, mas também a própria condição humana; é um texto de exercício de razão sobre os artigos de fé das *Escrituras*.

Na primeira parte do livro XI, das *Confissões* XI i 1-ii 4, Agostinho problematiza o sentido da narrativa que tem Deus como interlocutor, cujos capítulos e parágrafos iniciais constituem uma espécie de proêmio ou prefácio do livro XI. Há sentido em narrar, em dizer, no tempo, alguma coisa para Deus, uma vez que Deus por ser na eternidade já sabe o que porventura se possa dizer? E mais, Deus precisa do tempo para “ver”, para ter conhecimento deste conteúdo que é narrado e confessado a Deus no tempo? Essas são questões centrais que Agostinho aborda nas primeiras linhas do livro XI: “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês no tempo o que se dá no tempo? Por que então te narro em detalhes tantos acontecimentos?” (*Conf. XI, i, 1*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 302)²⁹

Nessa relação, pode-se perceber um exercício mesmo de Agostinho de perguntar pelo sentido da própria narrativa. Qual o sentido das *Confissões*? Por que narrar para Deus aquilo do qual ele já tem conhecimento? Há sentido em dizer alguma coisa para Deus uma vez que Deus já sabe de tudo? Qual o sentido de dizer e narrar a Deus o que, porventura, ele já sabe desde a eternidade? E ainda, Deus precisa do tempo para isso, para conhecer o conteúdo dessa narrativa que se dá no tempo?

Em resposta à última questão, Novaes (2009, p. 212) afirma em relação à abertura do livro XI que “(...) o uso do pronome interrogativo *numquid* “porventura” já assinala que a resposta é sabidamente negativa – Deus *não* ignora e *não* vê no tempo.” Ele não ignora, pois

²⁹ “*Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero*”

tudo que se passa no tempo e todo tempo é apreendido desde a eternidade e só é pela eternidade. Deus não vê com o olhar do tempo isso que se passa no tempo, pois é desde a eternidade que tudo é visto, é compreendido e apreendido. Logo, a eternidade de Deus para ser verdadeira eternidade tem de compreender, tem de apreender o que se passa no tempo sem, contudo, precisar do tempo para isso. Com isso, pode-se afirmar, por um lado, uma proximidade de Deus no acolhimento e na compreensão desta palavra e, de outro, uma distância entre a forma como Deus vê e conhece e a forma como a criatura, o homem vê e conhece. Cabe então investigar qual seria o sentido de dizer para Deus o que porventura Ele já sabe e vê desde a eternidade.

1.2 Qual o sentido de dizer a Deus o que Ele já sabe?

Tendo em vista o problema de dizer a Deus aquilo que ele já sabe, pode-se dizer que a narrativa das *Confissões* não é para dar a Deus conhecer algo novo, que Ele ignore, mas como expressão do desejo de amar a Deus, de reconhecer a sua grandeza infinita. Agostinho mesmo diz: “Não certamente para que tu os conheças graças a mim, mas para despertar o afeto por ti, o meu e o daqueles que leem estas linhas, para que nós todos digamos: *Grande é o Senhor, e demais louvável*. Já disse e direi: faço isso por amor do amor de ti”³⁰ (*Conf.* XI, i, 1; trad. MAMMÌ, 2017 p. 302).

Assim, a confissão dirigida a Deus não é para dar a Deus conhecer alguma coisa que Ele não soubesse, mas para expressar o amor da criatura ao amor do seu criador. É por uma correspondência e reciprocidade do amor divino que Agostinho narra o conteúdo das *Confissões*. Pois, a Deus pertence a eternidade, a posse total e simultânea de todos os instantes do tempo. É importante observar que há, nessas últimas palavras da passagem acima, a primazia da iniciativa divina sobre a da criatura, do homem. Seria a ação da graça quando Agostinho diz “(...) faço isso por amor do amor de ti”³¹ (*Conf.* XI, i, 1; trad. MAMMÌ, 2017, p. 302)?

Com isso, o que se pode perceber é que Deus está para além do que a criatura possa dizer e presente no que ela diz quando, a favor do humano, não ignora o que se passa no tempo e nem o próprio tempo, uma vez que acolhe e compreende o que é temporal bem como o próprio tempo desde a eternidade. Ainda, Deus é onipresente e Deus é onisciente: “Vosso Pai sabe do

³⁰ “*Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: Magnus Dominus et laudabilis valde. Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc.*”

³¹ “(...) *amore amoris tui facio istuc.*”

que tendes necessidade antes de lho pedires”³² (*Conf. XI, i, 1*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 302). Esse acolhimento do conteúdo do tempo pela eternidade é a expressão mesma desta onipresença e onisciência divina.

1.3 O sentido da narrativa na estrutura argumentativa dos livros XI-XII das *Confissões*

A narrativa de Agostinho a Deus nas *Confissões* tem dois modos de descrever seu conteúdo e, nessa descrição, descobre-se o seu sentido, isto é, “Deus transcendente (independente do que se lhe diz) e presente (não ignorando o tempo)” (NOVAES, 2009, p. 212). A transcendência e a presença divina são modos de um único e mesmo Deus de modo que um desses modos transcende o ser, a existência da criatura, do homem, e o outro é o que se faz presente quando depois de criar, não abandona a sua criação, não ignora o que essa criação tem a dizer. Posto que a criatura, o homem só é pelo ser que Deus lhe confere. Portanto, a pergunta pelo sentido do conteúdo das *Confissões* é a pergunta pelo sentido da palavra humana a Deus. Palavra narrada, palavra que se confessa, que se dirige e se pronuncia a Deus.

Logo, é nosso afeto por ti que manifestamos ao te confessar as misérias nossas e as misericórdias tuas sobre nós, para que nos liberes definitivamente, porque já começaste; para que deixemos de ser miseráveis em nós e nos tornemos felizes em ti, porque nos chamaste (...) Já te narrei muitas coisas, as que pude e quis, porque tu primeiro quiseste que eu as confessasse a ti, Senhor meu Deus, porque tu és bom, porque tua misericórdia é para sempre”³³ (*Conf. XI, i, 1*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 302-303).

O reconhecimento da pobreza e da finitude humana é uma expressão do amor da criatura ao amor do seu criador e uma perspectiva de possibilidade de felicidade. O querer, a vontade de Agostinho, é uma correspondência à vontade de Deus, do seu criador. Assim, é possível afirmar que há uma primazia³⁴ da vontade do criador sobre à vontade da criatura, do homem.

Neste sentido, o conteúdo narrado nas *Confissões XI* é um modo de Agostinho devolver a palavra de Deus para o seu começo: “porque já começaste; porque nos chamaste; porque tu primeiro quiseste”³⁵ (*Conf. XI, i, 1*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 302-003). Essas expressões

³² “*Novit Pater vester quid vobis opus sit, priusquam petatis ab eo.*”

³³ “*Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi misérias nostras et misericórdias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos (...) Ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti, ut confiterer tibi, Domino Deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericórdia tua.*”

³⁴ Primazia no sentido de ser primeira.

³⁵ “(...) *quoniam coepisti (...) quoniam vocasti nos (...) quoniam tu prior voluisti (...)*”

traduzem isso que afirmamos, ou seja, o fato de as *Confissões* serem uma forma de palavra-resposta, isto é, uma palavra que busca corresponder a palavra divina, a palavra criadora³⁶ que vem de Deus.

1.4 A presença das *Sagradas Escrituras* nos livros XI e XII das *Confissões*

As referências às *Sagradas Escrituras* são encontradas logo no capítulo ii, parágrafo 3 do livro XI, ao mencionar o princípio enunciado na passagem do livro do *Gênesis*: “Que eu te confesse tudo o que encontrar em teus livros e ouça o canto de louvor e te beba e considere as maravilhas de tua lei, desde o princípio em que fizeste o céu e a terra, até o reino perpétuo de tua santa cidade contigo”³⁷ (*Conf.* XI, ii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 304-305). A pergunta inicial de Agostinho a Deus pela possibilidade de pregar a Palavra divina é uma pergunta que traduz um pedido de meditar no tempo a palavra. Pregar a Palavra é comungá-la, é estar em plena comunhão com Deus: “E há tempos desejo ardentemente meditar tua lei e te confessar minha ciência e minha ignorância sobre ela, os primeiros sinais de tua iluminação e as trevas que ainda me restam, até que a fraqueza seja devorada pela força”³⁸ (*Conf.* XI, ii, 2; trad. MAMMÌ, 2017, p. 303).

O desejo de meditar as *Escrituras* é um desejo de iluminação, de superação da fraqueza e das limitações que assolam a condição humana da criatura, do homem e do próprio Agostinho. Tal desejo de iluminação e superação não é senão um desejo de superação da própria condição finita e temporal. Isso não significa que a criatura, o homem, deixará de ser finito e temporal em sua existência no mundo, mas que busca superar o olhar corriqueiro sobre a finitude e temporalidade das coisas, do mundo, da criação. Assim, busca superar o olhar imerso na finitude e na temporalidade. Poderíamos mesmo dizer que é uma superação de pensamento: um elevar-se do pensamento sobre o finito, o temporal; um elevar-se do pensamento para além dos signos, tendo no horizonte a vista de seus significados.

O desejo de meditar as *Escrituras* é um desejo que revela que as *Confissões* não são apenas um relato da vida do próprio Agostinho, mas elas também constituem um exercício de

³⁶ Palavra que é Princípio da criação. (Ver *Conf.* XI v 7; vi 8; vii 9, p. 308-309)

³⁷ “*Confitear tibi quidquid invenero in Libris tuis et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.*”

³⁸ “*Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas.*”

razão sobre os artigos de fé. Na perspectiva deste exercício, Agostinho deseja acessar o conteúdo e a profundidade destes artigos, o que chamamos acima de “significados dos signos”, por isso, pede a Deus: “(...) me dá o que vou te oferecer, porque sou pobre e indigente, tu és rico para todos os que te invocam (...)”³⁹ (*Conf. XI, ii, 3*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 303). Além disso: “Purifica meus lábios interiores e exteriores de toda temeridade e de toda mentira. Que tuas Escrituras sejam meus castos prazeres, e que eu não me engane nelas e não engane com elas”⁴⁰ (*Conf. XI, ii, 3*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 303-304). Agostinho pede a Deus o conteúdo da sua narrativa, pede pela revelação. O que se pode perceber neste desejo do autor de acessar o conteúdo dos artigos de fé em sua profundidade e essencialidade?

Ao pedir a Deus que purifique seus lábios interiores e exteriores de toda mentira, Agostinho nos leva a estabelecer uma relação entre o pensamento, a linguagem e a verdade. A linguagem precisa ter um compromisso com a verdade. Não basta apenas falar sobre o que se lê, é preciso falar com propriedade do que se lê nas *Escrituras*. É preciso que haja uma relação nesta leitura entre fé e razão. No pensamento de Agostinho, os artigos de fé passam pelo crivo e linguagem da razão: há um exercício constante de razão empreendido sobre eles.

Este desejo de Agostinho é um desejo que vem da própria alma, das profundezas da alma: “Senhor meu Deus (...) escuta minha alma e ouve-a”⁴¹ clamar das profundezas. Com efeito, se teus ouvidos não estivessem até nas profundezas, para onde iríamos? Para onde clamaríamos? Teu é o dia e tua é a noite: a teu comando voam os instantes”⁴² (*Conf. XI, ii, 3*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 304). Na passagem acima, pode-se perceber os conceitos de onipresença, onisciência e onipotência divina. Deus está em todo tempo e em todo lugar. Deus sabe de tudo em todo tempo. Deus pode tudo, pode mover o tempo e compreende todo o tempo. Com isso, podemos dizer que a eternidade de Deus compreende a totalidade dos instantes do dia e da noite, todos os instantes do tempo. Por isso, Agostinho pede:

Concede um espaço, neles, para nossas meditações sobre as dificuldades de tua lei e não a feches a quem bate à sua porta. Por certo não quiseste que tantas páginas de obscuros mistérios fossem escritas inutilmente, ou aquelas selvas

³⁹“(…) *da quod offeram tibi. Inops enim et pauper sum, tu dives in omnes invocantes te (...)*”

⁴⁰ “*Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio interiora et exteriora, labia mea. Sint castae deliciae meae Scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis.*”

⁴¹Ao pedir a Deus que escute e ouça sua alma clamar das profundezas, Agostinho parece estabelecer uma diferença entre escutar e ouvir. Que diferença seria essa? Escutar é escutar a voz que clama, escutar os sons que chegam aos ouvidos; ouvir é compreender o que se está ouvindo, é transformar a escuta passiva em ação, em obra.

⁴² “*Domine Deus meus, (...) attende animam meam et audi clamantem de profundo. Nam nisi adsint et in profundo aures tuae, quo ibimus? Quo clamabimus? Tuus est dies et tua est nox: ad nutum tuum momenta transvolant.*”

não abrigariam seus cervos, que nelas se alimentam e revigoram, circulam e pastam, deitam e ruminam. Ó Senhor, me aperfeiçoa e me revela as selvas.⁴³ (*Conf.* XI, ii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 304)

O pedido de Agostinho a Deus é um pedido de tempo, de um intervalo de tempo para meditar sobre as *Escrituras*, é um pedido de compreensão do conteúdo delas, pedido de revelação do mistério que tem um propósito, que não foi escrito em vão. Com isso, o que novamente podemos perceber é que as *Confissões* não são apenas um relato da vida do autor, mas a tarefa da confissão nas *Confissões* se traduz em meditação sobre o texto revelado, exercício de razão: “Que eu te confesse tudo o que encontrar em teus livros e ouça o canto de louvor e te beba e considere as maravilhas de tua lei, desde o princípio em que fizeste o céu e a terra, até o reino perpétuo da tua santa cidade contigo”⁴⁴ (*Conf.* XI, ii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 304-305). Confessar o conteúdo das *Escrituras* é trazer à luz o que está oculto, é revelar os mistérios das palavras divinas.

Meditar a palavra das *Escrituras* desde “o princípio em que fizeste o céu e a terra”, desde o princípio da criação até “o reino perpétuo da tua santa cidade contigo”. O que isso significa? Meditar desde o princípio da criação até “o reino perpétuo da tua santa cidade contigo” significa tentar pensar sobre o começo da criação, seu meio e seu fim e, para além de um começo, meio e fim, é pensar o conteúdo que transcende a criatura, o tempo, transcende a cidade terrestre. Meditar as palavras das *Escrituras* que trazem em seu bojo um conteúdo transcendente, um exercício de razão sobre os artigos de fé.

Esse exercício consiste em pensar o eterno no tempo; pensar a cidade celeste na cidade terrena. Pois, a busca de Agostinho no livro XI das *Confissões* é uma busca pela compreensão de um conteúdo eterno, transcendente. A busca de Agostinho “não se dirige aos prazeres da carne, nem às necessidades do corpo e desta nossa vida de peregrinação (...)”⁴⁵ (*Conf.* XI, ii, 4; trad. MAMMÌ, 2017, p. 305). Na busca de Agostinho “(...) não há nada de terrestre”⁴⁶. Isto é, a

⁴³ “*Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae neque adversus pulsantes claudas eam. Neque enim frustra scribi voluisti tot paginarum opaca secreta, aut non habent illae silvae cervos suos recipientes se in eas et resumentes, ambulantes et pascentes, recumbentes et ruminantes. O Domine, perfice me et revela mihi eas.*”

⁴⁴ “*Confitear tibi quidquid invenero in Libris tuis et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.*”

⁴⁵ “*(...) non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus aut decoris vestibis aut honoribus et potestatibus aut voluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic vitae peregrinationis nostrae (...)*”

⁴⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, XI ii 4, trad. De J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 3ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 210.

busca de Agostinho não é por coisas temporais da existência finita e temporal da criatura, do homem, ou seja, de uma vida no tempo, mas está no horizonte para além desta vida de peregrinação.

O que é uma vida de peregrinação, da qual o próprio Agostinho nos fala? É uma vida que anda no tempo. A vida no tempo é uma vida de peregrinação. Peregrinar é andar por terras estranhas, é estar de passagem em um lugar estranho, é travessia. Travessia que é o caminhar no tempo para um lugar de origem, um lugar que lhe é próprio, uma pátria. Portanto, a busca de Agostinho é uma busca por este lugar de origem, pela pátria, por este lugar além do tempo.

1.5 Sobre a compreensão das *Sagradas Escrituras*

Tendo em vista a perspectiva de Agostinho de buscar pelo lugar de origem, pela pátria esquecida, é preciso aqui perguntar: como chegar a este lugar, a esta pátria? E ainda, como é possível compreender e apreender o conteúdo das *Escrituras* e o que ele nos ensina?

Vê, Pai, olha, vê e aprova, e agrade aos olhos de tua misericórdia que eu encontre graça perante ti, para que, ao bater, se abra o interior de teus textos. Imploro pelo Nosso Senhor Jesus Cristo, teu Filho, homem da tua direita, o filho do homem que confirmaste para ti como mediador teu e nosso; pelo qual nos procuraste quando não te procurávamos, nos procuraste, porém, para que te procurássemos; tua Palavra, pelo qual fizeste todas as coisas, inclusive a mim; teu único filho, pelo qual assumiste em adoção o povo dos crentes, inclusive a mim; imploro por ele, que senta à tua direita e intercede por nós, no qual se acham escondidos os tesouros da sabedoria e da ciência. É ele mesmo que busco em teus livros. Moisés escreveu sobre ele: ele mesmo o disse, a Verdade o disse.⁴⁷ (*Conf. XI, ii, 4; trad. MAMMÌ, 2017, p. 305-306*)

Segundo Agostinho, Jesus Cristo é o mediador entre a criatura e o seu criador, entre o humano e o divino, entre o tempo e a eternidade. Jesus Cristo é a porta de abertura para o interior dos textos das *Sagradas Escrituras*. É a Palavra pela qual fizeste todas as criaturas, entre elas o próprio Agostinho.

⁴⁷ “*Vide, Pater, aspice et vide et approba, et placeat in conspectu misericordiae tuae invenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum. Obsecro per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, virum dexteræ tuæ, Filium hominis, quem confirmasti tibi Mediatorem tuum et nostrum, per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te, Verbum tuum, per quod fecisti omnia, in quibus et me, Unicum tuum, per quem vocasti in adoptionem populum credentium, in quo et me; per eum te obsecro, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Ipsos quaero in Libris tuis. Moyses de illo scripsit: Hoc ipse ait, hoc Veritas ait*”

Assim, o interior dos textos das *Sagradas Escrituras* é o que Agostinho deseja compreender, isto é, o “significado dos signos”. Aqui, é importante fazermos uma distinção entre signo e significado (ou significação)⁴⁸. Signo diz sobre o que é “material”, forma escrita ou falada, instrumento, imagem. Significado diz sobre aquilo o que é imaterial, forma abstrata, conceito, sentido. Tal distinção é importante para compreendermos o que Agostinho deseja conhecer, compreender: não é simplesmente a estrutura dos signos, que pode ser compreendida por todos que sabem ler, mas é o próprio interior dos textos das *Escrituras*, é o próprio significado dos signos que está para além da capacidade de leitura, pois diz respeito a necessidade e ao entendimento da alma. Por isso, Agostinho diz: “Que tuas *Escrituras* sejam meus castos prazeres e que eu não me engane nelas e não engane com elas (...) escuta minha alma e ouve-a clamar das profundezas”⁴⁹ (*Conf.* XI, ii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 304). Este desejo da alma de conhecer os significados dos signos em sua mais pura acepção é um desejo interior, de busca pelo lugar de origem, pela pátria.

O interior dos textos das *Sagradas Escrituras* é o que parece guiar a criatura, o homem para o lugar de origem, o lugar além do tempo, a pátria da qual a criatura, o homem pertence e que falávamos acima. É este interior dos textos das *Escrituras* que Agostinho quer ouvir, entender: “Que eu ouça e entenda como no princípio fizeste o céu e a terra”⁵⁰ (*Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306).

Ouvir, mas de onde, de quem? Entender, mas como, por quem? Parece que quando Agostinho fala sobre o ouvir é das *Escrituras*, especificamente do texto escrito por Moisés:

Moisés escreveu isso, escreveu e se foi, partiu daqui indo de ti a ti, e não está diante de mim agora. Pois, se estivesse, eu o deteria e o interrogaria e

⁴⁸ Segundo Gambarato (2005, p. 205-206), “Na Idade Média, o termo emprego era *representatio*. Num primeiro aspecto semântico, *representatio* indica a relação entre imagem e som original. A escolástica medieval explica esse termo por meio dos seguintes equivalentes: “Stare pro (estar no lugar de) – os signos estão no lugar das coisas que os causam e daquelas a que eles se remetem; supponere pro (supor) – dentro de uma proposição, os termos estão no lugar das coisas a que eles se referem; similitudo, species, imago (ser uma semelhança, uma imagem) – a espécie sensível, o fantasma, o conceito representa o objeto ao qual ele se assemelha; supplere vicem (desempenhar o papel de) – o conhecimento abstrato está no lugar do objeto” (Boulnois, 1999, p. 09). No período medieval, portanto, representar significa estar no lugar de, assemelhar-se com, pôr em cena. Tudo por meio de signos. O conceito de signo então se construiu decorrente de uma dupla origem: Aurélio Agostinho (354-430) e Aristóteles. No sentido dado por Agostinho, signo é “uma coisa que, além da forma (*speciem*) que ela imprime nos sentidos, faz com que a partir dela qualquer outra coisa venha ao pensamento” (Boulnois, 1999, p. 18). Agostinho pensou a significação como uma relação triádica entre: 1) Coisa = a espécie sensível persuadida pelos sentidos; 2) significado e 3) intérprete = pensamento mediador.”

⁴⁹ “*Sint castae deliciae meae Scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis (...) attende animam meam et audi clamantem de profundo.*”

⁵⁰ “*Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram.*”

imploraria em teu nome que me explicasse, e prestaria os ouvidos de meu corpo aos sons que saíam de sua boca; e, se falasse em hebraico, eles percutiriam inutilmente meus sentidos e nada dali atingiria minha mente; porém, se falasse em latim, saberia o que estaria dizendo. Mas de onde saberia se disse a verdade? Se soubesse isso também, o saberia graças a ele?⁵¹ (*Conf. XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306*)

A menção de Agostinho a Moisés e a escuta atenta as palavras de Moisés nos permite responder às perguntas que fizemos acerca do ouvir “onde, de quem”: das *Escrituras*. Contudo, e as perguntas sobre o entendimento deste conteúdo, de “como, por quem”, ainda permanecem em aberto, bem como as outras questões que fizemos anteriormente acerca do princípio da criação e das criaturas.

Agostinho diz que Moisés escreveu sobre isso⁵² e se foi, partiu deste mundo “indo de ti a ti”, isto é, estava com Deus e agora está junto de Deus, pois Deus é o princípio e o fim de todas as criaturas. E não está mais neste mundo para que Agostinho possa perguntá-lo sobre o significado do que escreveu. Contudo, o que se pode perceber com a passagem acima é que a linguagem é apenas um instrumento. Por exemplo, uma possível fala de Moisés a Agostinho não bastaria para a compreensão, para o entendimento do que ele dissesse em latim (língua que Agostinho compreenderia). Ora, mas se Agostinho sabia latim, por que não compreenderia essa possível fala de Moisés? O que queremos explicar aqui é que o conteúdo das *Escrituras*, o conteúdo da verdade, está para além da exterioridade da linguagem, está para além da estrutura da língua. Por isso, mesmo se Moisés falasse em latim, e Agostinho compreendesse a estrutura daquela língua, a pergunta de Agostinho é mais profunda: “Mas de onde saberia se disse a verdade?”⁵³ (*Conf. XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306*)

Para Agostinho, independente da linguagem, a legitimação deste saber, da verdade está contida na interioridade dos signos, isto é, nos seus significados e na interioridade do pensamento: “Dentro de mim, na morada do meu pensamento, a Verdade, não hebraica nem grega nem latina nem bárbara, sem os órgãos da boca e da língua, sem ruído de sílabas, diria:

⁵¹ “*Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quidquam tangeret; si autem Latine, scirem quid diceret. Sed unde scirem, an verum diceret?*”

⁵² Que “No princípio fizeste o céu e a terra (...)”

⁵³ “*Sed unde scirem, a verum diceret?*”

“Diz a verdade”; e eu logo, com certeza confiante, diria àquele teu homem: “Dizes a verdade”⁵⁴ (*Conf. XI, iii, 5*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306).

Na morada do pensamento, isto é, na interioridade do pensamento habita a verdade. A verdade de que Agostinho fala que Moisés era cheio quando disse verdades é a própria inspiração divina, é o próprio Deus que estava com ele e que revelou a Moisés verdades, inspirando-o a escrever. É, pois, esta mesma inspiração que Agostinho pede para entender o conteúdo do que Moisés escreveu. “Moisés escreveu sobre ele: ele mesmo o disse, a Verdade o disse”⁵⁵ (*Conf. XI, ii, 4*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306).

A exegese da passagem do Gênesis, escrita por Moisés é assumida por Agostinho de um modo filosófico. Agostinho lança mão de uma intelecção do conteúdo da proposição escrita por Moisés. Tal proposição metafísica deve ser julgada pela razão, pela interioridade do pensamento. Uma interpretação filosófica é, portanto, a intenção de Agostinho.

⁵⁴ *“Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec Hebraea nec Graeca nec Latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: “Verum dicit” et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: “Verum dicis”.”*

⁵⁵ *“Moyses de illo scripsit: Hoc ipse ait, hoc Veritas ait.”*

4. CAPÍTULO 2: *PRINCIPIUM* E CRIAÇÃO NO LIVRO XI DAS *CONFISSÕES*

Para Agostinho, o universo foi feito por um Deus criador. No livro XI das *Confissões*, a narrativa da criação do mundo no livro do *Gênesis* é o objeto de investigação e a base para Agostinho construir a sua interpretação filosófica ou a sua metafísica da criação.

Assim, *principium*, bem como a própria criação, são os conceitos centrais que Agostinho investiga do capítulo i ao capítulo xiii do livro XI. A partir do capítulo xiv até o capítulo xxxi, a questão do tempo será o tema central. Começando com as noções de princípio e criação podemos nos questionar: o que é este *in principio*, no qual Deus fez o céu e a terra, a criação? É temporal ou eterno? Como Deus fez o céu e a terra, o universo? O que é o céu e a terra? O que são as criaturas? O que é o homem? Estas perguntas guiarão nossa leitura e investigação dos capítulos i ao xiii.

2.1 “*In principio*”: o começo do tempo ou o princípio da criação?

O tema do princípio da criação é elaborado por Agostinho na medida em que ele investiga o conceito de princípio da criação, expresso na passagem do Gênesis: “*in principio fecit deus caelum et terram* (No princípio Deus fez o céu e a terra)” (*Gn* I, 1)⁵⁶. O que é o princípio da criação no qual Deus criou o céu e a terra? Se pressupormos que é eterno, como explicar a finitude e temporalidade próprias das criaturas, do tempo, pois não seriam elas também eternas? Se, por outro lado, assumirmos que é temporal, como explicar a eternidade de Deus criador, pois Deus não estaria submetido e condicionado ao tempo, a finitude? Logo, Deus teria dependido do tempo para criar? O que é essa criação pelo princípio? O que significa? Como essa criação se dá?

No terceiro capítulo do livro XI das *Confissões*, Agostinho pede a Deus para ouvir e entender o conteúdo desta proposição metafísica escrita por Moisés. Essa invocação a Deus se traduz na perspectiva de assumir a essência da palavra humana como escuta, mais precisamente, como escuta compreensiva. Não basta só ouvir as palavras desta proposição, é preciso entender o conteúdo do que se está ouvindo. A palavra humana é constituída por signos que podem ser

⁵⁶ No contexto do livro XI, das *Confissões*, está escrito literalmente “Que eu ouça e entenda como no princípio fizeste o céu e a terra”. (*Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306)

ouvidos, mas é preciso ir além destes, é preciso chegar aos significados destes signos para serem entendidos. Isto é possível por meio de um exercício do pensamento, um exercício de razão.

Baseado nas *Escrituras*, Agostinho afirma que o mundo foi criado *in principio* (no princípio):

Aqui estão o céu e a terra, eles declaram que foram feitos: mudam e variam, enquanto naquilo que não foi feito, mas é, nada há que não fosse antes, quer dizer, que mude e varie. Declaram também que não se fizeram a si mesmos: “Somos por isso: por ter sido feitos; portanto, não éramos antes de ser, para que pudéssemos nos fazer a nós mesmos”. E a voz dos falantes é a própria evidência.⁵⁷ (*Conf. XI, iv, 6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306-307*)

Partindo de uma análise comparativa das criaturas com o seu Criador⁵⁸ (o princípio da criação), Agostinho afirma que os aspectos de mudança e de variação que constituem a existência do céu e da terra, isto é, a existência das criaturas, expressam por si só uma existência criada e uma condição das criaturas. Pois, ambos os aspectos expressam a condição de uma existência finita e temporal. Agostinho conclui que a voz das criaturas é a prova desta experiência de ser criado: é uma voz que começa e que acaba, é finita, temporal, ecoa no tempo. Por outro lado, afirma que “naquilo que não foi feito, mas é”, isto é, no princípio da criação nada existe que não existia desde sempre, Ele é o que é. Portanto, o princípio da criação/o Ser de Deus é incriado e independe de qualquer criatura para ser: é por si mesmo o que é, não muda e nem varia e é desde sempre. Sendo assim, não pode estar no curso dos tempos, não pode deixar de ser.

Portanto, tu os fizeste, Senhor, que és belo: porque eles são belos; que és bom: porque eles são bons; que és: porque eles são. E não são tão belos nem tão bons nem são tanto quanto tu, criador deles, comparados ao qual não são nem belos nem bons nem seres. Sabemos isso graças a ti, e nosso saber, comparado a teu saber, é ignorância.⁵⁹ (*Conf. XI, iv, 6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307*)

⁵⁷ “*Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: "Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis". Et vox dicentium est ipsa evidentia.*”

⁵⁸ “(...) naquilo que não foi feito, mas é, nada há que não fosse antes (...) *factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat.*”

⁵⁹ “*Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est.*”

Agostinho conclui que o céu e a terra, isto é, todas as criaturas foram criadas. Mobilizando as categorias de substância (graus de ser) e de relação⁶⁰, em um processo de conhecimento e discurso ascendente, isto é, das criaturas ao seu Criador, que Agostinho lança mão de um possível conhecimento e discurso sobre Deus através das suas criaturas. Tal conhecimento e discurso ascendente relaciona e compara os graus de ser das criaturas em relação ao grau de ser de seu criador. O grau de beleza, de bondade e de ser das criaturas parece dar notícia de um Ser acima em excelência a elas, um Ser que é causa criadora. Assim, para Agostinho as criaturas possuem um grau de ser, mas não são o Ser por excelência. Quando comparadas ao Ser por excelência, comparadas a Deus, não possuem qualquer partícula de ser, até mesmo o saber é pura ignorância frente ao saber divino.

Aqui, é importante não perdermos de vista o porquê desta investigação de Agostinho, o porquê ele está investigando as criaturas, ou seja, para se aproximar do conhecimento do princípio da criação, de seu Criador. É ainda neste processo ascendente de conhecimento que Agostinho passa a investigar o fazer divino da criação, o ato criador de Deus, em comparação ao ato criador humano.

2.2 A criação divina

Agostinho pergunta a Deus pelo modo como Deus fez o céu e a terra, e que máquina usou no ato da criação: “Mas como fizeste o céu e a terra, e que máquina utilizaste para essa tua operação tão grande?”⁶¹ (*Conf.* XI, v, 7; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307). Essa pergunta é acompanhada por uma outra pergunta que estabelece uma comparação com o modo da criação humana:

Pois não foi como o artífice humano que forma um corpo a partir de outro corpo pela decisão de uma alma que é capaz de transmitir, de alguma maneira, a forma que enxerga nela mesma por um olhar interno – e como seria capaz disso, senão porque tu a criaste? – e que confere essa forma a algo que já existe e já tem um ser, como a terra ou a pedra ou a madeira ou o ouro ou qualquer

⁶⁰ Sobre a relação entre Agostinho e o vocabulário categórico aristotélico, segundo Ayoub (2018, p. 131-132), “O fato de que Agostinho tenha lido o texto das *Dez categorias* é indisputável. O primeiro contato do autor com as categorias encontra-se documentado nas *Confissões*, e deveu-se à obra pertencer ao currículo dos estudos em retórica. As *Dez categorias*, de acordo com as *Confissões*, foram apresentadas ao jovem Agostinho aos 20 anos de idade, como um conhecimento superior e de tamanho prestígio que estudá-lo parecia uma iniciação [...]”.

⁶¹ “*Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae?*”

coisa do gênero – e como essas coisas existiriam, se tu não as estabelecesses?⁶² (*Conf. XI, v, 7; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307*)

Após perguntar no início do capítulo v, §7 pelo modo e pelo instrumento utilizados por Deus no ato da criação divina, Agostinho indaga se seria como o modo da criação humana e sugere com isso uma comparação, a qual colocaria Deus na dependência de algo para criar, posto que o homem, no seu ato de criação, está na dependência de uma matéria preexistente, está condicionado a existência prévia de um ser⁶³. O ato de criação humana se dá pela alma do homem que impõe uma forma a matéria pré-existente. A matéria pré-existente não é, contudo, criada pelo homem. Nesse sentido, a criação humana exemplificada na tarefa do artesão é radicalmente outra se comparada à criação divina. Pois, o homem é capaz de criar uma coisa que antes não existia, mas somente na alma (na imaginação, na ideia).

A alma impõe uma forma à matéria preexistente, entretanto, não cria do nada. Por isso, o modo de criação divina não é e nem pode ser o mesmo que o modo de criação humana posto que Deus não pode estar na dependência de nada para criar⁶⁴. Por fim, Agostinho faz uma afirmação de que tanto a alma humana como a matéria prima que o homem utiliza para sua criação não foram criados por si mesmos, mas por Deus.

Tu fizeste o homem que fabrica; tu, a animação que governa seus membros; tu, a matéria de onde ele faz algo; tu, o engenho que contém a arte e vê dentro de si o que executa fora; tu, os sentidos do corpo, pela mediação dos quais este leva da mente para a matéria o que faz, e traz de volta à mente o que fez, para que ela julgue internamente, sob a direção da verdade, se é bem feito. Tudo isso te louva, criador de tudo.⁶⁵ (*Conf. XI, v, 7; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307*)

Essas afirmações de Agostinho falam sobre a dependência do homem em relação a Deus, falam sobre o fato de que o homem, por si mesmo, não é o criador de si próprio e nem da matéria prima utilizada no seu fazer artesanal. Portanto, toda a criação humana está na

⁶² *“Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo (et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam?) et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea?”*

⁶³ Este ser pode ser tanto um Ser que fundamente toda existência – Deus, como outros seres – “(...) como a terra ou a pedra ou a madeira ou o ouro ou qualquer coisa do gênero (...)” (*Conf. XI, v, 7; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307*).

⁶⁴ Deus, por ser o Ser por excelência – por ser incriado – não pode estar na dependência de nenhum outro ser e nem de coisa alguma, não pode estar na dependência de nada no seu ato de criação.

⁶⁵ *“Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem, an bene factum sit. Te laudant haec omnia creatorem omnium.”*

dependência de Deus, do Ser incriado, do Ser por excelência e que criou todas as coisas. Para Agostinho, é Deus quem condiciona as possibilidades de criação humana e a própria existência do homem. Portanto, há uma distância e radical diferença entre a criação divina e a criação humana.

Mas, tu, como o fizeste? Como fizeste, Deus, o céu e a terra? Certamente, não fizeste o céu e a terra no céu e na terra, nem no ar ou na água, porque eles também pertencem ao céu e à terra, e não fizeste o universo no universo, porque não existia um lugar onde fazer antes que tu o fizesses existir. Tampouco tinhas algo à mão, a partir do qual fazer o céu e a terra. Com efeito, de onde receberias algo que não tivesses feito, para que fizesses algo a partir dele? Existe algo, senão porque tu és?⁶⁶ (*Conf. XI, v, 7*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307-308)

Para Agostinho, Deus não dá forma a uma matéria preexistente, mas Deus é criador de todo antes e todo depois. Todo antes e todo depois, todas as criaturas, estão fundamentados no princípio da criação. Todas essas perguntas de Agostinho, na passagem acima, apontam para a tentativa de compreensão do que é o princípio da criação. No capítulo iii, §5 do livro XI, Agostinho já havia pedido a Deus o entendimento, a compreensão, o conhecimento deste conteúdo⁶⁷ escrito por Moisés nas *Escrituras*. Assim, toda pergunta acerca da criação divina e do ato criador divino converge para o princípio da criação e para a perspectiva de compreender o que é esse princípio da criação dentro da eternidade de Deus. Após fazer as perguntas, Agostinho conclui: “Logo, falaste e eles foram feitos, e foi na tua Palavra que os fizeste”⁶⁸ (*Conf. XI, v, 7*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 308). É, pois, através da correspondência entre o dizer e o criar divinos que Agostinho encaminha o argumento sobre como, sobre o modo e onde Deus fez a sua criação.

Assim, falar sobre a criação divina pela Palavra é perguntar:

Mas como falaste? Porventura da mesma maneira como saiu uma voz da nuvem e disse: “Este é meu filho amado”? Com efeito, aquela voz foi emitida e passou, começou e acabou. As sílabas ressoaram e se esvaíram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda e assim por ordem, até a última após as outras e o silêncio após a última. De onde se torna claro e evidente que foram emitidas pelo movimento de uma criatura a serviço de tua vontade

⁶⁶“*Sed tu quomodo facis ea? Quomodo fecisti, Deus, caelum et terram? Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea.*”

⁶⁷“(…) *in principio fecisti caelum et terram*”. (*Conf. XI, iii, 5*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306).

⁶⁸“*Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea*”.

eterna, mas sendo ela mesma temporal. E essas palavras tuas pronunciadas no tempo foram transmitidas pelo ouvido exterior à mente ajuizada, cujo ouvido interior está voltado para tua Palavra.⁶⁹ (*Conf. XI, vi, 8; trad. MAMMÌ, 2017, p. 308*)

No capítulo vi, §8, Agostinho encaminha o argumento da criação divina pela palavra perguntando sobre o modo como Deus falou e se essa fala seria como uma voz que disse da nuvem “Este é meu filho amado?”. Ao fazer esta comparação, Agostinho parece querer estabelecer uma semelhança, mas apenas com o fenômeno sonoro da voz que emitiu estas palavras, isto é, com o ressoar da palavra. É um fenômeno apenas aproximativo, pois ele é ainda material, transitório e não há, contudo, uma identidade entre o dizer divino e o dizer humano. Apenas há uma identidade entre o dizer e o criar divinos. O fenômeno sonoro pressupõe a preexistência de uma criatura material que pronuncie estas palavras no tempo.

Contudo, esta comparação é ainda muito limitada, pois estabelece uma comparação do dizer divino com o dizer de uma criatura posto que é uma voz finita e temporal que ressoa e se esvaí no tempo. A finitude e temporalidade desta voz evidencia a expressão de uma criatura no ato de sua fala no tempo. Em Deus, não há e nem pode haver finitude e temporalidade, não há e nem pode haver tempo. Portanto, há uma radical diferença entre as palavras ressoadas da nuvem (palavra ditas através de uma criatura) e a palavra divina:

E essas palavras tuas pronunciadas no tempo foram transmitidas pelo ouvido exterior à mente ajuizada, cujo ouvido interior está voltado para tua Palavra. Mas ela comparou aquelas palavras, que ressoavam no tempo, com tua Palavra eternamente em silêncio, e disse: “É de longe outra coisa, outra coisa, de longe. Aquelas são muito inferiores a mim, e não são, porque fogem e desaparecem; mas a Palavra de meu Deus permanece acima de mim em eterno”.⁷⁰ (*Conf. XI, vi, 8; trad. MAMMÌ, 2017, p. 308*)

Agostinho diz que a “mente ajuizada”, que não é senão a própria interioridade do pensamento (entendimento), comparou ambas as palavras (ditas no tempo por uma voz que saiu da nuvem, isto é, a voz de uma criatura e a palavra gerada eternamente em silêncio – a palavra

⁶⁹ “*Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminent, quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum.*”

⁷⁰ “*Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: "Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum"*”.

divina) e afirmou que “É de longe outra coisa, outra coisa, de longe”. Isto significa que a palavra e o modo de dizer divino são radicalmente diferentes da palavra humana e do modo de dizer humano. Tal radicalidade da diferença está no fato de que há uma fugacidade e temporalidade na palavra humana que lhe é própria dada sua condição, enquanto há uma permanência e eternidade próprias da palavra divina, o Verbo de Deus. Assim, comparadas à palavra divina, as palavras humanas nem mesmo existem, pois se esvaem deixando de ser. Essa fugacidade e efemeridade das palavras humanas expressam a finitude e temporalidade, próprias das criaturas: “Logo, se tivesses dito palavras ressoantes e transitórias para criar o céu e a terra, já existiria uma criatura corporal antes do céu e da terra, que propagasse temporalmente aquela fala por movimentos temporais”⁷¹ (*Conf. XI, vi, 8*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 308). Contudo, Agostinho faz uma ressalva “Mas não havia nenhum corpo antes do céu e da terra ou, se havia, certamente o criaste sem fala transitória, para que pudesses criar a fala transitória pela qual ordenarias que o céu e a terra se fizessem”⁷² (*Conf. XI, vi, 8*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 308).

Neste sentido, a voz das criaturas é palavra temporal, é palavra “(...) que soa no tempo enquanto que a voz de deus é *verbo aeterno in silentio*” (SHUBACK, 2000, p. 88). Agostinho mesmo disse “(...) a Palavra de meu Deus permanece acima de mim em eterno”⁷³ (*Conf. XI, vi, 8*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 308). Essa permanência e eternidade da palavra divina nos permite afirmar que não havia tempo na palavra e que, portanto, ela é coeterna a Deus. É através dela que “(...) todas as coisas são ditas eternamente”⁷⁴ (*Conf. XI, vii, 9*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 309). É, pois, nessa eternidade da Palavra que, segundo Agostinho, todas as coisas foram criadas. Contudo, se não há tempo na palavra divina, através da qual Deus cria todas as coisas, quando ele surge? O tempo é uma criatura?

2.3 Tempo e criação

“Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?”⁷⁵ (*Conf. XI, x, 12*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312). Esta é a pergunta que introduz a questão do tempo no livro XI, das *Confissões*.

⁷¹ “*Si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret.*”

⁷² “*Nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres, qua diceres ut fieret caelum et terra.*”

⁷³ “*(...) verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum.*”

⁷⁴ “*(...) eo sempiternae dicuntur omnia.*”

⁷⁵ “*Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?*”

Especificamente, a relação do tempo com a criação. Por quê? Porque perguntar pelo “Que Deus fazia antes de criar o céu e a terra” é perguntar por um ato de Deus, anterior ao ato da criação; e perguntar por um ato delimitado em antes e depois pressupõe pensar sobre o tempo, um tempo dividido: antes e depois, passado e presente.

Não estão cheios de velhice aqueles que nos perguntam: “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra? Com efeito, se permanecia ocioso e não fazia nada, por que não se manteve assim também em seguida, e não se absteve da obra como antes? Pois, se apareceu em Deus um movimento novo e uma vontade nova de produzir uma criação que nunca produzira antes, como poderia ser ainda verdadeira eternidade, se nela surge uma vontade que não era?”⁷⁶ (*Conf. XI, x, 12*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312)

Com esta questão proposta por aqueles que, segundo Agostinho, “estão cheios de velhice”⁷⁷ (*Conf. XI, x, 12*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312) ou segundo Matthews (2007, p. 217), pelos “céticos”, Agostinho introduz a questão do tempo no livro XI. Não apenas a questão do tempo, mas também a relação do tempo com a eternidade e com a criação. Pois, esta questão implica pensar, investigar: quando surgiu o tempo; se ele existia “antes” da criação ou se ele começou com a criação; se ele foi criado e se Deus dependeu do tempo para criar. Contudo, se Deus é eterno, como poderia estar na dependência do tempo para criar? Assim, se a pergunta proposta pelos céticos⁷⁸ for considerada e se for legítima, então ela implica pensar a criação e a relação com o tempo e do tempo com a eternidade também.

⁷⁶ “*Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt: "Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, inquirunt, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus exstitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat?"*”

⁷⁷ “(...) *ecce pleni sunt vetustatis suae.*”

⁷⁸ Sobre a relação entre Agostinho e os céticos, o filósofo se refere a eles, “os acadêmicos”, no livro V das *Confissões*. Em outra obra, no *De Civitate Dei*, Agostinho explora as implicações da dúvida cética frente a verdades das quais todo o seu modelo filosófico depende. Segundo Pereira Júnior e Costa (2016, p. 43-44), “O cogito agostiniano pode ser entendido como uma fórmula deduzida por Santo Agostinho cuja primeira intenção foi respaldar a sua prova teológica da presença da Santíssima Trindade em nós. O argumento encontra-se em sua obra magna *De Civitate Dei* e consiste em que, “somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer”. O que Agostinho intenta ao apresentar a citação acima é explicar a unidade da Santíssima Trindade, que é um só Deus em três Verdades, e, analogamente a Ela, também em nós podemos encontrar verdades semelhante a esta: 1) somos, 2) conhecemos que somos; e 3) amamos esse ser e conhecer. Ora, para que sua analogia possa ser verdadeira, essas três verdades também têm necessariamente que serem verdadeiras [...] Sua preocupação em provar essas Verdades reflete sua inquietação para com a doutrina dos acadêmicos. Assim sendo, é na tentativa de defesa de suas Verdades que surge pela primeira vez, de forma clara a sua célebre fórmula da qual havíamos anteriormente mencionado: *si fallor, sum!* (Se me engano, existo).”

Em *Confissões* X, 12, Agostinho diz que “(...) a vontade de Deus não é uma criatura, mas anterior às criaturas, porque nada poderia ser criado, se não fosse precedido pela vontade do criador. Logo, a vontade de Deus pertence a sua própria substância”⁷⁹ (*Conf.* XI, x, 12; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312). Assim, podemos dizer que a precedência da vontade de Deus é de ordem causal, não temporal. O fato de a vontade de Deus ser eterna é parte da própria substância de Deus. Portanto, segundo a interpretação de Agostinho, não surgiu um movimento novo em Deus, uma vontade nova que marque a substância divina com um movimento, uma temporalidade. Contudo, essa aparente solução não responde ainda outro problema que se apresenta neste contexto: “(...) se, porém, era eterna a vontade de Deus que produziu a criação, por que a criação também não seria eterna?”⁸⁰ (*Conf.* XI, x, 12; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312).

Outra pergunta que cabe-nos fazer aqui para nos ajudar a pensar sobre esta questão é: De onde Deus produziu a criação, foi através de sua substância?⁸¹ Ora, o mundo é constituído de matéria, sujeito à mudança e ao tempo. Segundo Gilson, para Agostinho, “(...) o próprio tempo é mudança por definição, ele também é uma criatura” (2010, p. 360). Assim, dizer que o tempo é mudança é dizer que o próprio tempo foi criado, surgiu em meio a criação: “Houve, portanto, um começo e, por consequência, nem as coisas que duram nem o tempo são eternos” (GILSON. 2010, p. 360). Em contrapartida, Deus é imaterial, uma “substância” eterna. Pensar sobre a matéria prima da qual foi feito o mundo ajuda-nos a responder à questão de as criaturas não serem eternas, mesmo que a vontade de Deus de criar seja eterna. As criaturas não foram criadas a partir da substância de Deus, não possuem a mesma natureza do Ser de Deus, mas foram criadas a partir do nada⁸². Assim, o aparente problema da vontade de Deus que se encontra atrelado ao tempo pode ser desfeito, pois “(...) apenas há tempo onde há movimento e mudança, e somente os seres com alguma parcela de privação de ser são suscetíveis de movimento e mudança” (SILVA FILHO, 2022, p. 98-99). O que Silva Filho enfatiza, comentando esse contexto do livro XI, é que o tempo é próprio somente às criaturas.

O próprio Agostinho afirma em *Confissões*, xii, 14 “(...) tu és criador de toda criação, nosso Deus, e, se pelo nome de céu e terra devemos entender a criação inteira, me atrevo a dizer: antes de fazer o céu e a terra, não fazias nada. Com efeito, se fizesses algo, o que farias a

⁷⁹ “(...) *voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid nisi creatoris voluntas praecederet. Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius.*”

⁸⁰ “(...) *si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?*”

⁸¹ Essa questão possui uma estreita relação com o tema do terceiro capítulo desta dissertação, o qual tratará da questão da matéria com a qual Deus criou o mundo.

⁸² Este tema será mais desenvolvido no terceiro capítulo desta dissertação.

não ser uma criatura?”⁸³ (*Confissões* XI, xii, 14; trad. MAMMÌ, 2017, p. 313). Assim, a pergunta pelo “que Deus fazia antes de criar o céu e a terra” possui inconsistências tanto de ordem lógica, quanto ontológica em sua própria estrutura, pois não cabe pressupor tempo onde só há eternidade. Como pressupor tempo, onde o tempo “ainda” não existe e se próprio tempo é uma criatura e não existe desde sempre? Segundo Silva Filho (2022, p. 99), a “(...) eternidade e o tempo, bem como a imutabilidade e a mutabilidade, residem, respectivamente, na estrutura ontológica do Ser, que no sentido simples sempre se refere a Deus para Agostinho”. Isso significa dizer que somente Deus é o Ser e o fundamento de todos os seres. Portanto,

antes da criação de uma criatura, constituída de ser e não ser, não havia tempo, mas tão somente a eternidade divina, própria da imutável infinitude ontológica. Assim, não há tempo algum, nem ócio divino, anterior ao mundo, porque o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo. (SILVA FILHO, 2022, p. 99)

A resolução da questão proposta pelos cétricos se dá quando Agostinho demonstra as inconsistências lógica e ontológica da pergunta. Posto que “(...) se não havia tempo antes do céu e da terra, porque perguntam o que fazias então? Não havia “então”, onde não havia tempo”⁸⁴ (*Conf.* XI, xiii, 15; trad. MAMMÌ, 2017, p. 314). Outra afirmação de Agostinho é em relação a anterioridade divin. Deus não antecede as criaturas e o próprio tempo no tempo:

Tampouco tu antecedes os tempos no tempo: porque, se fosse assim, não antecederias todos os tempos. Mas tu antecedes todos passados do alto da eternidade sempre presente e ultrapassas todos os futuros, porque estes são futuros e, como vêm, passarão; mas tu és sempre o mesmo, e teus anos não findarão (...) Teus anos são um único dia, e teu dia não é um dia após dia, mas um hoje, porque teu hoje não é suprimido por um amanhã, nem substitui um ontem. Teu hoje é a eternidade, logo geraste coeterno aquele a quem disseste: “Hoje te gerei”. Tu fizeste todo o tempo e és antes de todo tempo, e não houve um tempo em que não havia tempo.⁸⁵ (*Conf.* XI, xiii, 16; trad. MAMMÌ, 2017, p. 314)

⁸³ “*Deus noster, omnis creaturae creatorem et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: "Antequam faceret Deus caelum et terram, non faciebat aliquid". Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat?"*”

⁸⁴ “*Si ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.*”

⁸⁵ “*Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient (...) Anni tui dies unus, et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.*”

A precedência divina em relação às criaturas e ao próprio tempo não se dá na ordem do tempo, mas da eternidade, a qual não pode ser compreendida como a infinidade de tempos, mas como fundamento, como causa de todas as criaturas e do próprio tempo. Neste sentido, segundo Gilson (2010, p. 364), “(...) a criação teria um princípio na ordem do ser sem tê-lo na ordem do tempo”. Esse comentário de Gilson nos permite afirmar a eternidade do *principium* no qual Deus fez o céu e a terra, pois o *principium* neste sentido é a própria eternidade que resguarda uma essência das criaturas.

A dicotomia que Agostinho vai estabelecendo ao longo da investigação desenvolvida no livro XI entre *principium* (eternidade) e tempo tem como consequência a formulação da clássica pergunta “o que é o tempo?”:

Logo, não houve um tempo em que não fizesses algo, porque fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque tu permaneces; mas ele, se permanecesse, não seria tempo. De fato, o que é o tempo? Quem poderia explicá-lo fácil e brevemente? Quem o compreenderá para expressá-lo em palavras, na fala ou no pensamento? E, no entanto, entre as coisas que nomeamos em nossas conversas, o que há de mais comum e conhecido do que o tempo?⁸⁶ (*Conf. XI, xiv, 17; trad. MAMMÌ, 2017, p. 314*)

A investigação sobre o tempo nasce da perspectiva agostiniana de refutar a pergunta dos “céticos” que já desenvolvemos em alguns parágrafos acima: “O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra”. Aqui, podemos dizer que esta não é a questão mais complexa que Agostinho teve que lidar no livro XI, mas a consequência na qual essa questão desemboca, isto é, na pergunta pela natureza do tempo.

Tal como diz Agostinho na passagem citada acima⁸⁷, o tempo nos é familiar e conhecido. Corriqueiramente, falamos dele e aparentemente não constitui um problema. No entanto, é um fato que Agostinho se vê lançado em dificuldades quando tenta, de imediato, dar uma definição sobre o tempo. Uma diferença que Agostinho já estabeleceu desde quando começou a falar sobre o tempo em sua relação com Deus é com respeito à eternidade “(...) nenhum tempo é coeterno (...)”⁸⁸ (*Conf. XI, xiv, 17; trad. MAMMÌ, 2017, p. 314*). Essa delimitação da diferença entre eternidade e tempo não é senão uma delimitação da diferença

⁸⁶ “*Nulla ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora. Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus?*”

⁸⁷ Cf. *Conf. XI, xiv, 17*.

⁸⁸ “(...) *nulla tempora tibi coaeterna sunt* (...)”

entre Criador e criatura. Sabemos que o tempo é mudança e que, portanto, não é a eternidade, mas:

O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei: mas é com segurança que afirmo saber que, se nada passasse, não haveria tempo passado; se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro; e, se nada fosse, não haveria tempo presente.⁸⁹ (*Conf. XI, xiv, 17; trad. MAMMÌ, 2017, p. 315*)

Agostinho diz, inicialmente, que sabe o que é o tempo quando ninguém lhe pergunta. Parece que esta afirmação diz de uma certa experiência do tempo: quando se está imerso na temporalidade, percebe-se o tempo e sua passagem. Posteriormente, Agostinho relaciona o tempo ou os tempos (passado, presente e futuro) com a existência das criaturas, especificamente, com o movimento das criaturas no curso de sua existência. Ora, mas será que o tempo pode ser definido como a existência das criaturas enquanto existem? E as criaturas que não existem mais ou as que ainda não existem, como situar o tempo em uma existência que já não é ou em uma existência que ainda não é? “Logo, aqueles dois tempos, passado e futuro, em que sentido eles são, se o passado não é mais, e o futuro ainda não é?”⁹⁰ (*Conf. XI, xiv, 17; trad. MAMMÌ, 2017, p. 315*). Assim, o tempo que resta para situar o tempo à existência das criaturas é o presente. Mas, o tempo presente, bem como as criaturas que existem no presente, estão em constante mudança, deixando de ser. Afinal, “(...) o presente, se fosse sempre presente e não se tornasse passado, não seria presente, e sim eternidade”⁹¹ (*Conf. XI, xiv, 17; trad. MAMMÌ, 2017, p. 315*).

(...) o que é claro é que tanto o que é futuro quanto o que é passado não é, e não se diz propriamente: os tempos são três, passado, presente e futuro, mas talvez se devesse dizer propriamente: os tempos são três, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Esses três, de fato estão na alma, de alguma maneira, e não os vejo em outro lugar: a memória presente do passado, a visão presente do presente, a expectativa presente do futuro.⁹² (*Conf. XI, xx, 26; trad. MAMMÌ, 2017, p. 320*)

⁸⁹ “*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.*”

⁹⁰ “*Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est?*”

⁹¹ “*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, aeternitas.*”

⁹² “*(...) Quod 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*

Segundo Agostinho, a natureza do tempo é esse deixar de ser constante. Contudo, apesar de sua existência finita, o tempo ou os tempos parecem poder ser apreendidos. Aliás, como vimos, Agostinho situa os tempos na alma humana, é ela que os apreende enquanto memória, atenção e espera. O tempo, neste sentido, parece ter sua existência atrelada à criatura humana, em uma dimensão de interioridade, na qual a alma o resguarda. O tempo, para Agostinho, é uma imagem da eternidade, onde em um só “lugar” (a alma) contém todos os tempos (passado, presente e futuro), mas de forma limitada. Por isso, o tempo não pode medir a eternidade e esta imagem refletida na alma guarda suas semelhanças e diferenças. Por fim, percebemos que na análise de Agostinho no livro XI sobre o tempo se dá em razão da investigação sobre o *principium* da eternidade no seio da criação. Assim, a investigação sobre o tempo se dá através de um estudo psicológico, levando em consideração o tratamento da memória (livro X), e ontológico, ao relacioná-lo às criaturas.

Como dissemos no início desta dissertação, a perspectiva de Agostinho em conhecer a Deus e a alma o faz estudar o tempo neste registro, em uma dimensão de interioridade, numa perspectiva de volta da criatura à sua origem, ao seio da criação.

5. CAPÍTULO 3: MATÉRIA E CRIAÇÃO NO LIVRO XII DAS *CONFISSÕES*

No livro XII das *Confissões*, Agostinho se empenha na tarefa de investigar a passagem do livro do *Gênesis* em que está escrito que “no princípio Deus criou o céu e a terra”⁹³. Essa investigação é feita no horizonte de algumas questões que já estavam sendo problematizadas desde o livro XI desta obra, a saber: Qual a causa do mundo? Qual a origem do Universo, da criação? Qual o princípio de tudo? Como Deus criou o céu e a terra?

(...) esta terra era invisível e desordenada, não sei que profundidade de abismo sobre a qual não havia luz, porque nenhuma aparência havia nela. Por isso mandaste que fosse escrito que as trevas estavam sobre o abismo: que mais são as trevas senão ausência de luz?⁹⁴ (*Conf. XII, iii, 3*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334)

A expressão “esta terra era invisível e desordenada”, citada a partir do segundo versículo do *Gênesis*, é interpretada por Agostinho, no livro XII das *Confissões*, através do conceito de matéria informe, o qual, ao longo do livro XII, é elaborado na perspectiva de compreender a “matéria prima”⁹⁵ pela qual toda criação foi feita. Assim, nosso objetivo neste capítulo será o de tentar, a partir de uma análise do livro XII, compreender este conceito de matéria informe, bem como os problemas e impasses filosóficos que decorrem desta investigação.

3.1 Contextualização do problema da origem da matéria informe

Se no livro XI Agostinho investigou o *principium* no qual Deus criou o céu e a terra e o modo como Deus criou todas as criaturas, no livro XII ele passará a investigar a matéria através da qual toda criação foi feita. Uma vez estabelecida a dependência ontológica entre criatura e Criador, é preciso perguntar: qual a “matéria prima” usada por Deus para a criação do mundo (corpóreo, terreno)? O que é a matéria informe?

⁹³ *Gn. I, 1*, p. 33.

⁹⁴ “(...) *haec terra erat invisibilis et incomposita et nescio qua profunditas abyssi, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi; unde iussisti, ut scriberetur, quod tenebrae erant super abyssum; quid aliud quam lucis absentia?*”.

⁹⁵ Segundo Di Silva (2020, p. 231), trata-se da noção grega *hyle*, a qual caracteriza uma matéria “absolutamente privada de forma”. Assim, “pode-se afirmar que para o Hiponense, a matéria informe é uma criatura divina caracterizada tanto pela absoluta falta de forma quanto pela capacidade de receber forma” (DI SILVA, 2020, p. 232).

Logo no início do livro XII das *Confissões*, no capítulo II, § 2, Agostinho reconhece uma dependência ontológica das criaturas e de todas as coisas em relação ao Criador, especificamente do homem em relação a Deus ao afirmar que a “humildade de minha língua confessa à tua sublimidade que tu fizeste o céu e a terra: este céu que vejo, e a terra que piso, de onde vem a terra que carrego. Tu os fizeste”⁹⁶ (*Conf. XII, ii, 2. Trad. MAMMÌ, L. 2017, p. 333*). Tal como no livro XI, no livro XII e nas *Confissões* de modo geral, Agostinho reafirma esta dependência ontológica do homem, de todas as criaturas e de todas as coisas em relação a Deus. Isso porque, para ele, o homem não se fez, não criou a si mesmo; o universo não é a sua própria causa. Portanto, é necessário um princípio que dê origem e que seja a causa de todas as criaturas, do homem, do universo e de toda existência: “E examinei as coisas que estão abaixo de ti [Deus] e vi que elas não eram completamente seres, nem completamente não seres: eram seres, de fato, porque provinham de ti, mas não seres, porque não eram o que tu és. Com efeito, é verdadeiro ser o que permanece imutável.”⁹⁷ (*Conf. VII, xi, 17; Trad. MAMMÌ, 2017, p. 182*). Assim, Agostinho conclui que todas as coisas foram criadas por um Ser Absoluto e surgiram de um *principium* eterno e imutável.

Ainda no capítulo ii, parágrafo 2, Agostinho diz: “Mas onde está o céu do céu, Senhor, de que ouvimos nas palavras do salmo: O céu do céu, ao Senhor; mas a terra, ele a deu aos filhos dos homens? Onde está o céu que não enxergamos, cuja terra é tudo isso que enxergamos?”⁹⁸ (*Conf. XII, ii, 2. Tad. MAMMÌ. L. 2017. p. 333-334*). Há, nesta passagem das primeiras linhas do livro XII, duas realidades: 1) a terra, própria aos homens, que a percebem e a conhecem através dos sentidos da visão; 2) o “céu do céu”, que não é o céu que está acima da terra, de cor azul, às vezes com nuvens, o sol, a lua e as estrelas, e que os homens o percebem e o conhecem através dos sentidos da visão. Comparando o céu do céu, com o céu que está sobre a terra, Agostinho chega a afirmar que “(...) para aquele céu do céu, até o céu de nossa terra é terra. E não é errado dizer que o grande corpo de ambos é terra, em relação a não sei que céu, que pertence a Deus e não aos filhos dos homens”⁹⁹ (*Conf. XII, ii, 2. Tad. MAMMÌ, 2017,*

⁹⁶ “*Confitetur altitudini tuae humilitas linguae meae, quoniam tu fecisti caelum et terram; hoc caelum, quod video, terramque, quam calco, unde est haec terra, quam porto; tu fecisti.*”

⁹⁷ “*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.*”

⁹⁸ “*Sed ubi est caelum caeli, Domine, de quo audivimus in voce Psalmi: Caelum caeli Domino; terram autem dedit filiis hominum? Ubi est caelum, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus?*”

⁹⁹ “*(...) ad illud caelum caeli etiam terrae nostrae caelum terra est. Et hoc utrumque magnum corpus non absurde terra est ad illud nescio quale caelum, quod Domino est, non filiis hominum.*”

p. 334). Todavia, se este “céu do céu” não é percebido e conhecido de modo direto pelos sentidos da visão, como o homem pode conhecê-lo? O que é, afinal, o “céu do céu”?

A princípio, podemos dizer que já no capítulo II, § 2 do livro XII, Agostinho estabelece uma radical diferença entre o céu que está sobre a terra e que enxergamos através dos sentidos da visão e o “céu do céu”, o qual não é perceptível e conhecido de modo direto pelos sentidos da visão. Segundo Di Silva (2020, p. 230), “no que diz respeito à palavra céu em *Gn.* 1,1, Agostinho sugere que seja interpretada como uma menção aos anjos, chamados no *Psalmo* 113, de *céu do céu*”. Por enquanto, deixemos de lado a questão e investigação sobre o “céu do céu, para tratarmos sobre o conceito de matéria informe.

É no capítulo iii, § 3 que Agostinho introduz a passagem do *Gênesis*, que será investigada ao longo do livro XII, quando diz:

Mas, por certo, esta terra era invisível e desordenada¹⁰⁰, não sei que profundidade de abismo sobre a qual não havia luz, porque nenhuma aparência havia nela. Por isso mandaste que fosse escrito que as trevas estavam sobre o abismo: que mais são as trevas senão ausência de luz?¹⁰¹ (*Conf.* XII, iii, 3; trad. MAMMI, 2017, p. 334).

Podemos dizer que a expressão “esta terra era invisível e desordenada (informe)” significa o que ainda não era visível aos olhos, o (in)visível, o que ainda não era constituído de nenhuma forma e de nenhuma ordem, que era *informe*. Parece-nos que esta expressão fala de um estado embrionário do universo e de uma geração da criação anterior a criação, às criaturas (a existência no tempo), na qual ainda não havia a existência de algo visível, ordenado, “com forma”¹⁰² no mundo, no tempo.

Entre essas expressões do *Gênesis* (*Gn.* I, 2) “terra invisível e desordenada” e “as trevas estavam sobre o abismo”, Agostinho estabelece uma relação, uma comparação e faz uma interpretação sobre um momento, ou melhor, um estado das criaturas e do mundo anterior à sua existência com o tempo. As trevas que estavam sobre o abismo, no princípio da criação do mundo, parecem dar notícias de quando ou onde todas as criaturas e coisas que existem na realidade ainda não haviam recebido uma forma sensível, perceptível aos sentidos e uma

¹⁰⁰ Também é possível traduzir o termo latino *incomposita* por informe.

¹⁰¹ “*Et nimirum haec terra erat invisibilis et incomposita et nescio qua profunditas abyssi, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi.*”

¹⁰² “Com forma”: queremos dizer um estado físico dos seres e das coisas que existem no mundo, com suas propriedades qualitativas e quantitativas.

existência no/com o tempo. Por isso, a terra era invisível e desordenada, isto é, uma matéria informe. Não havia aparência¹⁰³, não havia ordem neste estado originário da criação.

Na continuidade do capítulo iii, § 3, Agostinho faz uma indagação:

Por isso mandaste que fosse escrito que *as trevas estavam sobre o abismo*: que mais são as trevas senão ausência de luz? Com efeito, onde está a luz, quando há, senão acima, proeminente e clarificadora? Logo, ali ainda não havia luz, e o que era haver trevas, senão não haver luz? Portanto, acima havia as trevas porque acima não havia luz, assim como onde não há som há silêncio. E o que significa haver silêncio em algum lugar, senão que ali não há som?¹⁰⁴ (*Conf. XII, iii, 3*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334)

Outra relação que Agostinho estabelece é entre as trevas e a luz. A indagação e a reflexão presentes nesta passagem sobre as trevas e a luz é importante no seio da discussão de Agostinho com os maniqueístas¹⁰⁵, os quais defendiam um materialismo radical sobre o princípio do mundo. Para a doutrina maniqueísta¹⁰⁶, as trevas eram um ser, o princípio do mal, oposto à luz, oposto a Deus, o princípio do bem. Já no pensamento agostiniano¹⁰⁷, as “trevas” são apenas a ausência de luz, assim como o silêncio é apenas a ausência de som. Tal como o silêncio, as trevas não existem em si mesmas, elas não possuem uma existência ontológica. Segundo Novaes Filho,

¹⁰³ Formas qualitativas e quantitativas, perceptíveis aos sentidos.

¹⁰⁴ “*Unde iussisti, ut scriberetur, quod tenebrae erant super abyssum; quid aliud quam lucis absentia? Ubi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et illustrando? Ubi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem? Super itaque erant tenebrae, quia super lux aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est. Et quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse?*”

¹⁰⁵ A doutrina do maniqueísmo começa por uma questão básica, comum a todo sistema religioso: por que o mal existe? A resposta maniqueísta toma a forma de um dualismo radical. Ela propõe uma cosmogonia, ou explicação da origem do mundo. (...) dois princípios coeternos existem, de maneira completamente independente um do outro. Um, o bom, exhibe somente qualidades agradáveis, positivas (a paz, a inteligência, etc.), e reside no reino da luz, que é feita da substância desse princípio. Esse princípio é Deus, ou o “Pai da Grandeza”. O outro princípio é intrinsecamente mau e desagradável, negativo. Muitas vezes chamado “matéria”, esse princípio habita o reino de sua própria substância, que são as trevas. Cf. FITZGERALD, A. Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus. 2018, p. 627.

¹⁰⁶ Correia (2013, p. 01) aponta que o maniqueísmo foi fundado em 230, tendo grande expansão durante a antiguidade tardia. O maniqueísmo buscava explicar como o mal se originara no mundo. Compreende-se que esta doutrina possuía um pensamento dualista, isto é, o mundo era regido através de dois princípios, um bom e, em contrapartida, um mal. Princípios estes que se encontravam em luta, pois havia uma oposição entre ambos desde a criação do mundo.

¹⁰⁷ No livro VII das *Confissões*, Agostinho descreve o seguinte sobre sua relação com o maniqueísmo: “Não me esforçava em aprender os temas que ele expunha, mas somente em ouvir como ele os dizia. Permanecera em mim esse fútil interesse, perdidas as esperanças de que se patenteasse ao homem um caminho para chegar a ti. No entanto, junto com as palavras que me agradavam, chegavam-me também ao espírito os ensinamentos que eu desprezava.” (*Confissões*, VII, 14.24; 2014, p. 68)

(...) o mal propriamente não existe; os bens, na medida em que não são perfeitos, infinitamente perfeitos, mas apenas seres finitos, dotados de um grau relativo de perfeição, também são de certa maneira maus. Dizer que são maus quer dizer simplesmente que não equivalentes ao bem supremo, quer dizer que bens finitos. Sendo assim o mal vem a ser explicado em razão a dessemelhança relativa ao bem supremo: cada ser, à medida que não é idêntico ao Criador, não tem todas as perfeições. (NOVAES FILHO, 2022, p. 7)

Essa argumentação de Agostinho consiste, propriamente, em refutar a tese maniqueísta dos dois princípios do mundo, ou melhor, da dualidade e dicotomia ontológica entre luz e trevas, bem e mal. Pois, para Agostinho, só existe um único princípio do mundo, da criação, a dizer, Deus, que é o Ser: “O que o ato criador significa é, portanto, a produção do ser daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, porque somente ele é o Ser: *quid enim est, nisi quia tu es?*” (GILSON, 2010, p. 358).

Na visão de Santo Agostinho, todas as coisas foram criadas boas por Deus e dispostas em certa ordem para a *Beatitudo*, inclusive a natureza humana e a vontade que a ela pertence. O mal não está atrelado à ordem da causalidade das coisas, não possui substancialidade, consiste meramente em um acidente que decorre do livre movimento da vontade humana, por isso, não afeta substancialmente nem a ela, nem ao restante da natureza criada, sua consequência é apenas acidental, decorrendo tão somente do mau uso do livre-arbítrio (...) a liberdade, trata-se de certo “poder” contido na alma que a permite operar com a vontade para fins que não lhe são próprios. (VAHL, 2015, p. 5)

Assumir dois princípios do mundo seria, para Agostinho, uma contradição no seio da doutrina cristã, especificamente, na gênese da criação do mundo. Pois, se o mundo foi criado por Deus, que é o Ser e é Bom, por excelência, como pode existir um outro princípio oposto, o mal? Agostinho responde a essa questão do mal identificado como trevas e a refuta mostrando que o conceito de trevas é apenas a ausência de luz no *principium* da criação. Entretanto, terá que lidar ainda com outra questão. Há a presença do mal no mundo como as ações más e, diante desse fato, é preciso perguntar (como o faz Evódio, interlocutor de Agostinho no *Diálogo sobre o livre arbítrio*): “Diz-me, por favor, não é Deus o autor do mal?”¹⁰⁸ (*Diálogo sobre o livre arbítrio* I.1; 2001, p. 80). Admitir o mal em Deus¹⁰⁹, ou seja, que Deus praticaria más ações,

¹⁰⁸ “*Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit autor mali.*”. AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Impensa Nacional-Casa da Moeda, 2001. p. 80-81

¹⁰⁹ “[Ag.] Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom- e não nos é permitido pensar de outro modo-, Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamarmos ser ele justo, e nega-lo seria blasfêmia-, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigo aos maus. E por certo, tais castigos parecem males aqueles que os padecem. E porque, visto ninguém ser punido injustamente- como

seria admitir que a substância divina seria corruptível, suscetível a mudança, finita. Sendo assim, Deus não poderia ser o Ser Absoluto, não poderia ser bom em excelência, não seria imutável, não seria eterno. Portanto:

(...) a corrupção (...) de nenhuma maneira pode atingir tua [de Deus] substância. Com efeito, de nenhuma maneira, absolutamente, a corrupção atinge nosso Deus, por nenhuma necessidade, nenhum acidente imprevisto, porque ele é Deus e o que deseja para si é bom, e ele é o próprio bem (...) Tampouco serás obrigado a algo contra a vontade, porque tua vontade não é maior do que tua potência. Seria maior, se tu fosses maior do que tu mesmo; de fato, vontade e potência de Deus são o próprio Deus.¹¹⁰ (*Conf.* VII, iv,6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 169-170)

Ao final do capítulo III, parágrafo 3, Agostinho diz: “Não ensinaste isto a esta alma, Senhor, que confessa a ti? Não me ensinaste, Senhor, que, antes que formasses e diferenciasses a matéria informe, não havia algo, nem cor nem figura nem corpo nem espírito? Todavia, não o nada absoluto: havia certa informidade, sem nenhuma aparência”¹¹¹ (*Conf.* XII, iii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334). Após fazer uma análise sobre a expressão terra invisível e desordenada, bem como sobre as trevas, comparando-as com o silêncio, Agostinho parece começar uma análise sobre o conceito de matéria informe¹¹².

3.2 A matéria informe entre a forma e o nada: *prope nihil* (quase nada)

Após introduzir o conceito de matéria informe, Agostinho faz uma pergunta afirmativa, sugerindo uma correspondência do conceito com as palavras da expressão “terra invisível e desordenada”:

devemos acreditar, já que a divina Providência dirige o universo-, Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo” (*O livre-arbítrio*, I, 1.1; 1995, p. 25).

¹¹⁰ “(...) *ipsa corruptio, qua violari substantia tua nullo modo potest. Nullo enim prorsus modo violat corruptio Deum nostrum, nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improviso casu, quoniam ipse est Deus et quod sibi vult, bonum est, et ipse est idem bonum* (...) *Nec cogeri invitatus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est.*”

¹¹¹ *Nonne tu, Domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie.*

¹¹² Segundo Di Silva (2020, p. 231), “Determinado o sentido dos termos céu e terra em *Gn.* 1,1, Agostinho examina o que é a matéria. O Hiponense observa, in primis, que se a hyle é informe, logo ela é absolutamente privada de forma. À luz disso, o Hiponense afirma que os maniqueístas, que delinham a matéria como algo dotado de uma forma horrível, erram.”

Como poderia se chamar isso, então, para que até os intelectos mais simples entendam alguma coisa, a não ser por algum vocábulo corriqueiro? Mas, entre todos os elementos do mundo, qual poderia estar mais próximo da informidade absoluta do que a terra e o abismo? (...) Por que então não admitir que a matéria informe, que fizeste sem aparência, para fazer dela um mundo de bela aparência, tenha sido indicada aos homens, para facilitar, pela expressão: terra invisível e desordenada?¹¹³ (*Conf. XII, iv, 4*; trad. MAMMI, 2017, p. 334-335)

O questionamento que estabelece a correspondência entre a expressão no *Gênesis* “terra invisível e desordenada” e o conceito de “matéria informe” sugere que esta expressão “terra invisível e desordenada” tenha sido usada para efeito didático¹¹⁴, para que os homens de “intelectos mais simples” consigam entender alguma coisa. A terra e o abismo são, para Agostinho, “(...) as partes do universo, mais próximas dessa total ausência de forma” (*Conf. XII, iv, 4*; trad. AMARANTE, 2002, p. 363)¹¹⁵. A matéria informe não é a terra e o abismo. Agostinho apenas estabelece uma correspondência aproximativa. Assim, o conceito de matéria informe é elaborado por Agostinho na tentativa de interpretar essa passagem obscura.

Ao final da passagem citada acima, Agostinho dá notícias de que a matéria informe foi feita “sem aparência”, foi criada por Deus e, através dela, foi feito e criado um mundo de bela aparência. Contudo, essa matéria “sem aparência” não é algo sensível, nem inteligível:

Pois, quando o pensamento busca a respeito dela algo que a compreensão possa alcançar, e diz a si mesmo: “Não é uma forma inteligível, como a vida ou a justiça, porque é matéria dos corpos, e tampouco é sensível, porque não há nada que se possa ver e sentir no que é invisível e desordenado”; quando o pensamento humano diz isso a si mesmo, tenta conhecê-la ignorando-a, ou ignorá-la conhecendo-a.¹¹⁶ (*Conf. XII, v, 5*; trad. MAMMI, 2017, p. 335)

A matéria informe está para além da matéria sensível que percebemos e conhecemos no mundo, bem como para além da matéria ou do conteúdo inteligível que dá forma aos corpos, que informa as coisas no mundo. Entretanto, afirma Agostinho que ela, a matéria informe, é

¹¹³ “*Quid ergo vocaretur, quo etiam sensu tardioribus utcumque insinuetur, nisi usitato aliquo vocabulo? Quid autem in omnibus mundi partibus reperiri potest propinquius informitati omnimodae quam terra et abyssus? (...) Cur ergo non accipiam informitatem materiae, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum faceres, ita commode hominibus intimatam, ut appellaretur terra invisibilis et incomposita?*”

¹¹⁴ Seguindo a leitura de De Silva (2020, p. 230).

¹¹⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Amarante, M. L. J. São Paulo, Paulus, 2002, p. 363.

¹¹⁶ “*Ut cum in ea quaerit cogitatio, quid sensus attingat, et dicit sibi: "Non est intellegibilis forma sicut vita, sicut iustitia, quia materies est corporum, neque sensibilis, quoniam quid videatur et quid sentiatur in invisibili et incomposita non est", dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo.*”

matéria dos corpos. Ora, se a matéria informe é matéria dos corpos, como pode não ser nem sensível, nem inteligível? A que outra realidade é possível atribuir este tipo de “existência”?

Podemos retomar aqui uma passagem do capítulo v, § 7, do livro XI das *Confissões*, para pensarmos sobre a matéria informe que, segundo Agostinho, não é algo sensível, nem inteligível. Para Agostinho, Deus quando criou o mundo:

(...) não foi como o artífice humano que forma um corpo a partir de outro corpo pela decisão de uma alma que é capaz de transmitir, de alguma maneira, a forma que enxerga nela mesma por um olhar interno (...) e que confere essa forma a algo que já existe e já tem um ser, como a terra ou a pedra ou a madeira ou o ouro ou qualquer coisa do gênero – e como essas coisas existiriam se tu não as estabelecesses? Tu fizeste o homem que fabrica; tu, a animação que governa seus membros; tu a matéria de onde ele faz algo; tu, o engenho que contém a arte e vê dentro de si o que executa fora; tu, os sentidos do corpo, pela mediação dos quais este leva da mente para a matéria o que faz, e traz de volta à mente o que fez, para que ela julgue internamente, sob a direção da verdade, se é bem feito.¹¹⁷ (*Conf. XI, v, 7; trad. MAMMÌ, 2017, p. 307*)

Nesta passagem, Agostinho já havia estabelecido que Deus, quando fez o mundo, não o criou como um artesão humano cria sua obra, pois não impôs forma a uma matéria preexistente. Deus, ao criar o mundo, não estava na dependência de nada, ou seja, não poderia estar na dependência de nenhuma matéria preexistente, a qual Ele imporia uma forma tal como o artesão faz no seu modo de criar, na sua criação. Assim, ao excluir a possibilidade de o modo de criação de Deus ser como o modo do artesão, Agostinho exclui também, no ato divino, os tipos de matéria com que o artesão trabalha. Essa matéria, que é a matéria prima que o artesão informa, foi Deus quem a fez. Ora, se a matéria informe não é a mesma matéria do artesão, que matéria é essa? Agostinho diz:

(...) eu a pensava sob inúmeras e variadas aparências, portanto não a pensava: a mente revolvía formas feias e repugnantes, fora de ordem, mas ainda assim formas, e chamava de informe não o que carecesse de forma, mas o que tivesse forma tal que, se aparecesse, incomodaria meu sentido por ser insólito e absurdo e confundiria a fraqueza do homem; o que pensava, porém, era informe não por falta de toda forma, mas em comparação a formas melhores, enquanto um raciocínio verdadeiro me sugeria que, se quisesse pensar de fato o informe, deveria subtrair todo e qualquer resquício de forma, e não podia;

¹¹⁷ “*Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem, an bene factum sit.*”

pois era mais fácil julgar que deixaria de existir aquilo que fosse privado de toda forma do que pensar em algo entre a forma e o nada, nem formado nem nada, mas um informe quase nada (*prope nihil*). E minha inteligência então desistiu de interrogar meu espírito cheio de imagens de corpos formados, que mudava e variava arbitrariamente.¹¹⁸ (*Conf. XII, vi, 6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 333-334*)

Agostinho parece tentar pensar sobre a matéria informe, relacionando-a a imagens de formas existentes no pensamento que correspondem às coisas existentes no mundo. Entretanto, ele mesmo afirma que desta forma não a pensava já que a matéria informe estaria para além de toda forma e matéria existentes na realidade sensível. Aqui, Agostinho parece chegar a um impasse, pois como subtrair todo resquício de forma do pensamento? Ou, como pensar em algo entre a forma e o nada, um *prope nihil* (quase nada)? Ao final da passagem citada surge essa questão com respeito ao nada (*nihil*) e que será importante para a continuidade da análise e problematização do livro XII acerca da investigação e concepção de matéria informe.

Ainda no capítulo vi, § 6, frente ao impasse de subtrair, no pensamento, toda e qualquer forma para pensar e definir a matéria informe, Agostinho volta-se para o mundo, para a realidade sensível, e começa a investigar a mutabilidade dos corpos formados e das coisas mutáveis:

E minha inteligência então desistiu de interrogar meu espírito cheio de imagens de corpos formados, que mudava e variava arbitrariamente: concentrou-se nos próprios corpos e investigou a mutabilidade deles, pela qual deixam de ser o que eram e começam a ser o que não eram, e conjeturou que na transição de forma a forma passariam por algo informe, mas não um nada absoluto – no entanto, queria saber, não conjeturar.¹¹⁹ (*Conf. XII, vi, 6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 336*).

¹¹⁸ “(...) *eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibusolvebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis; verum autem illud quod cogitabam non privatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil. Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem.*”

¹¹⁹ “*Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil; sed nosse cupiebam, non suspicari.*”

Ora, mas será que essa observação e comparação dos corpos e da mutabilidade nos dá notícias do que é a matéria informe? Aqui, parece haver uma inversão na ordem de busca por um saber, por um conhecimento. A perspectiva de conhecimento a partir da experiência, da observação da realidade sensível (dos corpos), é mais um método, uma tentativa de Agostinho para pensar e para tentar formular uma definição do conceito de matéria informe.

A transição entre a forma e a forma dos corpos, da qual Agostinho fala ao final desta passagem do capítulo vi, §6, parece apontar para uma certa informidade destes corpos, ou melhor, para um processo transitório e de transformação pelo qual estes corpos passam neste processo de mudança. Isso porque “(...) a mutabilidade das coisas mutáveis é ela mesma capaz de todas as formas nas quais mudam as coisas mutáveis. Mas o que ela é? Um espírito? Um corpo? Por acaso tem aparência de espírito ou de corpo?”¹²⁰ (*Conf. XII*, vi, 6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 336). Essa mutabilidade e transição descrevem um processo pelo qual os corpos e as coisas passam. Entretanto, este processo que Agostinho observa nos corpos, na realidade sensível, não descreve, não define a matéria informe, a qual ainda permanece indefinida. Sobre este contexto do livro XII, Di Silva afirma que “(...) a matéria é, para Agostinho, a condição do movimento e do tempo” (DI SILVA, 2020, p. 232). Com base no capítulo vi, §6, podemos afirmar que a matéria informe está para além dos corpos e das coisas, mais precisamente da mutabilidade dos corpos e das coisas, e dos estados de mutabilidade pelos quais os corpos e as coisas passam e se transformam.

Parece-nos que, no capítulo vi, §6, Agostinho encontra um impasse na tentativa de definir a matéria informe, ao fazer uma aproximação desta com os estados de mutabilidade dos corpos e das coisas na realidade sensível, bem como encontra limitações da própria linguagem para a descrever e definir: “Se fosse possível dizer “algo nada” e “ser não ser”, assim a definiria; contudo, ela *já era*, de alguma maneira, quando recebeu essas aparências visíveis e compostas”¹²¹ (*Conf. XII*, vi, 6; trad. MAMMÌ, 2017, p. 336). Além do mais, é preciso observar que os corpos e as coisas já existem no mundo e são perceptíveis pelos sentidos, enquanto que a matéria informe é uma realidade anterior¹²² à existência das criaturas, dos corpos e das coisas no mundo, na ordem do tempo.

¹²⁰ “*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?*”

¹²¹ “*Si dici posset "nihil aliquid" et "est non est", hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.*”

¹²² Usamos o termo anterior, aqui, para nos referirmos a uma anterioridade de ordem de sucessão causal e não uma anterioridade na ordem do tempo.

A observação que Agostinho faz ao final do capítulo vi, § 6¹²³ sobre o fato de que a matéria informe “*já era* <antes> de ser visível e composta” pontua uma ressalva importante, a dizer, no processo de mutabilidade dos corpos e das coisas mutáveis, a matéria informe já existia antes de ser perceptível aos sentidos. Esse estado em que a matéria “*já era*”¹²⁴ antes de ser”, seria uma existência na ordem do ser, anterior a existência na ordem do tempo?¹²⁵

3.3 O problema da origem da matéria informe

No capítulo VII, § 7 Agostinho introduz uma pergunta sobre a matéria, incluindo todas as criaturas e coisas que existem: “Mas de onde e de que maneira seria”¹²⁶, se não tivesse origem em ti, de onde tem origem tudo o que é, na medida em que é?”¹²⁷ (*Conf.* XII, vii, 7; Trad. MAMMÌ, 2017. p. 336). Ao fazer esta pergunta, Agostinho afirma que Deus é a origem da matéria, das criaturas, bem como de tudo que existe.

Contudo, apesar de assumir que Deus é a origem da matéria e de toda existência, isso não resolve o problema da matéria e não define o que a matéria informe é e, ainda, apresenta outro problema a Agostinho: se a matéria teve origem em Deus, ela é ou possui uma parte da substância de Deus? E se todas as criaturas e tudo que existe foram feitos desta matéria, tudo que existe no mundo são partes ou possuem partes da substância de Deus? Logo, isso não implicaria em termos de assumir um panteísmo? Em outras palavras, Deus ou uma parte de Deus estaria presente no mundo e no tempo. Sendo assim, Deus estaria sujeito a finitude e a mudança

Em seu *Sermão VII*, 7, Agostinho cita e comenta um trecho bíblico de *Exôdo* 3,14, sobre o nome de Deus, no qual Deus se enuncia a Moisés:

Eu sou o que sou. Isso dirás aos filhos de Israel. Aquele que é me enviou a vós.” Ser é o nome da imutabilidade. Com efeito, todas as coisas que são mutáveis deixam de ser o que eram e começam a ser o que não eram. O ser é. O verdadeiro ser, o puro ser, o autêntico ser não tem senão aquele que não é

¹²³ “Se fosse possível dizer “algo nada” e “ser não ser”, assim a definiria; contudo, ela *já era*, de alguma maneira, quando recebeu essas aparências visíveis e compostas.” (*Conf.* XII, vi, 6; trad. MAMMÌ, 2017. p. 336)

¹²⁴ A matéria já era, já existia de modo simples, não enquanto uma realidade formada através de formas compostas.

¹²⁵ Na obra *Cidade de Deus*, Agostinho faz uma diferenciação entre uma existência das criaturas e das coisas na ordem do Ser e uma existência na ordem do tempo.

¹²⁶ Agostinho se refere a matéria informe nesta passagem de *Conf.* XII, vii, 7.

¹²⁷ “*Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt?*”

mutável. Ele tem o ser verdadeiro ao qual é dito: “Mudarás as coisas e as coisas serão mudadas, tu, porém, és o mesmo por si próprio.” O que é “Eu sou o que sou” senão sou eterno? O que é “Eu sou o que sou” senão que não posso ser mudado? (...) Esse é o nome da eternidade.¹²⁸

A interpretação de Agostinho da passagem do *Exôdo*, no *Sermão VII, 7*, ajuda-nos a responder a algumas das questões que fizemos anteriormente em relação a passagem de *Confissões XII, vii, 7*. Com base nesta interpretação de Agostinho no *Sermão VII, 7*, podemos dizer que, para ele, Deus é imutável, logo, Deus necessariamente tem de estar “fora”¹²⁹ do tempo e conseqüentemente tem de estar “fora” do mundo. Assim, a imutabilidade parece ser sinônimo de eternidade. E, eternidade não é a infinitude dos tempos, mas é uma propriedade do ser de Deus, que é por excelência e imutável. Portanto, Deus ou uma parte do Ser de Deus não poderia estar presente no mundo, no tempo.

Ora, o *Sermão VII, 7* nos ajuda a responder os questionamentos que fizemos anteriormente em relação a Deus, à “substância” ou ao Ser divino, em comparação ao ser das criaturas e das coisas que existem no tempo, no mundo. Contudo, como Agostinho resolve o problema da origem de matéria e de tudo o que é em Deus? E ainda, como Deus cria a matéria e tudo o que existe sem se confundir com essa criação?

Agostinho afirma em relação a Deus que:

(...) tu, Senhor, que não és um aqui e outro ali, mas o mesmo e o mesmo, Santo, Santo, Santo, Senhor Deus onipotente, fizeste algo *no princípio*¹³⁰ que é de ti, na tua sabedoria que nasceu de tua substância, e a partir do nada. Com efeito, não fizeste o céu e a terra de ti: porque então seriam iguais ao teu Filho unigênito e, através dele, a ti, e de maneira alguma seria justo que fosse igual a ti algo que não nascesse de ti. Mas nada havia além de ti para fazer aquilo, Deus, Trindade Una e Unidade Trina; portanto, é a partir do nada que fizeste céu e terra, algo grande e algo pequeno, porque tu és onipotente e bom ao fazer todos os bens, o grande céu e a pequena terra. Tu eras, e além de ti nada havia a partir de onde fizeste céu e terra, dois algos, um próximo a ti, outro perto de

¹²⁸ “*Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur: Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es. Quid est: Ego sum qui sum, nisi, aeternus sum? Quid est, Ego sum qui sum, nisi, qui mutari non possum? (...) sit hoc nomen aeternitatis. Sermones.*”

¹²⁹ Por “fora” entendemos aqui não uma relação entre fora e dentro de uma delimitação espacial, mas sim um fora que diz respeito ao Ser de Deus, que não se confunde e nem é comparado a nenhum ser de nenhuma criatura ou coisa no mundo.

¹³⁰ “Naquele Princípio, Deus, fizeste o céu e a terra: na tua Palavra, no teu Filho, na tua Potência, na tua Sabedoria, na tua Verdade, falando milagrosamente e milagrosamente criando”. (*Conf. XI, ix, 11*).

nada; um, ao qual tu és superior; outro, ao qual nada é inferior.¹³¹ (*Conf. XII, VII, 7*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 336-337).

Nesta passagem do livro XII das *Confissões*, Agostinho retoma o conceito de *principium* investigado e elaborado no livro XI para falar sobre a criação divina, ou melhor, sobre algo feito no *principium* da criação. Algumas considerações sobre esta passagem precisam ser feitas. A primeira delas é que Deus fez algo no princípio da criação e a partir do nada, que Agostinho não dá nome, mas que parece ser “o céu e a terra”.

Contudo, o que precisamos perguntar é qual céu e qual terra? Pois, parece-nos que desde o livro XI, Agostinho já falava de “dois céus” e “duas terras”. De um lado, o céu que enxergamos e a terra pisamos e que também somos formados (nossos corpos). Este céu que enxergamos também é considerado terra para Agostinho¹³². Ambos perceptíveis aos sentidos. De outro lado, “o céu do céu” e “a terra que era invisível e desordenada” ou, na interpretação de Agostinho, a matéria informe. Assim, este algo sobre o qual Agostinho, dizendo que foi feito no princípio e a partir do nada, parece-nos ser “o céu do céu” e “a terra [que] era invisível e desordenada”, que é a matéria informe. A segunda consideração é que o céu e a terra não foram feitos da substância de Deus, mas foram feitos, por Deus, no princípio da criação e a partir do nada.

Deste modo, diferentemente do livro XI, no livro XII, Agostinho introduz um conceito novo para pensar a criação divina. Este conceito é o nada ou a criação *ex nihilo*. Segundo Gilson, para Agostinho:

(...) o mundo só pode ter duas origens: ou Deus o criou do nada, ou tirou-o de sua própria substância. Admitir a última hipótese, é admitir que uma parte da substância divina possa se tornar finita, mutável, submissa às alterações de todos os tipos e também a destruições, que sofrem as partes do universo. Se tal suposição é contraditória, conclui-se que Deus teria criado o universo do nada. (GILSON, 2010, p. 357-358)

¹³¹ “(...) tu, Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum et id ipsum, sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus omnipotens, in principio, quod est de te, in Sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim caelum et terram non de te; nam esset aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una Trinitas et trina Unitas; et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. 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.”

¹³² “(...) para aquele céu do céu, até o céu de nossa terra é terra. E não é errado dizer que o grande corpo de ambos é terra, em relação a não sei que céu, que pertence a Deus e não aos filhos dos homens”. (*Conf. XII, ii, 2*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 333-334)

Tendo em vista a definição de Deus e da substância divina que citamos do *Sermão VII*, em alguns parágrafos acima, podemos dizer, tal como afirma Gilson, que para Agostinho a segunda hipótese sobre a origem do mundo implica algumas contradições. Uma delas é o fato de, se Deus tivesse criado o mundo a partir de sua própria substância, todas as criaturas e coisas seriam imutáveis e eternas. Porém, isso não procede, pois as criaturas e as coisas que existem no mundo estão sujeitas à mudança e as vicissitudes do tempo, são mutáveis, finitas, isto é, temporais. Outra contradição é, se a segunda hipótese fosse considerada, então Agostinho teria que admitir um panteísmo e tudo no mundo seria Deus ou partes da substância divina. E ainda, essas partes da substância divina seriam finitas.

Entretanto, assumir uma ideia de criação *ex nihilo*, afirmar que Deus criou o universo do nada, não basta para Agostinho responder às perguntas sobre a origem, o *principium* da criação, bem como sobre a origem da matéria. Isso porque, ao elaborar tal ideia, Agostinho terá que lidar ainda com outras questões, a saber: como Deus imutável e eterno criou as criaturas e coisas mutáveis e temporais sem se confundir com elas? Qual a matéria prima usada na produção de sua criação? E ainda, por que Deus quis criar o mundo, as criaturas e as coisas? O que é afinal este nada a partir do qual o mundo foi criado?

No capítulo viii, §8 Agostinho fala novamente da existência de dois céus e duas terras, mais precisamente da diferença entre “o céu do céu e “o céu e a terra” (perceptíveis aos sentidos, existentes no tempo):

Mas aquele céu do céu pertence a ti, Senhor; a terra, que deste aos filhos dos homens para que a vissem e tocassem, não era como agora a vimos e tocamos, porque era invisível e desordenada e era abismo, sobre o qual não havia luz, ou melhor: as trevas estavam sobre o abismo, isto é, mais do que dentro do abismo.¹³³ (*Conf. XII, viii, 8*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 337)

Agostinho observa, nesta passagem, que a terra, perceptível aos sentidos, era invisível e desordenada, era abismo sem a presença de luz e apenas as trevas estavam sobre este abismo. O que significa que a terra não tinha forma, não era perceptível aos sentidos. A ausência de luz e a presença das trevas indicam que esta terra era nada: “(...) então tudo era quase nada, porque ainda era totalmente informe; já havia, contudo, o que pudesse ser formado”¹³⁴ (*Conf. XII, viii, 8*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 337).

¹³³ “*Sed illud caelum caeli tibi, Domine; terra autem, quam dedisti filiis hominum cernendam atque tangendam, non erat talis, qualem nunc cernimus et tangimus. Invisibilis enim erat et incomposita et abyssus erat, super quam non erat lux, aut tenebrae erant super abyssum, id est magis quam in abisso.*”

¹³⁴ “*(...) totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat.*”

Esta passagem nos ajuda a pensar algumas das questões que fizemos anteriormente sobre o nada e a vontade de Deus de criar o mundo. Pois, o quase nada que a terra era parece apontar para uma existência das criaturas e das coisas “antes” de surgirem no tempo. E, quando Agostinho diz que “(...) já havia, contudo, o que pudesse ser formado”, isso nos permite interpretar a vontade de Deus de criar o mundo como coeterna a Deus. Pois, o que seria: o que “já havia” e “que pudesse ser formado” senão uma “ideia” das criaturas e do mundo em Deus? Portanto, a vontade de Deus de criar o mundo é coeterna a Deus, ela não começou em um tempo e o próprio tempo foi criado.

Assim, o mundo surgiu a partir do nada e foi feito através da matéria informe:

Com efeito, tu, Senhor, fizeste o mundo a partir da matéria informe, que fizeste a partir do nada como um quase nada, e a partir desta fizeste grandes coisas, que os filhos dos homens admiram. Pois é muito admirável este céu corporal, o firmamento entre água e água do qual, no segundo dia, após separar a luz, disseste: “Seja feito” e assim se fez, e chamaste esse firmamento de céu, mas céu desta terra e deste mar, que fizeste no terceiro dia dando aspecto visível à matéria informe, que fizeste antes dos dias. Com efeito, também já fizeras o céu antes dos dias, mas aquele céu do céu, porque no princípio fizeste o céu e a terra.¹³⁵ (*Conf.* XII, viii, 8; trad. MAMMÌ, 2017, p. 337).

A interpretação que Agostinho faz do contexto bíblico do *Gênesis* sobre a relação entre a criação e o tempo sugere que o tempo surge com a criação do céu e da terra, mas o céu e a terra de aspectos visíveis, materiais e mutáveis. Entretanto, antes de receber estes aspectos visíveis, a terra era a matéria informe feita antes dos dias, ou melhor, antes do tempo, no *principium* da criação. Essa interpretação também inclui uma definição do conceito de céu e a sua relação com o tempo. Não este céu perceptível aos sentidos que Agostinho até o considera como sendo parte da terra formada, visível, mas o céu do céu que também foi feito no princípio, uma realidade além desta realidade material e temporal.

Assim, sobre o conceito de terra do primeiro versículo do *Gênesis*, Agostinho diz:

(...) a terra que fizeras era a matéria informe, porque era invisível e desordenada e trevas sobre o abismo: e a partir daquela terra invisível e inarticulada, daquela informidade, daquele quase nada, fizeste tudo aquilo de que consiste este mundo mutável e sem consistência, no qual a própria mutabilidade se dá a ver, e nela os tempos podem ser percebidos e medidos,

¹³⁵ “*Tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum. Valde enim mirabile hoc caelum corporeum, quod firmamentum inter aquam et aquam secundo die post conditionem lucis dixisti: Fiat, et sic est factum. Quod firmamentum vocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris, quae fecisti tertio die dando speciem visibilem informi materiae, quam fecisti ante omnem diem. Iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caeli huius, quia in principio feceras caelum et terram.*”

porque os tempos nascem pela mutação das coisas, à medida que variam e se transformam as aparências cuja matéria é a terra invisível de que falamos.¹³⁶ (*Conf. XII, viii, 8; trad. MAMMÌ, 2017, p. 337-338*)

Prope nihil ou quase nada, esta é a definição de Agostinho neste contexto da matéria informe da terra. Agostinho parece, neste contexto da passagem acima, estabelecer uma relação entre matéria e tempo. A matéria informe é condição de tudo o que existe no mundo e o tempo parece estar atrelado à existência de tudo isso que existe, que está em um constante processo de mudança. Segundo Di Silva (2020, p. 232), neste momento, Agostinho passa a fazer uma reflexão sobre a matéria no contexto do movimento de “formação e corrupção” (idem). Isso significa que a matéria exerce a função de condição de possibilidade do movimento ao ser o substrato que pode vir a “perder ou receber a forma” (idem). Assim, se por um lado, ela pode marcar o caráter temporal do ser ao vinculá-lo ao movimento, por outro, é ela também que fornece ao ser temporal a “condição de bondade” (idem). Portanto, concluir Di Silva (idem) que “se as criaturas são boas porque têm *modus, species* e *ordo*, logo a *hyle*, que é absolutamente privada deles, só poderá ser boa pela sua capacidade de recebe-los”.

3.4 O “céu do céu” e a matéria informe: criaturas entre o tempo e a eternidade

No capítulo ix, § 9, do livro XII, as palavras céu e terra dos versículos 1 e 2, do capítulo I, do *Gênesis* são interpretadas por Agostinho como o “céu do céu” e a matéria informe:

(...) o céu do céu, que fizeste no princípio, é uma criatura intelectual que, embora não seja coeterna contigo, Trindade, contudo participa de tua eternidade e coíbe firmemente sua mutabilidade pela doçura beatíssima da contemplação de ti e, desde que foi criada, unindo-se a ti sem nenhuma falha, supera toda sucessão e volubilidade temporal.¹³⁷ (*Conf. XII, ix, 9; trad. MAMMÌ, 2017, p. 338*)

¹³⁶ “*Terra ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum; de qua terra invisibili et incomposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis.*”

¹³⁷ “(…) *caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum.*”

A definição agostiniana do conceito de “céu do céu” o descreve como uma criatura intelectual, além do tempo. Mas, o que é esta criatura intelectual? Agostinho diz que tal criatura, por meio da contemplação divina, participa da eternidade de Deus e, portanto, está acima do tempo. Esta relação atemporal também é própria da terra: “(...) a terra invisível e desordenada tampouco é enumerada nos dias. Com efeito, onde não há aparência alguma e nenhuma ordem nada vem e nada passa, e onde isso não acontece evidentemente não há dias nem sucessão de intervalos temporais”¹³⁸ (*Conf. XII, ix, 9*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 338).

Assim, podemos dizer que a matéria informe foi criada “antes” do tempo, no *principium* da criação, e que na ordem da eternidade está Deus e sua vontade: “(...) tu [Deus] és eterno, o único que possui a imortalidade, porque não mudas por nenhuma aparência ou movimento, nem tua vontade varia com os tempos”¹³⁹ (*Conf. XII, xi, 11*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 339). Deus é eterno e sua vontade é coeterna, sendo assim, não há movimento, nem tempo em Deus. Portanto, segundo Agostinho, foi no *principium* eterno, por meio de um ato da vontade coeterna, que Deus criou o “céu do céu” e a matéria informe e juntamente com o tempo Deus criou “(...) todas as criaturas e substâncias que não são o que tu [Deus] és e todavia são, tu as fizeste; e que só não vem de ti [Deus] o que não é (...)”¹⁴⁰ (*Conf. XII, xi, 11*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 339).

É importante observar que, neste contexto, Deus cria todas as criaturas e coisas, mas não se confunde com nenhuma delas. Agostinho estabelece esta diferença entre criador e criatura quando diz:

Também me disseste (...) que não é coeterna contigo nem mesmo aquela criatura de quem tu és o único prazer e que, se alimentando de ti na castidade mais perseverante, nunca e sob nenhum aspecto desenvolve sua mutabilidade, mas tendo-te sempre presente e dirigindo a ti todo o seu afeto, não tendo futuro a esperar nem algo a ser colocado no passado para ser lembrado, não sofre nenhuma vicissitude nem se distende por algum intervalo de tempo.¹⁴¹ (*Conf. XII, xi, 12*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 339)

¹³⁸ “(...) *terra invisibilis et incompressa, 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.*”

¹³⁹ “(...) *tu aeternus es, solus habens immortalitatem, quoniam ex nulla specie motu mutaris nec temporibus variatur voluntas tua.*”

¹⁴⁰ “(...) *omnes naturas atque substantias, quae non sunt quod tu es et tamen sunt, tu fecisti; et hoc solum a te non est, quod non est.*”

¹⁴¹ “*Item dixisti mihi (...) quod nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluptas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens mutabilitatem suam nusquam et numquam exserit et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod exspectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur.*”

Nesta passagem, Agostinho parece falar que até mesmo as criaturas que “habitam” o “céu do céu”, ou melhor, que por meio da contemplação divina não sofrem nenhuma mudança, nem sentem em sua existência a passagem do tempo, mas experienciam a eternidade, contemplam-na. Ao final do capítulo xi, parágrafo 12, Agostinho dá uma definição do que pode ser nomeado “céu do céu”:

E não vejo o que possa ser chamado céu do céu do Senhor, senão a tua casa que contempla tuas delícias sem nenhuma falha que a obrigue a se afastar para outro lugar, a mente pura que é una em plena harmonia, pela paz estável dos santos espíritos, cidadãos da tua cidade, no céu que está acima de nosso céu.¹⁴² (*Conf. XII, xi, 12*; trad. MAMMÌ, 2017, p. 339-340)

Esta definição nomeia o “céu do céu” como um “lugar” no qual “a mente pura” contempla Deus. Essa contemplação é o que dá a estas criaturas que “habitam” o “céu do céu” a estabilidade e permanência além do tempo. Segundo Agostinho, essas criaturas são os anjos. Os anjos, neste contexto, seriam a realidade celeste que transcende as vicissitudes do tempo. Como sugere Di Silva (2020, p. 233), isso se daria porque os anjos realizam a ação de contemplação do divino sem que isso implique qualquer tipo de movimento.

Neste sentido, tanto a terra (matéria informe) quanto o “céu do céu”, ambos criados no *principium* da criação, possuem em comum a transcendência ao tempo. Contudo, Agostinho parece não situar ambos na eternidade, mas entre a eternidade e o tempo:

(...) encontro duas coisas que fizeste em ausência de tempos, embora nenhuma das duas seja coeterna contigo: uma, que é formada de tal maneira que, sem nenhuma falha de contemplação, sem nenhuma descontinuidade de mudança, ainda que mutável, frui de tua eternidade sem sofrer mutação ou transformação; outra, de tal maneira informe que não há como mudar de forma, movimento ou estado para outro, de modo a ser submetida ao tempo. Mas, esta, não a abandonaste para que permanecesse informe, pois antes de qualquer dia fizeste no princípio o céu e a terra, de que falava antes. Mas a terra era invisível e desordenada e as trevas estavam sobre o abismo.¹⁴³ (*Conf. XII, xii, 15*; trad MAMMÌ, 2017, p. 341).

¹⁴² “*Nec invenio, quid libentius appellandum existimem caelum caeli Domino quam domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia.*”

¹⁴³ “(...) *duo reperio, quae fecisti carentia temporibus, cum tibi neutrum coaeternum sit: unum, quod ita formatum est, ut sine ullo defectu contemplationis, sine ullo intervallo mutationis, quamvis mutabile, tamen non mutatum tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur; alterum, quod ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam vel motionis vel stationis mutaretur, quo tempori subderetur, non haberet. Sed hoc ut informe esset, non reliquisti, quoniam fecisti ante omnem diem in principio caelum et terram, haec duo quae dicebam. Terra autem invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum.*”

Agostinho, ao situar a matéria informe em um registro que não é nem da ordem temporal, nem da eternidade, permite interpretar a matéria informe como uma criatura superior às criaturas que existem no e com o tempo. Segundo Di Silva (2020, p. 236), ao fazer esta delimitação da matéria informe, Agostinho parece chegar a uma aparente “aporia” sobre a natureza da matéria informe e sua relação com o tempo.

Cabe sublinhar, contudo, que, para Agostinho, afirmar que antes da criação do mundo a matéria informe está fora do tempo, não implica dizer que a *hyle* é eterna [...] a matéria informe é uma criatura divina, o que implica, no plano ontológico, que ela, enquanto criada ex nihilo, é uma “mistura” de ser e não-ser e revela-se, portanto, ontologicamente instável e dotada da capacidade de mudar. Nesse sentido, apesar da sua absoluta falta de forma e imutabilidade, a *hyle* não é, para Agostinho, eterna. À luz disso, é claro que, para Agostinho, a matéria informe, assim como os anjos, é algo nem temporal nem eterno. Mais precisamente, o Hiponense sublinha, em primeiro lugar, que os anjos estão fora do tempo porque contemplam Deus imudavelmente, ao passo que a *hyle* transcende a temporalidade porque, enquanto absolutamente informe, não está sujeita ao movimento [...] De fato, se todas as criaturas, enquanto criadas ex nihilo, são uma “mistura” de ser e não-ser e, por isso, são ontologicamente instáveis, logo, todas elas deveriam estar sujeitas ao movimento e estar no tempo [...] A natureza aporética da matéria torna-se ainda mais manifesta ao observar que a matéria informe, enquanto ser tanto não-temporal quanto não-eterno, é diferente tanto das criaturas (seres temporais) quanto do criador (ser eterno), configurando-se, assim, na hierarquia e taxonomia dos seres, mais uma vez, como um *unicum*”. (DI SILVA, 2020, p. 235-236)

Contudo, essa aparente aporia logo parece ser resolvida quando Agostinho diz:

Com essas palavras [*terra invisível e desordenada*] sugere-se a informidade, para que possam apreendê-la aqueles que não conseguem conceber uma privação de todo tipo de aparência que, no entanto, não chegue a ser nada; informidade de onde foram feitos outros céus e terra, visíveis e ordenados, e a água que tem aparência e tudo aquilo que, conforme a narração, foi feito na constituição do mundo, inclusive os dias, pois tudo isso é tal que nele se opera a sucessão dos tempos segundo mudanças ordenadas de movimentos e formas.¹⁴⁴ (*Conf.* XI, xii, 15; trad. MAMMI, 2017, p. 341).

O problema da matéria informa parece ser desfeito nesta passagem quando Agostinho fala sobre a informidade da terra invisível e desordenada, ao dizer que ela é condição de existência de outros céus e terras. Estes outros céus e terras, ao que parece, são o céu e a terra

¹⁴⁴ “*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.*”

visíveis aos olhos, perceptíveis aos sentidos. Assim, o registro da matéria informe em um “lugar” entre e além do tempo e da eternidade parece apontar para um lugar que é origem, causa dos seres formados e do mundo. Este “lugar” aponta para uma anterioridade da matéria informe em relação a matéria formada, mas não uma anterioridade temporal e sim causal.

6. CONCLUSÃO

A partir da argumentação desenvolvida nos três capítulos desta dissertação, podemos dizer que a análise empreendida nos livros XI e XII das *Confissões* aponta para questões, problemas e conceitos filosóficos que convergem para uma metafísica da criação nos últimos dois¹⁴⁵ livros da obra *Confissões* de Agostinho. Pois, no livro XI, ao empreender um exercício de razão sobre as primeiras palavras do *Gênesis*: “*in principio fecisti [deus] caelum et terram* (No princípio fizeste [Deus] o céu e a terra)” (*Conf.* XI, iii, 5; trad. MAMMÌ, 2017, p. 306), Agostinho investiga o significado do termo filosófico *principium*, investiga a causa do universo, o *principium* (princípio) do mundo. Causa e *principium* que convergem para uma explicação “além” do mundo, a um Deus criador de tudo. Para Agostinho, o mundo foi criado. E, assim, o tema do *principium* está atrelado ao tema da criação.

Pensar a criação a partir de um *principium* que deu origem a tudo, esta foi a tarefa de Agostinho no livro XI, das *Confissões*. Outra tarefa que se impõe a Agostinho e da qual ele se encarregou no meio deste caminho percorrido, da trajetória investigativa no livro XI, é a de tentar responder à pergunta feita, segundo Matthews (2007, p. 127), pelos “céticos”: “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?” (*Conf.* XI, x, 12; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312). A partir desse questionamento, surge então, por indução, a pergunta pela natureza ontológica do tempo “O que é o tempo, então?” (*Conf.* XI, xiv, 17; trad. MAMMÌ, 2017, p. 315)

Agostinho mostra que a pergunta pelo “que Deus fazia, antes de criar o mundo” não tem nenhuma razão de ser, que ela é incoerente com a análise que está sendo proposta e desenvolvida sobre o *principium*. Agostinho chega a argumentar e mostrar que ela tem inconsistência tanto de ordem lógica quanto ontológica, afirmando que: “(...) a vontade de Deus não é uma criatura, mas anterior às criaturas, porque nada poderia ser criado, se não fosse precedido pela vontade do criador.” (*Conf.* XI, x, 12; trad. MAMMÌ, 2017, p. 312) e “(...) tu és criador de toda criação, nosso Deus, e, se pelo nome de céu e terra devemos entender a criação inteira, me atrevo a dizer: antes de fazer o céu e a terra, não fazias nada. Como efeito, se fizesses algo, o que farias a não ser uma criatura?” (*Conf.* XI, xii, 14; trad. MAMMÌ, 2017, p. 313). Essas respostas e formulações de Agostinho apontam para o fato de que antes de fazer o céu e a terra, Deus não fazia nada, portanto não fazia nenhuma criatura. Este não fazer

¹⁴⁵ Cabe-nos dizer que o livro XIII (último livro), das *Confissões*, não foi trabalhado nesta pesquisa pelo tempo limitado do mestrado. Contudo, ele será objeto de estudo de uma pesquisa futura.

“nada” não coincide com um tempo no qual Deus estaria ocioso, pois não havia tempo quando ainda não havia criatura.

A inconsistência lógica da pergunta feita pelos cétricos está no fato de não poder pressupor tempo e temporalidade à ação divina e também ao momento no qual ainda não havia tempo. Contudo, mostrar tal inconsistência, não isenta Agostinho de ter de lidar e investigar o que é o tempo.

Na investigação sobre o tempo realizada no livro XI, Agostinho afirma que o tempo é o que a cada instante deixa de ser, sua natureza é efêmera: o passado já se foi, o futuro ainda não é, e, o presente também já não é mais neste instante o que era no instante que passou. O tempo, neste sentido, está sempre passando, deixando de ser. Passado é um tempo que já deixou de ser e que não volta mais, futuro é um tempo incerto porque ainda não chegou e não se pode afirmar com certeza que chegará, e o presente é um tempo que também já deixou de ser no instante em que falamos sobre ele tentamos apreendê-lo. Essa é a natureza ontológica do tempo: a impermanência e o deixar de ser. Segundo Agostinho, o tempo só existe e pode ser apreendido e compreendido pela alma humana. O passado está na memória, o presente é a atenção da alma e o futuro é a espera.

Ao analisamos a natureza do *principium* no livro XI, podemos considerar que o *principium* é a própria eternidade, na qual Deus criou o céu e a terra, não este céu que vemos e a terra que pisamos, mas “o céu do céu” e a matéria informe, através da qual Deus criou este mundo visível.

No livro XII, Agostinho empreende uma interpretação filosófica das palavras do segundo versículo do *Gênesis*: “*haec terra erat invisibilis et incomposita (...) quod tenebrae erant super abyssum (...) (esta terra era invisível e desordenada (...) as trevas estavam sobre o abismo)*” (*Conf. XII, iii, 3; trad. MAMMÌ, 2017, p. 334*). Tal “hermenêutica” (DI SILVA, 2020, p. 229) consistiu em uma investigação sobre a natureza da matéria da criação, especificamente a natureza da matéria informe.

Ao analisarmos a natureza da matéria no livro XII, podemos considerar que a matéria informe é uma criatura divina que carece de toda e qualquer forma, bem como de ordem. E que, portanto, ela está fora do tempo. Por fim, podemos dizer que o tema do *principium* possui uma estreita relação com o tema da matéria na filosofia da criação agostiniana. E que a investigação desenvolvida por Agostinho nos livros XI e XII das *Confissões* empreende um tratamento de análise sobre as questões metafísicas que aparecem e são investigadas em ambos os livros. Tal tratamento negativo, isto é, quando Agostinho diz o que algo não é, parece expressar o limite da compreensão humana das questões transcendentais presentes nos versículos do *Gênesis*.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

AUGUSTINUS. Confessionum libri tridecim. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

AGOSTINHO. Confissões, Trad. Mammì L. 1ª ed., São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2017.

_____. Confessions. Trad. P. Labriolle. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

_____. Confissões, Trad. Ayoub, C. A. e Novaes, M. In. Antologia de Textos Filosóficos, Curitiba: 2009.

_____. Confissões. Trad. Amarante, M. L. J. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. Confissões. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; “Vida e obra” por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).

_____. A Cidade de Deus Volume II. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2000.

_____. A Trindade. Trad. de Frei Agostinho Belmonte, O.A.R. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. A trindade/ Santo Agostinho: [tradução do original latino e introdução Augusto Belmonte: revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira].- São Paulo: Paulus, 1994- (Patrística)

_____. La inmortalidad del alma. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. (Obras completas de San Agustin XXXIX).

_____. Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae). Trad. de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. O livre-arbítrio. Trad. Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulus, 1995.

_____. O livre- arbítrio/ Santo Agostinho; [tradução, organização e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco].- São Paulo: Paulus, 1995. - (Patrística).

Fontes secundárias:

AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

AYOUB, C. N. A. O meneio agostiniano das categorias aristotélicas nas *Confissões*. *Revista Ética e Filosofia Política*. Numero XXI, volume II, 2018, p. 129-142.

- BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Trad. Vier, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- DI SILVA, M. F. O conceito agostiniano de matéria: Confessiones XII. *Dissertatio*, Volume Suplementar 10, 2020, p. 229-242.
- GAMBARATO, R. R. Signo, significação, representação. *Contemporânea*, n. 4, 2005.1, p. 205-214.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Brandão, E. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.
- GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Agustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.
- LIBERA, A. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- MANINI, J. L. S. *O Deus Artesão: O papel do demiurgo no Timeu de Platão*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.
- MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.
- NOVAES, M. “Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito”. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2005, p. 93-121.
- NOVAES, M. “Nota sobre o problema da universalidade segundo Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, 7(2), p. 31-54.
- NOVAES, M. “Vontade e contravontade”, in NOVAES, A., org., *O avesso da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002; p. 59-76.
- PEREIRA JÚNIOR, A.; COSTA, M. R. N. Crítica agostiniana ao Ceticismo Acadêmico. *Civitas Augustiniana*, 5, 2016, p. 31-49.
- PESANHA, J. de A. M. “Santo Agostinho (354-430) Vida e Obra” p. VI – XXIV in “Os Pensadores, Santo Agostinho” São Paulo: Abril Cultural 1980.

SILVA FILHO, L. M. *Como ler Santo Agostinho: terapia da alma e felicidade*. São Paulo: Paulus, 2021.

SCHUBACK, M. S. C. *Para ler os medievais; ensaio de hermenêutica imaginativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

Outras fontes secundárias

ALVES CORREIA, F. G. Verdade, sabedoria e felicidade em Agostinho de Hipona. *Kairós*, Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 225–240, 2022.

ARISTÓTELES, *Sobre a alma*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

AZEVEDO SEGUNDO, F. D. de et al. *O amor como fundamento ético-político n'A Cidade de Deus, de Santo Agostinho*. João Pessoa: 2017.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Editora Record, 2020.

CICERO. *Tusculan Disputations: Literally Translated*, Chiefly B Y V. D. Yonge. New York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square. 1888.

CORREIA, J. P. P. Maniqueísmo: religião, seita ou heresia. *Simpósio Nacional de História*, v. 17, 2013.

COSTA, M. R. N. *O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal?* Revista Filosófica, 7(1), 2012.

DEGANI, P. *O agir humano em Confissões e obras anteriores de Agostinho de Hipona: um estudo das relações entre libido, consuetudo e voluntas*. 2008. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

GOMES, I. dos S. G. *Agostinho de Hipona: o mal e sua relação com a vontade humana*. 2018. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE.

GRANDI, L. B. *O mal moral e a responsabilização do homem em Santo Agostinho de Hipona*. 2021. 52 f. Monografia (Licenciado em Filosofia). Curso de Filosofia. Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo.

Introducción general. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana. En Edición Bilingüe. 1969.

KOCH, I. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. *Discurso*, n. 40, p. 71-94, 2010.

LIMA, R. de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. *Revista Espaço Acadêmico*, 1(07), 2017.

NUNES COSTA, M. R. Santo Agostinho e o “Problema dos futuros contingentes”. *Revista Archai*, núm. 10, enero, 2013, pp. 11-18.

RAMOS, Â. Z. *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De Trinitate*. São Paulo: Baraúna, 2009.

STUMP, E.; KRETZMANN, N. (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2001.

TAURISANO, R. R. *O 'De libero arbitrio' de Agostinho de Hipona*. 2007. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

VAHL, M. J. O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina. *Intuitio*, v. 8, n. 1, p. 32-45, 2015.

WEISLOTEN, T. *The Life of Saint Augustine: A Translation of the Sancti Augustini Vita by Possidius, Bishop of Calama*. Merchantville, NJ: Evolution Publishing, 2008.