



De Genesi ad litteram 4: Os dias da criação e o descanso de Deus*

De Genesi ad litteram 4: The Days of Creation and God's Rest

DOI: 10.20873/rpv7n1-28

Emmanuel Bermon

Email: emmanuel.bermon@u-bordeaux-montaigne.fr

Resumo

O início do Gênesis é uma *mise en intrigue*, para falar como Ricoeur, pois revela uma configuração da criação do mundo através do ato narrativo. Em *De Genesi ad litteram*, Agostinho se esforça para fornecer uma interpretação literal desse texto para alcançar uma compreensão filosófica da própria criação. O livro 4 concentra-se em Gn 2, 1-3, que menciona a conclusão da criação no sexto dia, e o descanso de Deus no dia seguinte e explica tanto textual quanto filosoficamente a primeira narrativa da criação (Gn 1, 1-2, 4). Agostinho concentra todos os seus esforços na noção-chave de “dia”: a questão do significado literal dos “dias” da criação impulsiona todo o desenvolvimento do Livro 4, em três partes principais. Em primeiro lugar, Agostinho retoma sua hipótese de que esses “dias” não são temporais, mas se referem à constituição ontológica das criaturas e tenta explicar por que eram seis (§1-14) (primeira parte). Em seguida, ele se pergunta longamente sobre o descanso de Deus, no sétimo dia (§15-38), que lhe oferece a oportunidade de “explicar toda a sua metafísica da relação da criatura com Deus e sua concepção do próprio Deus” (Solignac). Além disso, ele lida com duas peculiaridades do sétimo dia, a saber, que não tem tarde e que Deus não fez nada naquele dia (segunda parte). A segunda peculiaridade o obriga a reformular radicalmente sua explicação da natureza de todos os dias da criação (§39-45) (terceira parte). Em poucas palavras, Agostinho explica esses dias referindo-os à criatura espiritual (ou seja, o anjo), em cujo conhecimento todos os tipos de criaturas são criados por turnos, mesmo antes de existirem separadamente em si mesmos. Quanto ao dia, à tarde e à manhã, simbolizam as diversas modalidades deste conhecimento (§39-45). No entanto, podemos conceder esta interpretação se admitirmos (1) que a criatura espiritual sabe tudo simultaneamente (§46-50) e (2) que Deus criou tudo simultaneamente (§51-56)?

* Este artigo foi originalmente publicado com o título “De Genesi ad litteram 4: The Days of Creation and God's Rest”, em BRACHTENDORF, J.; DRECOLL, V. H. (Hg.) *Augustinus De Genesi ad litteram*. Ein kooperativer Kommentar, Paderborn, Schöningh, 2021, p. 141-164. Agradeço a Johannes Brachtendorf e Volker Henning Drecolll pela autorização para a sua publicação em português e expresso meus agradecimentos também a Judikael Castelo Branco, que se encarregou da tradução.

Palavras-chave

Agostinho. Gênesis. Criação do mundo. Descanso de Deus. Conhecimento angélico.

Abstract

The beginning of Genesis is a *mise en intrigue*, to speak with Paul Ricœur, as it discloses a configuration of the creation of the world through the narrative act. In *De genesi ad litteram*, Augustine endeavors to provide a literal interpretation of this text in order to acquire a philosophical understanding of creation itself. Book 4 focuses on Gen 2, 1-3, which mentions the completion of the creation on the sixth day, and God's rest the next day, and accounts both textually and philosophically for the first narrative of creation (Gen 1, 1-2, 4). Augustine concentrates all his efforts on the key notion of "day": the question of the literal meaning of the "days" of the creation drives the whole development of Book 4, in three main parts. First of all, Augustine takes up his hypothesis that these "days" are not temporal but refer to the ontological constitution of the creatures and he tries to explain why they were six (§1-14) (first part). Then he wonders at length about God's rest, on the seventh day (§15-38), which offers him the opportunity "to explain all his metaphysics of the relation of the creature to God and his conception of God himself" (Solignac). Moreover, he copes with two peculiarities of the seventh day, namely that it has no evening and that God made nothing that day (second part). The second peculiarity forces him to radically recast his explanation of the nature of all the days of the creation (§39-45) (third part). In a nutshell, Augustine accounts for these days by referring them to the spiritual creature (i.e. the angel), in whose knowledge all kinds of creatures are created by turns, even before they exist separately in themselves. As regards the day, the evening and the morning, they symbolize the different modalities of this knowledge (§39-45). However: can we grant this interpretation if we admit (1) that the spiritual creature knows everything simultaneously (§46-50) and (2) that God created everything simultaneously (§51- 56)?

Keywords

Augustine. Genesis. Creation of the world. God's rest. Angelic knowledge.

O início do *Gênesis* é uma *mise en intrigue*, para falar como Paul Ricœur, pois revela uma configuração da criação do mundo através do ato narrativo. No *De Genesi ad litteram*, Agostinho se esforça para dar uma interpretação literal desse texto¹ a fim de alcançar uma compreensão filosófica da própria criação. Com base nesse objetivo, "a conquista de Agostinho é surpreendentemente bem-sucedida. Ele conseguiu dar (provavelmente pela única vez em toda a história da exegese, pelo que se sabe) uma interpretação satisfatória dos capítulos iniciais do *Gênesis* tal como eles são, com todas as suas perplexidades. Ele não apenas respeitou o escrito, tal como

¹ AGAËSSE, P.; SOLIGNAC, A. (eds.), *La Genèse au sens littéral en douze livres 1-7 (I-VII)* (Bibliothèque Augustinienne Exégèse 7: 48; Paris, 1972), 32-50 ("L'exégèse 'ad litteram'"). Nosso artigo deve muito às admiráveis notas complementares neste volume.

era, mas foi capaz de levar para o texto as suas próprias questões científicas e filosóficas e trazer de lá uma cosmologia e uma metafísica plausivelmente reestruturadas.”²

O livro 4 ilustra claramente a abordagem de Agostinho para a tarefa que ele procura realizar: concentrando-se em Gn.[*itálico?*] 2,1-3, que menciona a conclusão da criação no sexto dia e o descanso de Deus no dia seguinte, dá conta tanto textual quanto filosoficamente da primeira narrativa da criação (Gn. 1,1-2,4). O entrelaçamento das perspectivas exegética e filosófica é tão consistentemente forte que é surpreendente que um desenvolvimento tão carregado de metafísica dependa tanto da letra do texto bíblico. Já no *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, Agostinho se perguntava se era apropriado ou não “aprofundar todos os detalhes minuciosamente”³. No que diz respeito ao nosso livro, ele concentra todos os seus esforços na noção-chave de “dia”. A questão do significado literal dos “dias” da criação orienta todo o desenvolvimento do Livro 4 em três partes principais.

Em primeiro lugar, Agostinho retoma sua hipótese de que esses “dias” não são temporais, mas se referem à constituição ontológica das criaturas, e tenta explicar por que eram seis (4,1,1-7,14) (primeira parte). Pergunta-se longamente sobre o descanso de Deus no sétimo dia (4,8,15-21,38), o que lhe oferece a oportunidade de “explicar toda a sua metafísica da relação da criatura com Deus e sua concepção do próprio Deus”⁴. Além disso, lida com duas peculiaridades do sétimo dia, a saber, que não tem tarde e que Deus não fez nada naquele dia (segunda parte). A segunda peculiaridade o obriga a reformular radicalmente a sua explicação da natureza de todos os dias da criação (4,22,39-28,45) (terceira parte). Em poucas palavras, Agostinho explica esses dias referindo-os à criatura espiritual (ou seja, o anjo), em cujo conhecimento todos os tipos de criaturas são criados por turnos, mesmo antes de existirem separadamente em si mesmos. Quanto ao dia, à tarde e à manhã, simbolizam as diferentes modalidades desse conhecimento (4,22,39-28,45).

² TESELLE, E. *Augustine the Theologian* (New York, 1970), 199.

³ AGOSTINHO, *Gn. litt. inp.* 9, 30 (CSEL 28,1, 481,11-12 Zycha). Salvo indicação em contrário, traduzi os textos que cito.

⁴ AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 644.

Por causa dessa redefinição completa do “quadro de referência” dos dias da criação, Agostinho é, entre os Padres da Igreja, aquele que “vai mais longe no esforço de integrar”⁵ os anjos em uma narrativa que dificilmente lhes concede espaço: a eles é dado um papel essencial na criação, pois todas as coisas são criadas primeiro *neles*, de modo ideal, antes de serem feitas em si mesmas, de acordo com o que chamarei de teoria da *dupla criação*. A criação, portanto, é realizada “através” da criatura espiritual (ainda que Deus continue sendo o único criador), segundo um “processo” que evoca fortemente (mas com diferenças significativas) um modelo neoplatônico. Várias questões permanecem, no entanto: podemos admitir esta interpretação se admitirmos (1) que a criatura espiritual sabe tudo simultaneamente (4,29,46-32,50) e (2) que Deus criou tudo simultaneamente (4,33),51-35,56)?

1. A natureza e o número dos dias da criação (4,1,1-7,14)

1.1 Três suposições sobre a natureza dos seis dias (4,1,1)

Três hipóteses podem ser levantadas sobre a natureza dos seis dias da criação: (1) eles são temporais, (2) eles têm um significado ontológico (de acordo com a hipótese já formulada em 2,14,28)⁶, (3) eles têm outro sentido. A última hipótese anuncia a interpretação noética que Agostinho desenvolverá a partir de 4,22,39⁷. Mas de antemão, ele acha conveniente especular um pouco sobre o significado do número seis que presidiu a criação. No entanto, o valor de sua exegese aritmológica não deve ser superestimado por razões filológicas. Agostinho lê em sua Bíblia (*Vetus latina*): *Et consummauit Deus in die sexto opera sua, quae fecit*⁸. Essa tradução segue o texto da Septuaginta, que traz ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ, enquanto o hebraico e a Vulgata falam do sétimo dia (ou seja, o mesmo do descanso de Deus). Essa divergência é significativa: está em

⁵ AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 645.

⁶ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 2,14,28 (CSEL 28,1, 53,24-54,17 Z.). A estrutura temporal do dia é como o “esquema” da estrutura hilemórfica da criatura: o *dia* é sua forma (*species*), a *noite*, sua falta de forma, a *tarde*, sua conclusão, e a *manhã*, o “começo” da próxima criatura.

⁷ Esta interpretação já foi dada em *Gn. litt.* 2,8,16-18 (43,9-45,4 Z.), que contém uma primeira formulação da teoria da “dupla criação”.

⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,1,1 (93,3-4 Z.).

jogo se o descanso de Deus faz ou não parte da história da criação, o que depende da compreensão da narrativa como um *hexâmero* ou um *heptâmero*⁹. Agora, com base no texto de que dispõe, veremos que, considerando que a criação se completa em seis dias, Agostinho mostra a importância teleológica do descanso de Deus para todas as criaturas, na medida em que este descanso é o bem supremo delas. É a posse deste bem supremo que as completa.

1.2 A perfeição do número seis (4,2,2-6)

Agostinho explica que o universo foi criado em seis dias por causa da perfeição do número seis¹⁰, que é o primeiro número perfeito na medida em que é igual à soma de suas alíquotas, ou seja, de seus divisores (exceto ele mesmo): $6 = 1 + 2 + 3$. Agostinho especifica que poucos números satisfazem essa propriedade¹¹, que, depois de 6, o próximo é 28, e que os intervalos entre os números perfeitos obedecem a uma lei¹². Finalmente, “os números cujos divisores somados dão um total inferior a eles são chamados *imperfeitos*; quando os divisores dão um total superior, são chamados *mais que perfeitos*.”¹³

Depois dessa explicação, Agostinho mostra que a criação apresenta uma ordem que reproduz a do número seis em virtude de uma *gradata distinctio*¹⁴. Assim como o seis “se constitui progressivamente em um triângulo por suas partes”, na forma de $1 + 2 + 3$, a criação consiste em um primeiro dia para a criação de luz inteligível, em um segundo e um terceiro dia, durante os quais a “arquitetura do mundo” é criada em suas partes superior e inferior, e dos dias quatro,

⁹ Karl Barth insiste que o sétimo dia também faz parte da narrativa da criação – mesmo que nada de novo seja criado neste dia (ver *Church Dogmatics* 3,1: *The Doctrine of Creation* [trad. JW Edwards, D. Bussey, and H. Knight ; Edimburgo, 1958], 220).

¹⁰ Cf. AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 633-635; Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana: Le Livre de la Sagesse* (Paris, 1970), 94, n. 57; John H. TAYLOR, *St. Augustine: The Literal Meaning of Genesis 1* (Ancient Christian Writers 41; New York, 1982), 247.

¹¹ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,2,3-4 (95,3-96,23 Z.)

¹² AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 634: “A regra de construção dos números perfeitos é dada por Nicômaco de Gerasa (*Introductio arithmetica* I, 16, BSGRT ed. Hoche 39-40) (...). Traduzida em termos matemáticos modernos, a regra pode ser formulada da seguinte forma: um número perfeito N é obtido pela fórmula: $N = 2^n \times (2^{n+1} - 1)$ desde que $(2^{n+1} - 1)$ seja um *número primo*”.

¹³ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,2,5 (96,24-97,18 Z.). Por exemplo, 9 é *imperfeito* porque $(1 + 3) < 9$, enquanto 12 é *mais que perfeito* porque $(1 + 2 + 3 + 4 + 6) > 12$. É preciso corrigir a inversão dos termos “superior” e “inferior” em AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 634.

¹⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,3,7 (98,27 Z.).

cinco e seis, que são dedicados à criação da “mobília” do mundo¹⁵. Esta passagem indica que Agostinho se interrogou sobre o significado da ordem em que Deus criou tudo. Em uma palavra, trata-se de uma ordem *senária*. É claro que Deus poderia ter agido de outro modo e criado tudo em um ou dois dias¹⁶. Devemos, no entanto, admirar o criador por ter escolhido fazer tudo em seis dias, em virtude de uma sorte de elegância, pois seis é o primeiro número perfeito¹⁷.

1.3 Medida, número e peso (4,3,7-7,14)

A importância do papel desempenhado pelo número seis na criação torna-se clara com a referência a Sab 11,21: “Todas as coisas dispuseste por medida, número e peso” (*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*) – uma das citações bíblicas favoritas de Agostinho¹⁸. Juntamente com Rm 11,36 (*deus ... ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*), foi a fonte escriturística que permitiu a Agostinho, desde a sua juventude, desenvolver uma ontologia *Trinitária*, isto é, falar de uma ontologia que fundamentalmente distingue para todas as coisas três propriedades inseparáveis, cada uma proveniente de uma das pessoas da Trindade¹⁹. Nesta perspectiva, a medida, o número e o peso foram interpretados precisamente como as três “disposições” fundamentais (cf. *diposuisti*) dos seres criados. Agostinho, no entanto, deu-lhes equivalentes, até substitutos mais ou menos distantes. Em particular, observa-se uma tendência básica de substituir peso por ordem, depois medida por limite (*modus*) e número por forma²⁰. Em suma, a ordem substitui o peso em *De Genesi aduersus Manichaeos* 1,16,26,21²¹, em *Liber XXI*

¹⁵ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,2,6 (97,19-98,16 Z.).

¹⁶ Cf. também AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,6,13-7,14 (102,18-103,21 Z.).

¹⁷ Um raciocínio semelhante é encontrado quando Agostinho se pergunta sobre os meios usados por Deus para a salvação dos homens: para atingir esse fim, ele não era obrigado a enviar seu Filho, mas esse meio era de fato o mais apropriado. (cf. AGOSTINHO, *trin.* 13,10,13 [CCSL 50a, 399,- 1-400,24 Mountain/ Glorie]).

¹⁸ Sobre Sab 11,21, cf. Walter BEIERWALTES, “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21”, *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 51-61, que permanece fundamental; Oliver du ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris, 1966), 279-280 e 421-424; LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana* (ver nota 10), 90-98; TESELLE, *Augustine the Theologian* (ver nota 2), 118-120; AGAËSSE, SOLIGAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 635-639; L. AYRES, “Mensura”, *Augustinus-Lexikon* 3 (2010): 1280-1284.

¹⁹ Cf. Volker H. DRECOLL, “Trinitätslehre,” in idem, *Augustin-Handbuch* (Tübingen, 2007), (446-461) 450-456.

²⁰ De acordo com TeSelle, temos duas tríades equivalentes: *mensura- Numerus-pondus*, que é escritural, e *modus-species-ordo*, que é sua expressão filosófica (*Augustine the Theologian* [ver nota 2], 118-119).

²¹ AGOSTINHO, *Gn. adu. Man* 1,16,26 (CSEL 91, 92-94 Weber). Cf. du Roy, *L'Intelligence de la foi* (ver nota 18), 280:

Sententiarum, 18, e em *De libero arbitrio* 2,20,54.²² A tríade *modus-species-ordo* (ou *quies*) é equiparada à de Sab 11,21 no *De natura boni* (18), em *Contra Faustum* (21,6), e em nosso trecho do Livro 4 do *De Genesi ad litteram*²³.

Essa passagem reafirma que ser criado implica basicamente ter uma medida, um número e um peso, isto é, um limite, uma forma e uma ordem respectivamente. Seu objetivo principal, porém, é mostrar que essas três “disposições” de todas as criaturas vêm de uma medida, um número e um peso que existem *em Deus* antes da criação²⁴. Uma tese que levanta objeções.

Primeiro de tudo, também as coisas criadas existem em Deus (segundo Rm 11,36: *deus (...) in quo omnia*). Devemos, portanto, distinguir duas maneiras de algo estar em Deus: medida, número e peso estão originalmente em Deus como sendo Deus (*sicut ipse*), enquanto as criaturas com sua medida, número e peso estão nele como sendo governadas por ele. Mas como medida, número e peso podem ser Deus, já que ele obviamente não é nenhum deles? Sua identificação com Deus “exige uma elevação das noções de medida, número e peso, como são percebidas e vividas na experiência humana, e uma negação que as faz passar ao absoluto”²⁵. Pois Deus certamente não é a medida que está no que medimos, nem o número que está no que enumeramos, nem o peso que está no que pesamos. “Mas ele é primordial e verdadeiramente medida, número e peso, no sentido de que a medida predetermina (*praefigit*) o limite (*modus*) de tudo, e esse número dá sua forma (*specie*) a tudo, e que o peso conduz tudo para o seu descanso e estabilidade”²⁶.

Agostinho já havia afirmado no *De Genesi aduersus Manichaeos* que todas as coisas vêm “de uma medida, um número e uma ordem suprema que existem na sublimidade

“A substituição não se justifica, mas é fácil de entender: o peso dos corpos os leva aos seus lugares específicos e assim os faz entrar na ordem”.

²² AGOSTINHO, *Sent.* 18 = Ep. 167,18 (CSEL 44, 605,10-606,3 Goldbacher) e *lib. arb.* 2,20,54 (CCSL 29, 272-273 Green).

²³ AGOSTINHO, *Nat. b.* 18 (CSEL 25,2, 862,6-28 Zycha) e *C. Faust.* 21,6 (CSEL 25,1, 575,3-16 Zycha).

²⁴ No livro 4, o significado trinitário de Sab 11,26 não é mais visível (o versículo é introduzido para explicar o fato de que Deus criou tudo em seis dias). No entanto, ele reaparece em AGOSTINHO, *ciu.* 5,11 (CCSL 47, 141-142 Dombart/Kalb).

²⁵ AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 636.

²⁶ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,3,7 (99,15-17 Z.).

incompreensível e eterna de Deus”²⁷. Essa ideia é reformulada aqui na forma de uma tripla expressão paradoxal da absolutez divina²⁸. Em primeiro lugar, Deus é *mensura sine mensura*, pois não há medida que lhe seja superior e que possa medi-lo, isto é, determiná-lo em sua essência²⁹. O *De uita beata* deu uma interpretação desse fato em termos de *reflexividade*: não há medida para a Medida Suprema (identificada com o Pai), porque ela é por si mesma sua própria medida³⁰. Em segundo lugar, Deus é *numerus sine numero*, pois, segundo as Escrituras, “sua sabedoria não admite número”. As primeiras palavras das *Confessiones* dizem: *Magnus es, domine, et laudabilis ualde: magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus* (Sl 146,5)³¹. Uma passagem de *De ciuitate Dei* explica que a sabedoria divina não é nem mesmo numerada pelo número dos números, pois a infinidade dos números é finita para Deus na medida em que ele a entende³². Deus é finito apenas para si mesmo em virtude de seu autoconhecimento³³. Finalmente, Deus é *pondus sine pondere*³⁴, o que significa que ele não busca seu descanso fora de si mesmo (como veremos mais adiante).

A partir de 4,3,8-4,8, Agostinho mostra como levar em conta as “disposições” de Sab. 11,21 torna possível nosso retorno ao criador em virtude de uma *analogia*. Medida, número e peso obviamente existem no corpo. Eles também existem de modo incorpóreo na alma, na qual se aplicam, respectivamente, (1) à medida da ação, (2) às afeições e virtudes da alma e (3) à vontade³⁵. Em última análise, é possível conceber uma medida, um número e um peso no

²⁷ AGOSTINHO, *Gn. adu. Man* 1,16,26 (92,7-93,9 W.).

²⁸ Sobre essa passagem, cf. BEIERWALTES, “Augustins Interpretation” (ver nota 18), 54-55.

²⁹ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,3,8 (99,24 Z.). A noção de uma Medida sem medida é retomada de Plotino, que a aplica ao Uno: μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον (PLOTINO, *Enneades* 5,5,[32],4 [SCBO *Plotini opera* 2, 243,13-14 Schwyzer]).

³⁰ AGOSTINHO, *Beata u.* 4,34 (CCSL 29, 84,249-267 G.).

³¹ AGOSTINHO, *conf.* 1,1 (CCSL 27, 1,1-2 Verheijen).

³² AGOSTINHO, *ciu.* 12,19 (CCSL 48, 375-376 Dombart/ Kalb).

³³ Ver AGOSTINHO, *Diu. qu.* 15 (CCSL 44a, 21 Mutzenbecher); *conf.* 13,11,12 (247-248 V.).

³⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,3,8 (99,27 Z.). Jámblico já afirmava que “o intelecto é uma quantidade [incorpórea] sem peso” (ὁ δένοϋς ἀρρηπὲς ποσόν) (SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias commentarium* 128,35 [CAG 8 Kalbfleisch]). Denis O’Brien, que cita este texto, observa que “não encontramos, nas *Confissões*, aquele *noûs* que, para Jámblico, estaria acima da alma e ‘sem peso’” (O’BRIEN, “‘*Pondus meum amor meus*’: Saint Augustin et Jamblique”, *Revue de l’histoire des religions* 198 (1981): [423-428] 427). Parece, no entanto, que é mencionado aqui.

³⁵ Essas identificações não são óbvias. (1) Uma passagem do *De natura boni* afirma que *modica* é usada para descrever coisas pequenas (corporais) e *immodica* para descrever coisas que são culpadas (*culpantur*) por seu desenvolvimento excessivo (*nat. b.* 21 [864,8-14 Z.]). Essas coisas são as almas, cujos defeitos se opõem ao que é

próprio Deus, pois a abordagem de Agostinho se move, por assim dizer, *per corporalia ad incorporalia*³⁶.

Agostinho então demonstra por uma *reductio ad absurdum* a natureza incriada dos três elementos de Sab 11,21 e conclui pela sua existência *extrínseca*: aquilo segundo o qual tudo está disposto está fora do que está disposto segundo ele. Finalmente, ele rejeita uma interpretação “deflacionária” segundo a qual Sab 11,21 significaria apenas que Deus criou todas as coisas de tal forma que cada uma *tenha* sua própria medida, número e peso, que variam quando há qualquer mudança. Essa interpretação identifica a medida com a medida mesurada e assim por diante. As três “disposições” seriam como a cor: se a Escritura tivesse dito que Deus dispôs todos os corpos em cores, não deveríamos entender que ele os criou coloridos, e não que as cores existem primeiro nele?

Pode-se responder que esta interpretação equivale a afirmar que Deus criou os corpos com cores porque há nele “uma ideia das cores (*ratio colorum*) a serem atribuídas a cada tipo de corpo (...), mesmo que haja (*ibi*), [em Deus], não usamos a palavra ‘cor’”³⁷. Em suma, os corpos foram criados coloridos segundo a ideia das cores, que está em Deus, assim como as coisas foram criadas com uma medida, um número e um peso, segundo uma medida, um número e um peso que existem primeiro em Deus. A única diferença é que se fala de medida, número e peso para designar, em Deus, as *ideias* de medida, número e peso, ao passo que não se chama a ideia de cores pelo nome de “cor”.

Se, contudo, não aceitamos esta maneira de falar em dois sentidos de medida, número e peso, e se sustentamos que Sab 11,21 significa que todas as coisas têm uma medida, um número e um peso que mudam, segue sendo verdade que o “desígnio” de Deus (*concilium*) de dispor as

moderatum (nat. b. 22 [865,15-865,3 Z.]). (2) As “afeições da alma” que admitem os números são as sensações e o prazer que elas dão. No *De musica*, eles são explicados como “números reativos” (*numeri oorreores*) (*mus.* 6,6,16 [CSEL 102, 205,25 Jacobsson]). Mas a ciência é também uma *affectio animi* (6,12,35 [218,11-12 J.]) (pois está necessariamente na alma como no sujeito). Agora, “a ciência consiste em números” (*imm. an.* 4,5 [CSEL 89, 106,7-9 Hörmann]). Deve-se pensar que as virtudes também consistem em números (mas não conheço nenhum outro texto que formule essa afirmação). (3) A equivalência entre o peso da alma e sua vontade é bem conhecida pela famosa fórmula *pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* (*conf.* 13,9,10 [246,16-247,17 V.]).

³⁶ AGOSTINHO, *retr.* 1,6 (CCSL 57, 17,43 Mutzenbecher).

³⁷ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,5,11 (101,22-24 Z.).

coisas como elas são é imutável³⁸. Mas tal “desígnio” pressupõe que Deus conhece, antes de criá-las, as coisas dispostas *com* sua medida, seu número e seu peso (e sem dúvida sua cor). Esse conhecimento é análogo à nossa percepção racional. Percebemos internamente o “poder do número”. Podemos dizer, por exemplo, que seis é igual à soma de seus divisores e mesmo afirmar que Deus completou (*perfecisse*) o mundo em seis dias porque seis é um número perfeito (*perfectus*). Os dois sentidos de *perfectum* estão, assim, intimamente associados: por um lado, o que se completa no sentido de *consumatum* (segundo Gn 2,1) e, por outro, o que é perfeito no sentido axiológico do termo. A perfeição de seis ordena a conclusão do mundo, que é seguida pelo descanso de Deus.

2. O descanso de Deus (4,8,15-21,38)

Mas como podemos entender que Deus descansou? Obviamente inspirado por este tema, Agostinho apresenta um desenvolvimento magnífico do mesmo. Seu pensamento progride de forma sinuosa, mas firme. Depois de oferecer várias soluções aceitáveis, ele finalmente afirma que o descanso do sétimo dia é a revelação da própria essência de Deus em sua absolutez³⁹.

2.1 A investigação preparatória (4,8,15-14,25)

Desde o início, Agostinho rejeita uma interpretação antropomórfica que considera o descanso do sétimo dia como descanso de uma fadiga após a criação. O próprio homem não se cansa quando só precisa falar para que o que ele quer seja feito! Percebemos, então, o que há de enigmático no descanso de Deus: “Fadiga e descanso são normalmente correlativos, de modo que o próprio prazer que temos no descanso vem da fadiga (...). Como pensar em um descanso

³⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,5,12 (102,5-7 Z.). Este “desígnio” imutável de Deus é sua Sabedoria e sua Palavra. Cf. *Io. eu. tr.* 1,9 (CCSL 36,5,2 Willems). Sobre esse texto, ver Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity* (Cambridge, 2010), 193.

³⁹ Cf. AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 639-644.

que não fosse mais uma recuperação e uma restauração, um descanso que não se opusesse mais a uma fadiga da qual ele mesmo nos livraria?”⁴⁰

A dificuldade pode ser evitada por meio de uma interpretação *alegórica*: diz-se que Deus descansa porque nos faz descansar nele pelo dom de sua graça (cf. Rm 5,5). A Escritura, então, falaria aqui de acordo com uma figura de linguagem, aquela que consiste em significar o efeito por sua causa. Embora tomando esta interpretação como certa, Agostinho não se contenta com ela: antes, ele quer buscar em que sentido o próprio Deus também pode descansar. Nessa perspectiva, seu repouso é um fato (*factum*), mesmo que tal fato possa ser entendido também como um sinal do qual podemos aprender algo.

Uma interpretação *literal* do descanso de Deus, no entanto, encontra uma objeção, a saber, Jo 5,17: “Meu Pai trabalha sempre, e eu também trabalho”. Estas palavras de Cristo, que respondem a uma acusação de violação do *Sabbath*, sugerem que *Deus não descansa*. Mas, neste caso, o que significa a prescrição do descanso sabático?

Agostinho responde primeiro que o *Sabbath* foi instituído para prefigurar o descanso dos fiéis (na vida eterna), que se seguirá à realização de suas boas obras, assim como o descanso de Deus sucedeu as obras de sua criação. Cristo confirmou o mistério do descanso divino do qual os fiéis participarão. De fato, observamos a reiteração da sequência realização-descanso na vida de Cristo: no sexto dia (Sexta-feira Santa), tudo foi consumado quando Cristo entregou seu espírito na cruz, e no Sábado Santo descansou em sua sepultura para desfrutar de um “santo descanso”. Agostinho estabelece, assim, uma correspondência, segundo uma relação figurativa, entre o “calendário” da criação, o da semana hebraica, o da Paixão de Cristo e o dos fiéis. Logo, Deus descansou no sétimo dia e instituiu o *Sabbath* para prefigurar a morte de Cristo, que por si só prefigura a do descanso dos fiéis. Então, depois de seu descanso, Deus teve que trabalhar até agora para “desdobrar os séculos”. Portanto, não há contradição entre o descanso de Deus no sétimo dia e a sua ação contínua⁴¹.

⁴⁰ Jean-Louis CHRÉTIEN, *De la fatigue* (Paris, 1996), 85 (o livro contém uma boa investigação sobre o descanso de Deus, 83-91).

⁴¹ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,11,21 (107,10-108,8 Z.).

No entanto, Agostinho propõe *outra solução*: “Pode-se pensar também que Deus descansou de ter criado os diferentes tipos de criaturas porque, deste ponto em diante, ele não criou mais novos tipos, mas trabalhou até agora, e trabalhará no futuro, administrando os tipos que foram então criados”⁴², caso contrário, eles voltariam ao nada. De fato, ser criado equivale a ser e a *subsistir* não por si mesmo, mas por outro. Esta é a razão pela qual, mesmo no sétimo dia, quando descansou, Deus trabalhou para manter a existência da sua criação.

4,12,23 especifica as modalidades dessa ação *preservativa* com base em dados escriturísticos. Deus dispõe tudo suavemente (*suaviter*) (cf. Sab 8,1), comunicando-lhe o seu movimento, que é “mais ágil e mais rápido do que qualquer movimento” (Sab 7,24) – um movimento que é qualificado como “estável” (*Stabilem Motum*)⁴³. No entanto, quando se afirma que Deus descansa porque deixa de criar – enquanto continua administrando a criação – fica resolvido o enigma do descanso divino no sétimo dia?

De acordo com a interpretação usual desta passagem, a distinção entre *conditio* e *administratio* nos permite entender o descanso divino como sendo simplesmente a cessação da ação criadora de Deus. Esta distinção, porém, não me parece ter sido feita para resolver o enigma do descanso de um ser infatigável, mas para dar conta da aparente contradição entre o descanso do sétimo dia e o fato de que Deus opera sempre. Agostinho parece pensar assim: para um homem, parar de trabalhar produz descanso, mas quando Deus deixa de criar – enquanto trabalha para administrar sua criação –, como pode a cessação dessa atividade, que não era cansativa, ser repousante? Longe de resolver a questão do descanso de Deus, a cessação da criação o aguça. Isso explica a retomada de seu questionamento por Agostinho em 4,14,25: *ipsum requiescere Dei quale sit?*⁴⁴ E a aporia é então agravada pelo fato de que ele fala agora de um descanso

⁴² AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,12,22 (108,9-12 Z.). A explicação baseia-se na oposição fundamental entre *prima conditio* e *administratio*, que já se encontra em *De natura deorum* 2,75 de Cícero (101,23-25 van de Bruwaene).

⁴³ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,12,23 (109,2-9 Z.). Seu modelo teórico provavelmente vem de Porfírio (cf. *De ord.* 2,16,44 [BSGRT 175,5 Fuhrer]). Sugere que a atividade de direção de Deus, como sua atividade criativa, não está no tempo (cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,33,51 [131,23-132,13 Z.]).

⁴⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,14,25 (111,22 Z.). O ponto é bem visto por CHRÉTIEN, *Fatigue* (ver nota 40), 87.

eterno (cf. *aeternam tranquillitatem*)⁴⁵. Como Deus pode descansar no sétimo dia em descanso eterno?⁴⁶ Agostinho anuncia, então, que apresentará sua opinião pessoal sobre esse problema.

2.2 O descanso divino como absolutez da essência divina (4,15,26-17,30)

A solução de Agostinho pode ser resumida da seguinte forma: ela se caracteriza pelo entrelaçamento sutil de dois modelos diferentes de descanso que podem ser aplicados *metaforicamente* a Deus. O descanso é dito de duas maneiras. Por um lado, há o repouso *fisiológico*, que é o descanso *de alguma coisa*, nomeadamente, de uma fadiga. É nesse sentido que se é tentado a entender (de forma antropomórfica) o repouso do sétimo dia, quando Deus descansa *de suas criaturas (a creaturis)* – e o fato de que Deus é considerado incansável torna essa interpretação problemática. Por outro lado, há o repouso *físico*, o descanso que está *em alguma coisa*: é a imobilidade do que está *em* seu lugar natural em virtude de seu peso. Este descanso aplica-se de forma metafórica à alma e a Deus, que permanece essencialmente em si mesmo porque não tende a nada além de si mesmo⁴⁷. Ora, é notável que esse “repouso físico”, que está *em* alguma coisa, também seja caracterizado por Agostinho como sendo *de* alguma coisa, assim como o repouso fisiológico: é o descanso *de* algo *em* que não se descansa.

Isso pode ser visto claramente em 4,15,26, que apresenta uma explicação do descanso de Deus a partir de uma analogia com a experiência humana: “Para a alma humana, é um vício ou uma fraqueza entregar-se às suas obras de tal maneira que repouse nelas em vez de repou-sar delas em si mesma (*in se requiescat ab eis*), porque, sem dúvida, o que nela permite fazer essas obras é melhor do que as obras que são feitas”⁴⁸. *A fortiori*, Deus deve descansar em si mesmo e não em suas obras. Segundo essa passagem, nosso próprio descanso está naquilo que nos faz felizes (e que é ou não o bem supremo). No entanto, nosso descanso também é um

⁴⁵ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,13,24 (111,2 Z.).

⁴⁶ Cf. também AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,17,30 (114,19-26 Z.).

⁴⁷ Daí a caracterização de “peso sem peso” em AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,3,8 (99,27 Z.).

⁴⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,15,26 (112,5-8 Z.; cf. *ciu.* 7,9 (193,18-19 D./K.): *Semper prior est res quae facit, quam illa quae fit*. É uma adaptação do axioma neoplatônico de que “tudo o que gera em virtude de sua essência gera algo inferior a si mesmo” (Πᾶν τὸ γεννῶν τῆ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον ἑαυτοῦ γεννᾷ) (PORFÍRIO, *Sententiae* 13,1 [BSGRT 5,6 Lamberz]).

descanso *de algo em que* não descansamos, porque não é nisso que temos prazer. Agora, quando a Escritura diz que Deus descansou de todas as suas obras, isso “insinua” que ele não se deleitou com nenhuma delas, porque não precisava fazê-las para ser feliz. Deus *descansa de algo em que não descansa* porque não precisa disso. Seu descanso e sua santificação, portanto, manifestam a absoluta liberdade de Deus em relação a suas criaturas.

No entanto, o descanso no qual Deus descansa de suas obras é paradoxalmente um descanso *para nós (nobis)*: “Certamente nunca lhe faltou esse descanso, mas é para nós que, por meio do sétimo dia, ele mostra esse descanso (...). Pois aquele que está sempre em repouso, então, descansou por nós quando mostrou que estava descansando”⁴⁹. Deus, portanto, descansou para nos fazer entender que ele estava sempre em repouso.

Para explicar esta passagem extraordinária, podemos aproximá-la de uma página do *De magistro*⁵⁰. Agostinho explana que se alguém nos disser que não sabe em que uma ação consiste, podemos ensiná-lo, sem sinais, simplesmente realizando essa ação diante dele. Então, se me perguntarem o que é andar, ensinarei a coisa fazendo-a – isto é, levantando e andando. No entanto, surge uma complicação se eu já estiver andando quando me perguntarem o que é andar, pois, se continuo andando, na verdade mostro o que é andar, mas meu interlocutor pensará que estou ignorando a sua pergunta. O que devo fazer neste caso? Adeodato responde ao pai que seria necessário começar a andar mais rápido para “chamar a atenção” do interlocutor por algo novo (*aliqua nouitate*). A solução, porém, não é satisfatória, porque o que se faz, então, é apressar-se – o que não é o mesmo que caminhar. No entanto, a sugestão de Adeodato de introduzir “algo novo” na execução do que já estava sendo feito prova que ele entende que se deve dar um sinal, ou seja, o sinal do fato de que se ensina, enquanto se continua a fazer o que já se estava fazendo⁵¹.

Em nossa passagem do *De Genesi ad litteram*, Deus parece estar em situação semelhante: ele já estava descansando no momento em que quis mostrar-nos, no sétimo dia, que estava

⁴⁹ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,15,26 (112,18-23 Z.).

⁵⁰ AGOSTINHO, *Mag.* 3,6 (CCSL 29, 163,39-164,83 Daur).

⁵¹ Cf. Emmanuel BERMON, *La Signification et l'enseignement: Texte latin, traduction française et commentaire du De magistro de saint Augustin* (Textes et traditions 15; Paris, 2007), 237-238.

descansando, e quando, para fazê-lo, descansou. Em tais condições, é possível que esse descanso nos mostre algo? Parece que sim, visto que o descanso do sétimo dia vem com “algo novo”, ou seja, a cessação da criação e a santificação desse descanso.

Há mais: Deus descansou no sétimo dia para nos mostrar não apenas que ele descansa em si mesmo, mas também que ele descansa *em nós*, pois é dito que Deus descansa em nós, diz Agostinho, “quando também nos dá descanso nele”⁵². O mesmo bem que faz Deus feliz – e que não pode deixar de fazê-lo feliz, porque ele mesmo é o bem – nos faz felizes. Para nós, ser feliz é participar do único descanso beatífico, ou seja, o mesmo descanso de Deus, que “é não ter necessidade de nenhum bem exterior”⁵³. No entanto, não haveria, assim, uma oposição entre a perfeita autossuficiência de Deus e sua ação criadora? Plotino já havia abordado essa aporia⁵⁴. Agostinho trata disso brevemente aqui: os bens não precisavam existir para que Deus tivesse a honra de não precisar deles? No entanto, ele não poderia ter essa honra mesmo na ausência de toda a criação? “Mas se ele não pudesse fazer coisas boas, seu poder seria nulo, e se pudesse realizá-las, sem, contudo, fazê-las, grande seria seu egoísmo. Portanto, porque ele é bom e todopoderoso, ele fez todas as coisas muito boas”⁵⁵.

Finalmente, Deus é apresentado como modelo e autor de nosso descanso. Por um lado, somos como ele, não quando descansamos de nossas próprias (boas) obras dentro de nós mesmos, mas quando descansamos nele de nossas obras e das obras dele (preferindo-o a todas as suas criaturas). Por outro lado, como é Deus quem nos faz fazer as nossas boas obras (segundo Fl 2,13), ele nos fará, nele, delas descansar⁵⁶.

⁵² AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,9,16 (103,23-24 Z.).

⁵³ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,16,27 (112,27-113,1 Z.).

⁵⁴ Cf. e.g. PLOTINO, *Enneades* 5,1,[10],6-7 ; 5,4,[7],1 ; 5,5,[32],12 (191-195; 234-237; 253-255 S.).

⁵⁵ AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 644: “Este argumento é uma retaliação, talvez intencional, ao famoso dilema de Epicuro: ‘*deus aut uult tollere mala et non potest, aut potest et non uult ...; si uult et non potest, inbecillus est, quod in deum non cadit; si potest et non uult, inuidus, quod aeque alienum est a deo*’ (USENER, *Epicurea*, p. 253, 3-7, depois, LACTÂNCIO, *De ira dei*, XIII, 19)”.

⁵⁶ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,17,29 (113,28-114,18 Z.).

2.3 Duas peculiaridades do sétimo dia (4,18,31-21,38)

4,18,31-21,38 são dedicados à explicação de duas peculiaridades do sétimo dia.

Primeiro, Agostinho observa que não há menção a uma manhã ou a uma noite naquele dia. A omissão da noite significa que o descanso das criaturas em Deus tem um começo, mas não tem um fim, pois não há bondade mais perfeita para a qual elas possam tender (por causa de seu “peso”) do que Deus. No entanto, o descanso que Deus goza em si mesmo não tem princípio nem fim, de outra maneira teríamos que admitir que Deus está sujeito a um acidente, o que é contrário à sua eternidade e imutabilidade⁵⁷.

No entanto, em 4,19,36, Agostinho apresenta *outra interpretação* da ausência de uma sétima noite. Isso o leva a admitir, desta vez, que Deus realmente começou a descansar. Este descanso divino que tem um começo (mas não tem fim) é, naturalmente, aquele pelo qual Deus descansa *de suas obras*, o que não poderia ser feito antes que essas mesmas obras existissem⁵⁸. O significado desta interpretação é elucidado em *De Trinitate*. Agostinho se pergunta em que sentido os atributos relativos às criaturas podem ser atribuídos a Deus, dado que esses atributos parecem implicar que ele sofre alguma mudança quando mudam as criaturas com as quais ele está relacionado⁵⁹. Assim, quando se diz que Deus é Senhor, fala-se de Deus em relação ao homem e a todas as criaturas. Agora, se o homem teve um começo, não deveríamos pensar que Deus se tornou Senhor no momento em que o homem foi criado e que algo “aconteceu” com Ele naquele instante? Não, explica Agostinho, tomando o exemplo de uma moeda: o que é em si uma soma de dinheiro pode, em um dado momento, dizer-se o preço ou o penhor *de algo*, sem sofrer qualquer alteração; *a fortiori*, podemos dizer que Deus é o Senhor de suas criaturas, ou que descansa delas, não porque algo lhe acontece, mas porque algo acontece às criaturas em relação às quais se fala dele⁶⁰. Agostinho aqui parece tematizar o que alguns filósofos contemporâneos,

⁵⁷ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,18,34 (116,25-117,22 Z.).

⁵⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,19,36 (118,11-26 Z.).

⁵⁹ AGOSTINHO, *trin.* 5,11,12-16,17 (CCSL 50, 218-227 Mountain).

⁶⁰ AGOSTINHO, *Trin.* 5,16,17 (226,43-53 M.).

seguindo Geach, chamam de “mudança de Cambridge”⁶¹ – enquanto se recusa explicitamente, por sua parte, a falar de “mudança” neste caso.

A partir de 4,20,37, Agostinho destaca uma *segunda peculiaridade* do sétimo dia, que o levará a avançar em uma nova interpretação da natureza dos dias da criação. Essa peculiaridade é de fato uma *aporia*: como podemos pensar sem contradição que Deus fez um dia em que não fez nada? Se Deus não fez nada naquele dia, como ele poderia descansar em um dia que não fez? Se, por outro lado, ele fez este sétimo dia, como ele o fez sem fazer nada naquele dia? A única solução que Agostinho vê para esta *aporia* é que “o sétimo dia é uma criatura no sentido de que é o sétimo retorno daquele mesmo dia que foi criado quando Deus chamou de ‘dia’ a luz e de ‘noite’ a escuridão”⁶². Em outras palavras, “como este sétimo dia não contém obras criadas, o esquema *species-terminus-initium* não pode ser aplicado a ele; é preciso, portanto, entender os seis dias após o sétimo, para que o mesmo esquema explicativo possa ser comumente aplicado a eles”⁶³.

A mesma *aporia* e a mesma solução são reformuladas em 4,21,38: se dizemos que o sétimo dia é algo diferente da sétima repetição de um único dia, então “ou Deus não criou o sétimo dia ou criou algo depois do sexto dia, nomeadamente, o próprio sétimo dia” – o que vai contra o que a Escritura diz⁶⁴. A terceira parte do Livro 4 explica que este “dia único”, que se repete, é a sabedoria da criatura espiritual.

⁶¹ Cf. Peter T. GEACH, *God and the Soul* (Studies in ethics and the philosophy of religion; London, 1969), 71-72.

⁶² AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,20,37 (120,5-7 Z.).

⁶³ AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 345, n. 37; cf. Augustine, *Gn. litt.* 4,20,37 (118,27-120,7 Z.).

⁶⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,21,38 (121,3-5 Z.). Reconhece-se nesta passagem um *tollendo tollens* modo de raciocínio, que Agostinho frequentemente usa (ver, por exemplo, a prova da imortalidade da alma em *imm. an.* 4,5-6 [106,3-107,26 H.]):

$p \rightarrow (q \wedge r)$

$\neg q$

$\neg r$

$\neg p$

3. Os dias da criação e o conhecimento da criatura espiritual (4,22,39-35,56)

3.1 Os sete dias da luz espiritual (4,22,39-27,44)

4,22,39 é um “resumo” desta solução⁶⁵. A “luz” do único “dia” da criação é a da criatura espiritual que foi criada de um estado sem forma através de sua conversão ao Criador. A (primeira) “tarde” é o momento em que essa “luz” se conhece em sua própria natureza, visto que não é Deus, e a “manhã” é o momento em que, depois de conhecer-se dessa forma, ela se volta para Deus para louvá-lo. Então, as outras criaturas são criadas de tal maneira que a criatura espiritual tenha conhecimento delas. Os chamados “dias” seguintes são a repetição deste único “dia”, porque se referem principalmente à criação de outros tipos de criaturas *na contemplação da criatura espiritual*; o “tríplice movimento” da criatura espiritual é “direcionado, desta vez, não para a sua própria natureza, mas para os *genera creaturarum* produzidos abaixo dela”⁶⁶.

Como o Livro 2 já afirmou, ao contrário da “luz”, as outras criaturas são criadas em *dois estágios*: “primeiro no conhecimento da criatura racional e depois em sua própria espécie”⁶⁷. O primeiro estágio significa que o conhecimento das “razões” (ou ideias) das coisas é produzido na criatura espiritual por uma espécie de “impressão”⁶⁸ antes que essas coisas sejam criadas em sua própria natureza, isto é, em si mesmas⁶⁹. “Criar” tem, portanto, *dois significados*: por um lado, Deus cria a coisa no conhecimento da criatura espiritual (enquanto lhe ensina a ideia da coisa a ser criada); por outro lado, a coisa é criada em si mesma. Agostinho encontra a indicação dessa dupla criação no próprio relato do *Gênesis*: ele aponta a recorrência de uma formulação padrão que apresenta o ato criador em três etapas: *Et dixit Deus: fiat, Et sic est factum, Et fecit*

⁶⁵ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,22,39 (121,11-122,25 Z.). A mesma explicação é retomada em 4,24,41.26,43.28,45.32,49 (123,19-124,17; 125,3-126,8; 126,19-127,21; 129,19-130,26 Z.). Ver também *Gn. litt.* 5,18,36 (161,1-16 Z.) e *ciu.* 11,7.29 (326-327; 349 D./K.).

⁶⁶ AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1), 647. Ver o comentário sugestivo de Odilo LECHNER em *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (Salzburger Studien zur Philosophie 5; München, 1964), 192-193.

⁶⁷ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 2,8,16 (43,18-19 Z.).

⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.* 1,9,17 (13,8-29 Z.).

⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.* 2,8,19 (45,5-19 Z.).

Deus, e interpreta de forma literal as duas últimas fórmulas como significando, respectivamente, a criação da coisa na criatura espiritual e a sua criação em sua própria natureza⁷⁰.

A mesma análise é, portanto, retomada e desenvolvida no Livro 4. O firmamento foi criado primeiro no conhecimento da natureza espiritual, quando se diz: “E assim foi feito”. Foi criado em sua própria natureza quando as Escrituras acrescentam: “E Deus fez o firmamento”. Então, houve um entardecer para a luz espiritual, quando ela conheceu o firmamento em sua própria natureza e não mais na Palavra como antes. Finalmente, uma manhã termina o segundo dia, quando esta luz se volta para Deus, para louvá-lo por ter criado o firmamento e conhecer nele a próxima criatura a ser criada (ou seja, a água) e assim por diante, até o sétimo dia, quando a contemplação se fixa no descanso de Deus.

Em 4,24,41, os anjos entram em cena. Até então, neste livro, a luz espiritual não tinha “portadores” identificáveis⁷¹. A partir de agora, as intermitências da luz espiritual são explicitamente referidas ao “tríplice conhecimento” dos anjos sob o argumento de que “neles, antes de qualquer outra criatura, a sabedoria foi criada”⁷². Os santos anjos, que contemplam a face de Deus, conhecem originariamente toda a criação no Verbo; eles, então, conhecem a criatura nela mesma ao olhar, de algum modo, para baixo (*tamquam infra despicientes*). No entanto, seu conhecimento não permanece no criado (para não provocar uma queda), mas se volta à glória do criador.

3.2 Perguntas sobre o conhecimento angélico

Várias questões surgem em relação ao conhecimento angelical. (1) A primeira envolve o que chamarei de *status de existência* (embora o termo não tenha equivalente unívoco na

⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, Gn. litt. 2,8,19 (45,5-19 Z.).

⁷¹ No desenvolvimento sobre o “céu dos céus” no Livro 12 das *Confissões*, os anjos não são mencionados, de modo que se poderia duvidar que eles estivessem preocupados (cf. Jean PÉPIN, “Recherches sur le sens et les origines de l’expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de Saint Augustin,” *Archivium Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953): (185-274) 191 [reprinted in idem, *Ex Platonicorum persona: Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin* [Amsterdam, 1977], [41-130] 47]). Por outro lado, “a expressão *caelum caeli* aparece apenas ocasionalmente em *De Genesi ad litteram* (I, 9, 15; 9, 17; 17, 32) e em *Cidade de Deus* (XI, 33; XII, 19)” (Aimé SOLIGNAC, *Les Confessions* 8-13 [Bibliothèque Augustinienne 2:14; Paris 1962], 593).

⁷² AGOSTINHO, Gn. litt. 4,24,41 (123,22-23 Z.).

filosofia antiga). O conhecimento angélico *diurno* (seja de si mesmo, seja de outras coisas) conhece tanto a ideia como divina quanto o objeto da ideia como algo diferente de Deus. Também conhece o objeto da ideia a ser criado, pois Agostinho afirma com frequência que a coisa é primitivamente conhecida em Deus como *faciendam*⁷³. Parece, portanto, que uma forma de *devoir-être* da coisa está contida em sua ideia, que é vista desde o início como voltada para a produção. Quanto à própria existência, não seria, para falar com Kant, um predicado, mas um *dado*.

(2) No entanto, o *modo de doação* da coisa no conhecimento vespertino é – surpreendentemente – não especificado. Não nos é dito como os anjos se familiarizam com as coisas em si, como elas existem em sua própria natureza. É difícil não representar o conhecimento vespertino no modelo de nosso conhecimento empírico das coisas sensíveis. De acordo com 4,32,49, o anjo conhece todas as coisas por suas causas (isto é, seus arquétipos divinos) antes que existam em si mesmas, e as conhece em si mesmas uma vez criadas; enquanto o homem conhece primeiro as coisas sensíveis pela sensação e, só então, esforça-se, com grande trabalho, para conhecer as suas causas. O conhecimento angélico diurno está, portanto, para o conhecimento vespertino, como o nosso conhecimento pelas causas está para a experiência sensível.

No mesmo sentido, lemos na passagem da *Cidade de Deus* dedicada ao conhecimento angélico: “Há uma grande diferença entre conhecer algo na ideia (*ratio*) segundo a qual foi feito e conhecê-lo em si mesmo. Da mesma forma, não é o mesmo conhecer a retidão das linhas ou a veracidade das figuras vendo-as pela inteligência ou desenhando-as na areia”⁷⁴. No entanto, quando olha “para baixo” (*infra*), para as criaturas sensíveis em si mesmas⁷⁵, o anjo as percebe empiricamente pelos sentidos corporais ou os conhece sob um conhecimento que também é *a priori* em Deus?

No Livro 4, nada se diz sobre um corpo que a criatura espiritual poderia possuir (nem é dito no Livro 12 das *Confissões* que o “céu do céu” tenha algum), mas será que devemos concluir

⁷³ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,22,39 (122,23-24 Z.): *quae iam in uerbo Dei faciendam cognouerat*; cf. 4,24,41.26,43.28,45 (123,24-25; 125,17-23; 126,19-25 Z.).

⁷⁴ AGOSTINHO, *ciu.* 11,29 (349 D./K.).

⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,24,41 (123,22-124,5 Z.).

daí que ela não tem um?⁷⁶ Visto que Agostinho admite que os anjos têm um “corpo espiritual”⁷⁷, pode-se ao menos supor que é através dele que eles percebem as criaturas em si. Uma afirmação no Livro 2 do *De Genesi ad litteram* parece afirmar que o conhecimento angélico vespertino é empírico: “Diferente dos animais, não é apenas pelo sentido corporal que os anjos vêem as coisas sensíveis deste mundo. Mas se usam um tal sentido, preferem reconhecer o que sabem melhor interiormente na própria Palavra de Deus, pela qual são iluminados, para que vivam com sabedoria”⁷⁸.

A única explicação alternativa possível seria a de que o conhecimento vespertino do anjo é também um conhecimento *a priori*. Esta é a interpretação de São Tomás⁷⁹. Segundo o Aquinante, o anjo pode conhecer todas as coisas em sua própria natureza (durante a “tarde”) *por dois meios diferentes*: ou por suas razões, que existem na Palavra (*per rationes rerum in Verbo existenses*) ou por “espécies inatas” (*per species innatas*), isto é, espécies inteligíveis que lhe são conaturais⁸⁰. De fato, “ao ver a Palavra, os anjos conhecem não apenas o ser que as coisas têm na Palavra, mas também o ser que elas têm em sua própria natureza, assim como Deus, porque, vendo-se a si mesmo, conhece o ser que as coisas têm em sua própria natureza”⁸¹. No primeiro caso, o conhecimento vespertino obtido ao ver Deus é idêntico, segundo a essência (*secundum*

⁷⁶ Referindo-se a AGOSTINHO, *conf.* 12,11,12 (222,25 V.), que fala de *mens pura*, Pépin afirma que o “céu do céu” é puramente espiritual (“Recherches sur le sens” [ver nota 71], 188). No entanto, como Solignac, *Les Confessions* [ver nota 71], 593-594, explica, não devemos necessariamente “hipostatizar essa inteligência, à maneira do *Noûs* plotiniano”: “a *mentem puram* parece, de fato, não ser colocada absolutamente, mas especificada por complementos determinativos (...); o que está em jogo é a inteligência *dos* espíritos santos, *dos* cidadãos da cidade celeste, a inteligência de uma cidade casta (...), que não é outra senão a Jerusalém celeste (cf. *conf.* XII,16,23)”.

⁷⁷ Ver AGOSTINHO, *Ep.* 95,8 (CCSL 31A,220,172-221,193 Daur); S. 362,15,17 (PL 39,1622); *trin.* 3,1,4-5 (130,1-131,33 M.). PÉPIN, “Recherches sur le sens” (ver nota 71), 193, escreve que a questão “nunca é decidida, exceto verbalmente”. No entanto, decidir verbalmente é decidir.

⁷⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 2,8,17 (44,5-8 Z.).

⁷⁹ Apresenta-se nos seguintes textos: Em TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, em 2 Sent., d. 12, q. 1, a. 3 (ed. Petri Mandonnet, *Opuscula genuina theologica* 2 [Paris, 1929], 307-312); *Quaestiones disputatae de ueritate*, q. 8, A. 16 (Leonina 22,2,1, 271-274); *Quodlibet* 9, q. 4, A. 2 (ed. Raimondo M. Spiazzi [Torino, 1956], 185-186); *Summa theologiae* 1a, q. 58, A. 6-7 (Leonina 5, 89-91); e *Quaestiones disputatae de potentia* q. 4, A. 2 (ed. Raimondo M. Spiazzi [Roma, 1965], 110-121). Limite-me aqui à *Summa*. Para um relato mais amplo, cf. B. Faes de MOTTONI, “Tommaso d’Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli”, *Medioevo* 18 (1992): 169-202.

⁸⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* 1a, q. 58, a. 7 *responsio ad argumentum* 3 (5, 90). A “species” é uma semelhança (*similitudo*) da coisa (q. 55, a. 1, ad 1 [5, 54]).

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* 1a, q. 58, a. 7 (5, 90). Que ao ver a ideia da coisa na Palavra, o anjo também veja a coisa em si, isso é precisamente o que Agostinho não diz (se não me engano).

essentiam), ao conhecimento matutino (ou diurno) (embora diferindo dele segundo o conhecimento, na medida em que, por definição, tem como objeto o ser das coisas em sua própria natureza e não na Palavra)⁸². No segundo caso, o conhecimento vespertino obtido “por formas inatas” (*per formas innatas*) é diferente⁸³ por ser menos perfeito. Mas Tomás explana bem que, *em ambos os casos*, o conhecimento das coisas em sua própria natureza não deriva das coisas mesmas como existem em sua natureza: ele tem apenas essas *coisas como seus objetos*⁸⁴. Assim, Tomás professa uma teoria segundo a qual o conhecimento angélico é inteiramente *a priori*, de acordo com sua convicção fundamental de que os anjos não têm corpo⁸⁵.

(3) O conhecimento angélico é genérico em seus diferentes modos. Todos os tipos de criaturas são conhecidos em Deus ou em si mesmos. A razão pela qual apenas o universal é levado em conta é explicada pelo fato de que Agostinho está interpretando a narrativa da primeira criação. No entanto, o papel dos anjos na administração da criação implica que eles também tenham conhecimento do indivíduo⁸⁶. O seu conhecimento dos indivíduos de forma ideal, e não apenas empírica, implica a existência de formas de indivíduos?⁸⁷

(4) O *autoconhecimento* também levanta um problema. O conhecimento de si que o anjo tem em Deus e o que ele tem em si se opõem como o dia e a noite⁸⁸. Em *De ciuitate Dei*, Agostinho chega a afirmar que os anjos “se conhecem melhor lá (*ibi*) [em Deus] do que em si mesmos, conhecendo-se também a si mesmos⁸⁹. Como isso é possível? O livro 10 do *De Trinitate* mostra que a mente tem sempre um conhecimento pleno e adequado de si mesma e esta tese é reafirmada no *De Genesi ad litteram* 7,21,28, que é uma versão condensada do *De Trinitate* 10,3,5-

⁸² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* 1a, q. 58, a. 6 (5, 89).

⁸³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* 1a q. 58, a. 6 (5, 89).

⁸⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* 1a q. 58, a. 7, *responsio ad argumentum* 3 (5, 90).

⁸⁵ Como se sabe, a angelologia de Tomás é muito diferente da de Agostinho: baseia-se na de Pseudo-Dionísio, que Gregório Magno difundiu no mundo latino.

⁸⁶ Para mencionar apenas o *Gn. litt.*, conhecem a história da salvação (cf. 5,18,36 [161,1-16 Z.]) e participam da ação da Providência (cf. 8,24,45 [263,1-16 Z.]), onde se especifica que os anjos contemplam Deus “simultaneamente e sem tempo nem lugar”, mas agem “movendo-se no tempo”.

⁸⁷ Agostinho admite isso no *Ep.* 14,4 (CCSL 30,34,51-35,72 Daur). *De Genesi* aborda no Livro 10 um problema diferente, mas relacionado, o da origem das almas individuais. No entanto, a questão do conhecimento angélico não é levantada a este respeito.

⁸⁸ Ver AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,23,40 (122,26-123,3 Z.).

⁸⁹ AGOSTINHO, *ciu.* 11,29 (349,9-11 D./K.).

4,6⁹⁰. Nessas condições, a afirmação de que a mente pode conhecer a si mesma em Deus melhor do que em si ultrapassa um limite eidético intransponível? TeSelle resolve essa dificuldade: “O que Agostinho quer dizer não é (...) que [os anjos] têm um melhor conhecimento de sua própria *realidade* por meio de Deus do que por eles mesmos (...). Aqui, como em outras passagens sobre as ideias divinas, ele está interessado nelas como ideias ‘práticas’ (...), padrões que devem ser seguidos ao fazer julgamentos e tomar decisões. É nesse sentido, então, que os anjos procuram além de si mesmos uma ‘ideia’ própria de si: (...) eles perguntam o que devem ser no todo e segundo a Sabedoria que preside o todo”⁹¹. É, portanto, essencialmente em virtude de sua dimensão *prática* que o autoconhecimento diurno prevalece sobre o autoconhecimento noturno.

5) Em que sentido o conhecimento matutino é um *conhecimento*? Agostinho às vezes parece identificar esse conhecimento com o diurno⁹². No entanto, seria o mesmo conhecimento, acompanhado de louvores? O louvor não indica a existência de uma diferença? O conhecimento matutino parece ser caracterizado pelo fato de que, nele, como diz Lechner, não há mais divisão do conhecimento: o conhecimento em Deus da essência e o conhecimento em si mesmo dos limites e da negatividade são distintos um do outro, mas permanentemente reconciliados⁹³. O conhecimento matinal é uma espécie de *Aufhebung*.

3.3 Uma objeção: os momentos do conhecimento angélico são simultâneos (4,28,45-32,50)

Agostinho defende o caráter *literal* de sua interpretação noética da “luz” e dos “dias” da criação: “Onde a luz é mais perfeita e mais evidente, aqui também o dia é mais verdadeiro”⁹⁴. Temos, portanto, mais direito de falar de “luz” sobre a criatura espiritual do que sobre nossos dias, e Cristo é chamado de “luz” no sentido próprio (cf. Jo 8,12), enquanto é chamado “pedra”

⁹⁰ AGOSTINHO, *trin.* 10,3,5-4,6 (317-320 M.); *Gn. litt.* 7,21,28 (218,1-14 Z.). Veja as belas explicações de Johannes BRACHTENDORF em *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in 'De Trinitate'* (Hamburg, 2000), 163-193.

⁹¹ TESELLE, *Augustine the Theologian* (ver nota 2), 211-212.

⁹² Ver AGOSTINHO, *Gn. litt.* 5,18,36 (161,10-16 Z.).

⁹³ LECHNER, *Idee und Zeit* (ver nota 66), 200.

⁹⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,28,45 (127,3-4 Z.).

apenas figurativamente (At 4,11). A base desta analogia reside no fato de que a luz é essencialmente uma manifestação: *recte dici lucem, qua res quaeque manifesta est*⁹⁵.

Agostinho conclui sua interpretação assumindo que se pode exigir uma explicação da “enumeração dos dias da criação” que seja mais firme que a sua, mas igualmente literal. Ele imagina que alguém afirme que o conhecimento angélico pode passar *simultaneamente* pelos três estágios que foram distinguidos⁹⁶. Essa objeção põe em risco a sua própria interpretação. De fato, somente a noção de *sucessão* tornou possível conceber o conhecimento angélico em termos de dias e momentos do dia. Se não há mais sucessão, então, a metaforização do conhecimento por essa realidade natural, que é o dia, perde a sua *raison d’être*.

De onde vem a objeção? Agostinho lembra que, nas *Confessiones*, ele mesmo descreveu o “céu do céu” como um céu intelectual cuja intelecção é o conhecimento simultâneo, total e imediato?⁹⁷

Antes de responder à objeção, Agostinho faz uma concessão. Por causa das restrições de espaço-tempo de nosso mundo, dia, tarde e manhã certamente não podem coexistir no mesmo ponto da Terra. No entanto, o mundo (terrestre) como um todo tem simultaneamente um dia, uma noite, uma tarde e uma manhã, onde, respectivamente, o sol está presente e ausente, se põe e nasce. Se não podemos ser testemunhas oculares dessa simultaneidade (por falta de bilocação), podemos conceber, por analogia, uma distinção sem sucessão dos momentos do “dia” na “pátria espiritual”⁹⁸.

Agostinho responde à objeção levantada afirmando que a simultaneidade dos três tipos de conhecimento angélico existe agora (*nunc*), mas que então (*tunc*), durante a criação, os anjos se familiarizaram com as coisas em três estágios e *não simultaneamente*⁹⁹. Esta resposta implica que o anjo está sujeito à duração ou à temporalidade.

⁹⁵ AGOSTINHO, *Gn. litt. inp.* 5,24 (474,18-19 Z.).

⁹⁶ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,29,46 (127,22-128,8 Z.).

⁹⁷ AGOSTINHO, *conf.* 12,13,16 (223-224 V.); cf. também *conf.* 12,12,15; 12,15,19; 12,15,22 (223; 225; 226-227 V.).

⁹⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,30,47 (128,9-129,3 Z.).

⁹⁹ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,31,48 (129,4-18 Z.).

Mas Agostinho vai mais longe. Ainda que se suponha que, durante a criação, os três tipos de conhecimento do anjo sejam simultâneos, “a mente angélica não apreende tudo simultaneamente sem uma ordem que revele uma sequência de causas consecutivas. E, claro, o conhecimento não pode ser produzido se alguns objetos de conhecimento não existirem antes dele. E mais uma vez, esses objetos existem primeiro no Verbo, por quem tudo foi feito, antes de estar em tudo o que foi feito”¹⁰⁰. Em outras palavras, mesmo que simultâneo, o conhecimento angélico permanece ordenado segundo um “antes” e um “depois” em um sentido *não cronológico, mas lógico*¹⁰¹. Mais especificamente, esse conhecimento envolve dois tipos distintos de consequência lógica e causal, que se distinguem em nosso texto por *nec... neque* (como eu o entendo).

O *primeiro tipo* de causalidade ou é a ordem das causas em virtude da qual todas as coisas são produzidas por uma causa antecedente, ou, mais provavelmente, a ordem senária que une as diferentes criaturas da “primeira criação”¹⁰². Em todo caso, se o anjo é capaz de conhecer tudo simultaneamente, essa simultaneidade *horizontal*, por assim dizer, não deixa de ter uma consecução de princípios e consequências.

Uma *segunda* ordem de consecução determina o conhecimento angélico: a da anterioridade da existência em relação ao conhecimento, que informa a simultaneidade *vertical* dos três tipos de conhecimento angélico. De fato, o conhecimento não pode ocorrer se os objetos não existirem; e esses objetos existem primeiro na Palavra, depois em si mesmos. Em suma, apesar de sua simultaneidade, o conhecimento angélico não pode ignorar o duplo modo de ser das coisas. A existência de tal ordem é suficiente para tornar plausível a interpretação noética dos momentos dos dias da criação.

¹⁰⁰ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,32,49 (129,23-27 Z.): *Nec ideo tamen sine ordine, quo adparet conexio praecedentium sequentiumque causarum. Neque enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda praecedant: quae item priora sunt in uerbo, per quod facta sunt omnia, quam in his, quae facta sunt, omnibus.*

¹⁰¹ Veja as quatro formas de prioridade distinguidas em *conf.* 12,29,40 (238-240 V.).

¹⁰² AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,2,6 (97,19-98,16Z.). No início de 4,33,51 (131,23-24 Z.), Agostinho reafirma a hipótese segundo a qual “o espírito angélico pode [apreender] simultaneamente todas as coisas que o discurso (*sermo*) distingue uma a uma segundo a ordem da sequência de causas”. O “discurso” em questão deve ser o da Escritura (cf. *scripturae sanctae sermo* em 4,20,37 [119,12 Z.]) na narrativa da “primeira criação”. As criaturas mencionadas neste relato, portanto, seguem umas às outras em uma ordem causal em sentido amplo, isto é, de acordo com uma relação de origem. A ideia é reformulada em 5,5,12 (145,12-146,5 Z.), mas não é muito clara.

3.4 Uma dificuldade: a tese da criação simultânea da obra de seis dias (4,33,51-35,56)

Depois de uma recapitulação de tudo o que aconteceu durante os sete dias¹⁰³, Agostinho pergunta se, assim como as criaturas são conhecidas simultaneamente pelo anjo, elas também foram *criadas* simultaneamente por Deus. Dado o princípio da anterioridade do objeto em relação ao conhecimento, é surpreendente que Agostinho faça essa pergunta *depois* de ter assumido que o conhecimento angélico é simultâneo. Ele provavelmente levanta esta última questão como uma consequência *problemática* da simultaneidade do conhecimento angélico¹⁰⁴. O problema é que as criaturas, como as percebemos, estão em movimento. Como é possível conciliar a instantaneidade da criação e a temporalidade das criaturas? Como as coisas que estão no tempo podem ser feitas sem tempo?

Com base em Ecle 18,1 (*creavit omnia simul*)¹⁰⁵, Agostinho aceita a tese da simultaneidade da criação. O ato criativo não é um *processo*, mas acontece de uma só vez. Este é realmente o significado da afirmação de que a Sabedoria “não alcança [as coisas] em graus, nem vem, por assim dizer, passo a passo” (Sab 8,1). Agostinho aponta, no entanto, que as coisas que são feitas assim, simultaneamente, não são coisas como as experimentamos em sua mutabilidade, mas coisas como elas existem originalmente em suas “razões causais”¹⁰⁶. Em outras palavras, todas as coisas criadas simultaneamente são criadas “potencialmente” (*potentialiter*)¹⁰⁷. Ao criar tudo de repente (*in ictu condendi*)¹⁰⁸, Deus lançou as sementes das coisas que se desenvolveriam no decorrer do tempo.

¹⁰³ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,32,50 (130,26-131,22 Z.).

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,32,50 (131,11-22 Z.). Seu raciocínio seria: se o conhecimento angélico é simultâneo, então a criação é simultânea; portanto, se a criação não é simultânea, o conhecimento também não é. No entanto, é falso que a criação não seja simultânea.

¹⁰⁵ Citado em AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,33,52 (133,18 Z.).

¹⁰⁶ A teoria das “razões causais” será desenvolvida nos dois livros seguintes (cf. em particular *Gn. litt.* 5,23,44; 6,5,8; 6,11,18 [167,9-168,14; 176,3-14; 183,13-184,14 Z.]). Do ponto de vista exegético, permite que Agostinho explique por que há dois relatos da criação no *Gênesis* (cf. TAYLOR, *The Literal Meaning of Genesis* [ver nota 10], n. 67, 252-254).

¹⁰⁷ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 5,5,14 (146,22 Z.).

¹⁰⁸ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,33,51 (132,12 Z.).

A tese da criação simultânea, porém, suscita duas *aporias*, devido ao fato de que a simultaneidade da criação das coisas em sua própria natureza é transferida para o conhecimento angélico em virtude da teoria da “dupla criação”. (1) Por que temos seis repetições consecutivas do triplo conhecimento simultâneo de um determinado tipo de criatura ao invés de uma única vez (*semel*) o de toda a criação? (2) A simultaneidade da criação não impede o anjo de conhecer duas vezes cada tipo de criatura, a primeira vez em sua razão eterna, a segunda, em sua própria natureza (potencial)? Em suma, a tese da simultaneidade da criação não permite mais explicar nem a repetição sêxtupla do “dia” (noético) da criação nem seus três momentos.

No entanto, devemos admitir que todas as coisas foram feitas de acordo com um “antes” e um “depois” e que foram feitas simultaneamente. Para entender que ambas as teses são verdadeiras, é possível recorrer novamente a uma analogia com o movimento do sol. Não podemos ver o sol nascente sem que nosso olhar atravesse as sucessivas extensões de ar que nos separam dele – primeiro de onde estamos, até o mar, depois do mar até a outra margem, e assim por diante até o sol em si. No entanto, apesar dessa série de “primeiro” e “depois” (*prius et postea*), nosso olhar “passa por tudo, tudo de uma vez”¹⁰⁹.

A instantaneidade da visão, tal como a experimentamos ao abrir os olhos para ver o sol, deve-se à propagação da luz. Agostinho acredita que a visão é alcançada através da emissão “de um raio de luz corpórea que brota dos olhos”¹¹⁰, que atinge seu objeto com uma velocidade incomparável. Este fenômeno, único no mundo sensível, também nos permite pensar que a ressurreição dos corpos acontecerá “num piscar de olhos” (1 Cor 15,52). Normalmente, segundo a lei formulada no *De immortalitate animae*, “tudo o que move um corpo no tempo pode tender para um único fim, não pode fazer tudo simultaneamente e não pode deixar de fazer várias operações”¹¹¹. Seja o que for, se o olhar de nossos olhos carnis é dotado de tal velocidade que lhes permite perceber instantaneamente, ainda que tenham de passar por uma sucessão de espaços, o conhecimento angélico e, *a fortiori*, a ação criadora da Sabedoria divina devem também

¹⁰⁹ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,34,54 (135,9 Z.).

¹¹⁰ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 1,16,31 (23,8-10 Z.).

¹¹¹ AGOSTINHO, *imm. an.* 3,3 (104,6-9 H.): *Omne autem quod tempore mouet* [mouetur: Hörmann, CSEL] *corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere, nec potest non plura facere.*

atingir simultaneamente seus objetos, ainda que estes formem uma multiplicidade ordenada segundo um “antes” e um “depois”¹¹².

Agostinho conclui com esta explicação: “Se aquele dia que Deus fez no princípio é a criatura espiritual e racional (...), ela foi trazida à presença de todas as obras de Deus de acordo com a ordem de presença que é a da ciência pela qual ela conhecia antecipadamente na Palavra de Deus as obras que deveriam ser feitas e conhecia na criatura essas obras uma vez feitas, não através de intervalos de tempo, mas apreendendo um 'antes' e um 'depois' na cadeia das criaturas e no todo simultaneamente na ação criadora de Deus. Pois ele fez as coisas que deveriam ser, não fazendo coisas temporalmente temporais, mas fazendo coisas que deveriam percorrer os tempos desde o momento em que foram feitas”¹¹³. Podemos, portanto, afirmar a compatibilidade (1) da simultaneidade do saber angélico, (2) da dupla discursividade desse saber – o que se deve, por um lado, ao fato de as coisas existirem primeiro no Verbo e depois em si mesmas e, por outro lado, à ordem “serial” segundo a qual são primitivamente criadas –, e (3) a simultaneidade do ato criador. A última frase da citação antecipa a distinção que será desenvolvida no Livro 5¹¹⁴, entre a existência *a saeculo* (na origem do tempo) das coisas na “primeira criação” e aquela *in saeculo* (no tempo) na criação como é administrada até agora.

Recebido em: 11/03/2022
Aprovado em: 08/04/2022

Emmanuel Bermon

Professor de Filosofia Antiga na Université Bordeaux Montaigne (França), recebeu o Prêmio de Pesquisa Carl Friedrich von Siemens concedido pela Fundação Alexander von Humboldt. Professor convidado na LMU

¹¹² No livro 12 de *De Genesi ad litteram* (12,16,33 [402,1-403,3 Z.]), encontramos uma explicação diferente para a instantaneidade da percepção: isso se deve ao fato de que a percepção resulta de uma ação da alma sobre o corpo e não o contrário. Agostinho não especifica nesta passagem que a luz (corporal) se move instantaneamente.

¹¹³ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 4,35,56 (136,4-12 Z.). Nesta passagem, *hoc ordine* é o antecedente de *quo* (em *quo ordine scientiae*), com uma repetição desse antecedente no mesmo caso na proposição relativa. *Habens* tem o significado de “agarrar”, “entender” (como ἔχω). Dificilmente se pode traduzir, como AGAËSSE; SOLIGNAC, *La Genèse au sens littéral* (ver nota 1). 369, fazem: “il connaissait [les œuvres] comme ayant un 'avant' et un 'après’” [“ele conhecia [as obras] como tendo um 'antes' e um 'depois’”]. Na última sentença, é preferível fazer de *tempora* o complemento do objeto de *currere*, em vez de fazê-lo seu sujeito, cf. 5,5,12 [145,12 Z.]: *Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora*).

¹¹⁴ AGOSTINHO, *Gn. litt.* 5,17,35 (160,11-27 Z.).

Munich. Entre os seus numerosos trabalhos, encontramos *La Signification et l'Enseignement* (2007) (sua tradução comentada do *De Magistro* de Santo Agostinho). Editou, com J.-Ph. Narboux, *Finding One's Way Through Wittgenstein's Philosophical Investigations* (2018), e com V. Laurand e J. Terrel, o volume *L'Excellence Politique chez Aristote* (2017). Acaba de publicar pela Editora Brill o livro: *Saint Augustin. La Correspondance avec Nebridus (Lettres 3-14) : Texte latin et traduction française avec un commentaire par Emmanuel Bermon* (2022).