



Tempo e Eternidade em Santo Agostinho Time and Eternity in Saint Augustine

Marcos Roberto Nunes COSTA¹

Resumo: Toda discussão agostiniana acerca da relação tempo-eternidade nasce da necessidade combater os maniqueus, e de tabela todos aqueles que afirmavam a eternidade do mundo, os quais negavam o princípio judaico-cristão da Criação *ex nihilo*. Santo Agostinho, utilizando o livro escriturístico do *Gênesis* para dar fundamento revelacional, e a Filosofia neoplatônica, para dar suporte filosófico à referida tese, acabou por distanciar-se não do só maniqueísmo, mas próprio do neoplatonismo que lhe serviu de alicerce filosófico para refutar aqueles.

Abstract: Every Augustinian disputation regarding to time - eternity relation arises from the need of combating the Manicheans and, by indirection, all those ones that affirmed, asserted world eternity, that denied *ex nihilo* Jewish - Christian Creation principle. Saint Augustine, departing from Genesis Scriptural Book in order to present a revelational founding and neoplatonic philosophy, in order to impart philosophic maintenance to the above - mentioned thesis, has ended up by moving away from not only Manichaeism, but from Neo-Platonism itself which has worked as philosophical foundation for contesting those ones.

Palavras-chave: Santo Agostinho – Tempo – Eternidade – Maniqueísmo, Neoplatonismo.

Keywords: Saint Augustine – Time – Eternity – Manichaeism – Neoplatonism.

I. Introdução

Aparentemente, o tempo não constitui um problema para nós, pelo contrário, convivemos cotidianamente com ele ou falamos dele com muita naturalidade, basta citarmos expressões populares do tipo: “passar ou gastar o tempo”, “faz muito ou pouco tempo”, “o tempo passa ou voa”, “tempo é dinheiro” etc., principalmente, na vida agitada da Modernidade, quando lamentamos de que “não temos tempo para nada”.

¹ Professor de Filosofia Medieval da UFPE e Presidente da *Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval* – SBFM. *E-mail:* marcosnunescosta@hotmail.com

Igualmente, nosso filósofo em estudo – Santo Agostinho (354-430 d.C.) –, nas *Confissões* começa suas investigações dizendo: “que assunto mais familiar e mais batido do que o tempo? Quando dele falamos compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que dizem quando dele falam” (*Conf.*, XI, 14,17). Entretanto, quando saímos do senso comum e tentamos dar uma explicação filosófico-científica acerca do tempo, nos encontramos diante de um enigmático problema, ou como diz Agostinho, um “*implicatissimum aenigma*” (cf. *Conf.*, XI, 22, 28) difícil de ser desvendado pela razão e descrito por nós, dada a insuficiente linguagem humana, a ponto de, diante da pergunta ontológica: “o que é, por conseguinte, o tempo?” (*Conf.*, XI, 14, 17), responde Agostinho: “Se ninguém me perguntar, eu sei; porém, se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei” (*Ibid.*).

Apesar de ter declarado ser o tempo um “*implicatissimum aenigma*”, Agostinho não desiste ou foge do problema e ousa uma resposta, a qual, ainda hoje, é considerada como uma das mais brilhantes construções teóricas acerca do tempo na História da Filosofia, sendo respeitada até mesmo pelos estudos da Ciência moderna.

A resposta agostiniana ao problema do tempo, objeto de estudo em questão, implica em dois níveis ou aspectos os quais se apresentam imbricados um no outro: primeiro, uma discussão acerca da distinção entre tempo e eternidade, quando de sua disputa direta com os maniqueus e, indiretamente, com a Filosofia grega. Num segundo momento, o problema volta-se para natureza do tempo, ou para pergunta “o que é o tempo?”, o qual, por sua vez, é analisado por Agostinho sob dois aspectos: primeiro, analisa o tempo como uma categoria subjetiva, o tempo qualitativo ou da consciência, que é percebido na interioridade do homem, na alma, a qual, pela memória, o compreende em três modalidades: passado, presente e futuro, com a primazia do presente.

Em segundo lugar, Agostinho fala, ou pelo menos deixa implícito nas entrelinhas, da possibilidade de se conceber o tempo como algo objetivo, o tempo quantitativo, criatural, fora do homem, que não é mensurável fisicamente, mas, tão somente, pela sensação que o mesmo provoca na alma humana. E este é justamente o grande enigma do tempo, que é, simultaneamente, “imane” e “transcendente” ao homem, ou este – o homem – é, ao mesmo tempo, “hospedeiro do tempo” e está “dentro do tempo”.

Entretanto, analisaremos e apresentaremos aqui, apenas, o primeiro tempo, a saber, “a relação entre tempo e eternidade em Agostinho”, contrapondo-o

com as concepções maniqueístas e gregas de tempo, com as quais dialoga em sua “teoria do tempo”.

II. O princípio do tempo, do mundo e do homem

A problemática do tempo entra na Filosofia Agostiniana a partir de sua controvérsia com os maniqueus, os quais, na sua cosmologia dualista, afirmavam que o mundo é o resultado da mistura de dois princípios ontológicos originantes: o bem (deus) e o mal (a matéria), ambos de natureza infinita e ilimitada, que se encontram em eterna luta em todos os seres do universo. O que significa dizer que os maniqueus defendiam a eternidade do mundo, não no sentido transcendental judaico-cristão, mas panteísta ou materialista.²

Muito embora, apesar de ter nascido no seio da polêmica antimaniquêia, a resposta agostiniana, acaba por rejeitar ou superar todas as concepções de tempo da Filosofia grego-romana anterior a ele, as quais, de uma forma ou de outra acabam por defender o surgimento dos seres do universos a partir de uma matéria pré-existente, informe, indeterminada, eterna ou infinita (Caos, “monstro ou bolo feio”). Dessa concepção derivam, principalmente, três explicações para o surgimento dos serem no mundo:

1. **idealista**, protagonizada pelo platonismo, que concebe o surgimento dos seres sensíveis como fabricação do Demiurgo – Deus, criador dos tipos ou protótipos ideais, que transforma a matéria informe e indeterminada (Caos) em serem, colocando nele a idéia, de tal forma que os seres sensíveis são participação no mundo inteligível ou ideal;
2. **realista**, propagada pelo aristotelismo, o qual, defender que o mundo vive em eterna mudança que não é senão o movimento dos seres em busca da perfeição (forma perfeita), proporcionada pela passagem da potência ao ato, que tem seu ápice na Forma perfeita – Deus – o Motor Imóvel, o que

² Os discípulos de Mani não só não aceitavam o relato da criação genesíaco, como todo o Velho Testamento, só aceitando o Novo Testamento, como comentamos em nossa obra: “Para os maniqueus, as duas Escrituras tinham autores diversos: enquanto o Novo Testamento tinha por autor o Senhor Deus Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Antigo Testamento era obra de satanás, o príncipe das trevas. Mesmo o Novo Testamento os maniqueus não concordavam em sua integridade, pois, rejeitavam todas as porções que faziam menção ao nascimento de Jesus através de Maria, como de sua morte na cruz, já que defendiam que Cristo foi uma emanção do Pai, sendo, portanto, imaterial”, COSTA, 2003, p. 76.

significa o surgimento dos seres sensíveis não é senão “formação” ou determinação da matéria – a que Aristóteles chama de “monstro feio”, que vai adquirindo forma ou beleza, gerando os seres sensíveis;

- 3. emanentista**, desenvolvida pelo neoplatonismo, que, fazendo uma junção do idealismo platônico com o realismo aristotélico, diz que o *Uno*, supra-sensível e inteligível, no seu desdobramento (emanação) divide a sua bondade gerando hipóstases inferiores, através das quais, nomeadamente, da *Alma do Mundo*, atinge-se o mundo sensível, dando forma à matéria indeterminada e informe, ao que Plotino chama de “bolo feio”, gerando os seres sensíveis, de forma que os seres sensíveis têm sua bondade à medida que participam do *Uno*.

Contra essas e outras concepções cosmológico-filosófico-naturalistas e, principalmente, aquela maniqueia, que concebia o mundo sensível como advindo de uma matéria pré-existente, Agostinho insurge com uma concepção cosmológico-filosófico-transcendental do universo, que tem como pano de fundo o princípio judaico-cristão da criação *ex nihilo*, o qual declara que Deus fez tudo “a partir do nada”, ou melhor, “sem precisar de nada” ou seja, “sem necessitar de nenhuma matéria pré-existente”³. Ponto esse severamente rechaçado pelos maniqueus, os quais criticando o livro do *Gênesis*, pelo que ali está escrito: “*No princípio Deus fez o céu e a terra*” (*Gn 1, 1*). Perguntavam, ironicamente:

Se no mesmo princípio fez Deus o céu e a terra, que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Que foi que o fez repentinamente mudar de idéia e fazer o que nunca tinha feito antes nos tempos eternos? (*De Gen. contra man. I, 2, 3*).⁴

³ Para AZCONE, 1996, p. 30, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a cosmologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, “no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é pré-existente e independente da divindade [...]. O Cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser pré-existente e independente de Deus, mas no nada”. Portanto, criar a partir do nada não significa criar a partir de alguma coisa já existe chamada nada, significa, ao contrário, conforme está bem colocado por GUITTON, 1971, p. 175, que “Deus criou o mundo sem matéria pré-existente”.

⁴ Encontramos essas mesmas objeções no livro XI, das *Confissões*, onde se acha a célebre explicação agostiniana do tempo, quando diz: “Não é verdade que ainda estão cheios de velhice espiritual aqueles que nos dizem: ‘Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Se estava ocioso e nada fazia – dizem eles – por que não ficou sempre assim no decurso dos séculos, abstando-se, como antes, de toda a ação? Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca existiram, como pode haver verdadeira eternidade, se n’Ele aparece uma vontade que antes não Existia?’ (*Conf. XI, 10,12*). Além disso, o princípio da criação *ex nihilo* é tema central de muitas outras obras

Por isso enfatiza Jean Guiton que

...a controvérsia maniqueia forço Santo Agostinho a se ocupar das origens do universo [...]. Os maniqueus sentiam prazer em tornar ridícula a criação temporal do *Gênesis*. Aos olhos dos judeus o mundo é uma criatura, ele tem uma história; pra os maniqueus, herdeiros intemperantes do dualismo grego, dois reinos, um da luz, outra das trevas, opõem-se eternamente; Santo Agostinho encontrou na polêmica maniqueia a objeção popular: ‘Que fazia Deus antes da criação?’⁵

Agostinho diz que as objeções dos maniqueus não passam de sofismas ou de falsos problemas. Pois, quanto à primeira pergunta, argumenta:

Se cremos que no princípio do tempo fez Deus o céu e a terra, também devemos entender que antes do princípio do tempo não existiu o tempo. Deus criou o tempo e, por conseguinte, antes de criar o tempo não existia o tempo. E não podemos dizer que existia algum tempo, quando Deus ainda não o havia criado; pois, de que modo existia o tempo que Deus ainda não tinha criado, sendo ele o Criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir no mesmo momento que o céu e a terra, não podemos de modo algum encontrar o tempo antes de haver criado o céu e a terra (*De Gen. contra man.*, I, 2, 3).⁶

Quanto à segunda pergunta: “o que fez Deus mudar de idéia e fazer o que nunca tinha feito antes?”, em primeiro lugar,

...fala-se – diz Agostinho – como se houvesse transcorrido algum tempo antes em que Deus não fez nada. Não podia passar tempo algum que antes não houvesse feito Deus, porque não pode ser criador dos tempos senão o que existe antes do tempo (*De Gen. contra man.*, I, 2, 4).

Em segundo lugar,

...intentam pesquisar as causas da vontade de Deus, quando esta vontade é a única causa de todas as coisas que existem. Se a vontade de Deus se fundasse

antimaniqueias, especialmente do *Sobre o Gênesis ao Pé da letra, Imperfeito* (393) e o *Contra Adimanto Maniqueu* (393), escritas especialmente para defender o Antigo Testamento contra as críticas dos maniqueus.

⁵ GUITTON, 1971, p. 177.

⁶ Igualmente nas *Confissões* Agostinho replica: “Quem afirma tais coisas, ó Sabedoria de Deus, Luz das inteligências, ainda não compreendeu como se realiza o que se faz por Vós e em Vós [...]. Pois, como poderiam ter passado inumeráveis séculos, se Vós, que sois o Autor e o Criador de todos os séculos, ainda não os tínheis criado? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por Vós? E como poderia esse tempo decorrer, se nunca tivesse existido? E conclui: Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. Portanto, não é concebível um tempo, em que se possa dizer que não havia” (*Conf.*, XI, 11, 13; 13, 15).

em alguma outra causa, esta seria antecedente à sua vontade, e creio ser isto inaudito (*De Gen. contra man.*, I, 2, 4).

E conclui:

Ao que pergunta por que fez Deus o céu e a terra, direi: porque quis. A vontade de Deus é a causa da existência do céu e da terra, e por isto a vontade de Deus é maior que o céu e a terra. Portanto, o que interroga o porquê quis Deus fazer o céu e a terra, busca uma causa maior que a vontade de Deus, e eu digo que nada maior se pode encontrar. Reprima, pois, a temeridade humana sua insensatez e não busque aquilo que não existe [...] (*De Gen. contra man.*, I, 3, 5).

Portanto, contra todos aqueles que pregavam a eternidade do mundo ou coeternidade do mundo com Deus, Agostinho defende que o mundo passou a existir a partir do momento em que Deus realizou sua vontade. Eis o que diz, a esse respeito:

Este mundo não é coeterno com Deus, porque este mundo não é da mesma eternidade que Deus; o mundo certamente o fez Deus, e deste modo, com a mesma criatura que Deus criou, começaram a existir os tempos. [...] não são eternos os tempos como Deus é eterno; porque Deus, criador dos tempos, existe antes dos tempos (*De Gen. contra man.*, I, 2, 4).

Agostinho afirmará, interpretando as primeiras palavras do Gênesis: “*No princípio, Deus criou o céu e a terra*”, que Deus é o princípio de todas as coisas. Todos os elementos que na história da filosofia foram elencados como causas de origem do universo, não passam de criaturas. Embora exista uma matéria primeva comum, com a qual foram formadas todas as criaturas partícipes do cosmos, essa matéria deve sua origem a uma causa primeira, que por ser primeira é a única causa não causada. Deus é esta causa primeira do cosmos.

No livro XI das *Confissões*, o Hiponense se debruça na investigação das palavras “no princípio” do Gênesis. Faz ele uma relação destes termos com as palavras criadoras dos seis dias da Criação. Logo, este “princípio” e a palavra usada por Deus para decretar o início de todas as coisas são o mesmo. E na medida em que Deus não é temporal, não podemos entender que estas palavras do decreto criacional são sucessivas como as humanas, mas o mundo foi eternamente proferido, eternamente chamada a existência. “Tu nos chama então a compreender o Deus Verbo que é Deus contigo, o Verbo que é pronunciado eternamente, e por ele todas as coisas são eternamente proferidas” (*Conf.*, XI, 7, 9).

Portanto, como revela a perícopre supra, o princípio bem como as palavras proferidas no ato criacional, não são criaturas produzidas por Deus para servirem de instrumentos para serem usados na criação do mundo, mas é o próprio Verbo de Deus.

Nosso Pensador está interpretando Gn 1.1 à luz de Jo 1.1-3 do Novo Testamento. Logo, o princípio e as palavras do decreto criador são identificados com o Verbo do Evangelho de João. Isto é, o Verbo, o Logos ou Razão é o princípio da criação, e já que o Verbo de Deus é a figura divina do Filho, e que o Filho constitui uma única natureza com o Pai, o princípio é o próprio Deus. Como esclarece Werner Beierwaltes ao comentar este trecho das *Confissões*:

Em termos teológicos a palavra é o Filho, a sabedoria, enquanto do ponto de vista filosófico é a razão eterna, a eternidade intemporal, a verdade em si [...]. Criar 'no princípio' significa, portanto, aquele que cria de modo absoluto, conseqüentemente de modo atemporal em virtude de sua espontaneidade [...] (BEIERWALTES, 1995, p. 127, 128).

Entendemos que o Verbo divino é o princípio em dois aspectos. Primeiramente em virtude do fato de que o Verbo compõe a mesma divindade com Deus (o Pai), Deus é o princípio absoluto de todas as coisas como já comentamos. Em segundo lugar o Verbo é o princípio, na medida em que possui os arquétipos eternos de todos os seres ônticos. Neste aspecto, Agostinho evidencia sua herança neoplatônica, visto que o Verbo em sua cosmogênese assemelha-se a segunda hipóstase plotiniana, o *Nous*. Pois, o *Nous* tem em si a multiplicidade dos arquétipos de todos os seres, que serão utilizados pela terceira hipóstase (*Psyché*) para dar forma ao mundo sensível. Resguardando nas devidas proporções, a realidade das formas inteligíveis de Platão equivale-se ao papel do *Nous* plotiniano e do Verbo em Santo Agostinho.⁷

Segundo o Hiponense, Deus com o atributo da onipotência criou o mundo não de uma matéria preexistente, nem tampouco por emanção, mas do nada. A criação do nada, no latim: *creatio ex nihilo*, não deve ser entendida como se o nada fosse a causa material e Deus a causa eficiente do cosmos. Quer dizer, como se Deus tivesse utilizado o nada como matéria prima para seu ato criador. Mas, devemos entender *nihilo* simplesmente como coisa nenhuma,

⁷ Nas *Conf.* VII, 10, 16, e 21, 27, Agostinho identificava o Verbo com o *Nous* exposto no texto dos platônicos, que possivelmente eram as *Enéadas*. Isso não quer dizer que não era consciente das profundas diferenças que separavam o Verbo do *Nous* (Cf. *Ibid.*, VII, 21, 27). Agostinho não estava apenas sendo um intérprete de Plotino, mas cristianizava as idéias que lhe pareciam profícuas (Cf. JOLIVET, 1932, p. 93-95).

como absoluta inexistência. Pois, a preposição *ex* nesta frase não indica uma relação causal entre *nihilum* e *creatio*, mas, que *nihilum* é o ponto de partida da criação. Como esclarece este trecho nas *Confissões*: “Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria não tua que existisse antes de ti, mas de matéria concreta; criada por ti [...]” (*Conf.*, XIII, 33, 48).

Portanto, *creatio ex nihilo* não se refere à origem de um estado físico partindo de outro, mas, ao fundamento radical do cosmos. O Criador produz totalmente o ser do mundo sem partir de uma matéria preexistente, tampouco de um fragmento emanado de sua essência, mas do não ser absoluto.

Uma consequência necessária desta concepção de criação é o fato de que a matéria de que o cosmos é feito não é eterna ou auto-suficiente, na medida em que não partilha da essência de Deus ou de uma matéria eterna. Logo, a transitoriedade e a degradação que são próprias a tudo o que é temporal, é natural a todo o criado. A corrupção presente em todos os seres ônticos é uma marca criatural, visto que é decorrente de não partilhar da Natureza de algo atemporal, como também é um eloqüente brado de que todos os seres não se auto-geraram, mas foram criados do nada. Pois, a transitoriedade das criaturas que as coloca diante de um risco constante e necessário de retornar ao não ser, conduz inevitavelmente para explicar seu existir a um ser necessário e incontingente. Como argumenta Agostinho:

O céu e a terra existem e, através de suas mudanças e variações, proclamam que foram criados [...]. E todas as coisas proclamam que não se fizeram por si mesmas: existimos porque fomos criados; mas não existimos antes de existir, portanto não podíamos ter criado a nós mesmos [...]. O artista impõe uma forma à matéria que, já existindo, pode recebê-la: assim á a terra, a pedra, a madeira, o ouro ou qualquer outra coisa. Mas de onde proviria a matéria, se não tivesse criado? [...] Que criatura existe, se não porque tu existes? Portanto, disseste uma palavra, e as coisas foram feitas. Com tua palavra as criaste (*Conf.*, XI, 4, 6; 5, 7).

No tratado *Sobre a Natureza do Bem*, capítulo X⁸, Agostinho explica que em seu entendimento há uma diferença entre proceder de algo e ser gerado, e a relação causal entre o cosmos e o Criador não é de geração e sim de procedência. A distinção está no fato de que na geração existe uma identidade substancial entre a causa e seu efeito, já no proceder não há esta relação

⁸ “Todas as naturezas corruptíveis não são naturezas se não porque procedem de Deus; mas não seriam corruptíveis se tivessem sido geradas D’ele, porque então seriam o que é Deus mesmo. Por conseguinte, qualquer que seja a sua espécie, qualquer que seja a sua ordem, elas só possuem porque foram criadas por Deus; e, se não são imutáveis, é porque foram tiradas do nada (*De nat. boni.*, 10).

substancial, na medida em que o causador pode utilizar algo que não seja de sua substância para a produção de determinado efeito.

Na relação causal entre pais e filho temos um perfeito exemplo de geração, já que existe um compartilhamento substancial entre os pais e seu filho. Já na relação causal entre o escultor e sua escultura temos um caso típico de proceder, pois, o artista utiliza-se de uma matéria prima que não é de sua substância para impor-lhe a forma por ele pensada. O artista humano serve apenas como distante analogia do proceder na relação causal entre Deus e o cosmos, porque o Criador além de fazer uso de uma matéria distinta de sua natureza em seu ato criador, cria esta matéria prima do nada, o que não faz a arte humana (Cf. *Conf.*, XI, 5, 7; *De Gen. contra man.*, I, 6, 10).

Embora, em uma ótica humana, seja difícil conceber que do não-ser absoluto se crie o ser, por estarmos acostumados a ver o homem criar sempre fazendo uso de material pré-existente, devemos entender que Deus não é apenas ser em absoluta plenitude, como possui em si o atributo da Onipotência, portanto, sendo para Ele tão fácil criar o mundo *ex nihilo*, como fazer uma folha cair de uma árvore.

A conseqüência natural da doutrina da criação como defendida por Santo Agostinho, é que Deus se torna o único Ser, e tudo o que não é Deus são reles entes, que devem sua existência e seu ser ao Ser, pois, por Ele foram criadas. Só o Ser é, sempre foi, e nunca deixará de ser, pois, é imutável, imperecível, necessário e atemporal. Toda a criação só passou a ser quando o Ser criou, e quando o Ser quiser, ela deixará de ser, pois, assim como é da essência de Deus ser necessário, é da natureza da criação ser contingente.

Essa contingência necessária de tudo o que não é o Ser, empurra-os constantemente para o não-ser em um constante devir, e esse devir natural do que é contingente só não conduz tudo à não existência absoluta, porque o Ser continua como mantenedor da existência da criação. Como comenta nosso Santo Doutor no *Sobre a Natureza do Bem*:

Assim, magnífica e divinamente disse o nosso Deus ao seu servo: “Eu sou aquele que sou”; e “Dirás aos filhos de Israel: Aquele que É me enviou a vós”. Ele é verdadeiramente, porque é imutável. Com efeito, toda e qualquer mudança faz não ser ao que era; portanto, Ele é verdadeiramente o que é imutável, e as demais coisas, que por Ele foram feitas, d’Ele receberam o ser segundo o seu modo particular (*De nat. boni.*, 19).

III. A criação no tempo

Além de demonstrar, num primeiro momento, capítulos 1 e 2, livro I, do *Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus*, que Deus fez o mundo sem precisar de matéria pré-existente, num segundo momento, a partir do capítulo 3, livro I, da referida obra, Agostinho passa a mostrar como se deu a criação. Segundo ele, aconteceu, e continua acontecendo até hoje de forma progressiva, dividida em três momentos:

III.1. *Creatio prima*

Em um primeiro momento, Deus criou a matéria informe *ex nihilo*, conforme está escrito no livro do *Gênesis*: “*A terra era invisível e informe*”. Essa afirmação os maniqueus questionavam, dizendo: “Como é que Deus fez no princípio o céu e a terra, se antes existiam invisíveis e informes?” (*De Gen. contra man.*, I, 3, 5). Agostinho responde:

Querendo antes censurar que conhecer as divinas Escrituras, não entendem as coisas mais evidentes. Que coisa pode dizer-se mais clara que esta, ‘*no princípio fez Deus o céu e a terra, e a terra era invisível e informe*? Quer dizer, no princípio Deus fez o céu e a terra, e aquela mesma terra que fez era invisível e informe antes que Deus a adornasse, com distinção concentrada, em seus lugares e tempo, com as formas de todas as coisas (*De Gen. contra man.*, I, 3, 5).

Ou seja, “primeiramente a matéria foi feita confusa e sem forma, para que dela mais tarde se fizessem todas as coisas que hoje estão separadas e formadas” (*De Gen. contra man.*, I, 5, 9). A matéria informe é, pois, o substrato de onde irão sair os seres, nos momentos seguintes.⁹

Nosso Filósofo vai ainda mais longe em sua alegorização do texto sacro, afirmando que todas essas expressões não foram usadas fortuitamente para designar a matéria, mas que cada expressão informa uma qualidade da dita matéria. Logo, denominou-se a matéria informe de céu e terra, porque ela seria a matéria prima comum de todas as coisas, porque toda a natureza com todas as suas diversas espécies de criaturas provêm dessa mesma matéria

⁹ Aqui, voltamos a observar que o conceito de “matéria informe” de Agostinho em muito se afasta da noção de “matéria informe” de Plotino, que este denominava de “nada”. Primeiro, porque o “nada” de Plotino não é um “nada absoluto”, pois é identificado com a matéria. Segundo, pelo contrário, o “nada absoluto” ou o *ex nihilo* da Bíblia é um momento anterior à “matéria informe”, da qual Deus plasmou tudo. Ou seja, essa matéria informe, que não é um nada absoluto, é também criação de Deus, e que Agostinho identificou como o céu e a terra mencionados no primeiro versículo do Gênesis como sendo a primeira criação (*creatio prima*).

comum. Denominou-se de terra vazia e vaga e trevas que cobriam o abismo, intencionando expressar a sua informidade visto que a terra é o mais informe dos quatro elementos, e assim com as trevas em um abismo torna-se invisível essa matéria, na medida em que não tinha forma era imperceptível para quem quisesse contemplar.

E finalmente denominou-se água para indicar a maleabilidade dessa matéria, visto que da mesma forma que a água assume a forma do recipiente em que for colocada, a matéria informe é apta para nas mãos do artífice receber as formas das mais diversas espécies de criaturas (Cf. *De Gen. contra man.*, I, 7, 1).

No *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra, Inacabado*, Santo Agostinho explicando o porquê do texto sacro utilizar água ao invés do ar ou éter, que em tese seriam mais maleáveis que a água, acaba revelando outro importante atributo desta matéria, a passividade. Segundo ele, embora o ar ou o éter sejam mais maleáveis que a água, eles têm um poder muito mais ativo, visto que o vento, que é o ar em movimento, dirige-se para qualquer direção sem ser dirigido por outro, e com seu movimento move até mesmo a água. Já a água não é capaz de dirigir a si mesma, dependendo de outras forças da natureza como o vento e a inclinação do solo, etc., para se mover. Como argumenta o Filósofo:

O ar tem certamente mais mobilidade que a água, mas considera-se e se pensa, com fundamento, que o éter tem mais mobilidade que o ar. Mas, com menos propriedade se daria à matéria o nome de ar ou éter. Admite-se que esses elementos têm um poder ativo, enquanto que a terra e a água, um poder passivo (*De Gen., ad. litt. imp.*, 4, 14).

Portanto, a matéria informe é incapaz de automaticamente gerar outra realidade, ou moldar a si mesma, na medida em que é totalmente passiva à ação do Supremo Artífice.

No tratado *Sobre a Natureza do Bem*, o Hiponense explica com mais clareza sem recorrer a interpretação alegórica da Bíblia a citada qualidade da matéria. Na mencionada explicação, Agostinho rebatendo a tese maniquéia de que existe outro princípio para a matéria que não Deus, afirma que existe uma expressão usada pelos antigos filósofos gregos que muito bem expressa o que ele pensa: o termo grego *hylé*, que significa matéria, mas não matéria que se desenvolve por si própria, sim uma matéria que tem potencialidade de receber forma por ação de outro. Em outros termos, no princípio Deus criou uma matéria, *hylé*, totalmente informe, matéria com absoluta potencialidade, apta a receber qualquer forma de suas mãos, pois, Ele além de criador é o supremo artífice. Eis o que escreve nosso pensador:

Mas chamo eu *hylê* certa matéria absolutamente informe e sem qualidade alguma a partir da qual se formam todas as qualidades que percebemos pelos nossos sentidos, como sustentam os antigos filósofos [...]. Tem, pois, em si essa matéria capacidade para receber determinadas formas, porque, se não fosse capaz de receber a forma que lhe imprime o artífice, por certo não se chamaria matéria (*De nat. boni.*, 18).¹⁰

Portanto, segundo nosso Filósofo, em uma primeira fase, Deus criou *ex nihilo* uma matéria confusa e informe e, logo em seguida, em uma segunda fase, deu forma a esta matéria, constituindo as diversas espécies de criaturas, que serão descritas nos seis dias da Criação Genesíaca.¹¹

Nas *Confissões* Agostinho refletindo acerca da natureza dessa matéria amorfa, revela a dificuldade de qualquer ser humano conceber uma matéria sem forma, pois, tudo o que conhecemos, pensamos, sonhamos e fantasiamos possui algum tipo de forma. É possível se pensar em uma forma inteligível totalmente destituída de matéria sensível como a justiça, ou sendo mais platônico as formas arquetípicas inteligíveis, mas como pensar uma matéria absolutamente sem forma. A dita matéria não é uma forma inteligível ou uma forma sensível, mas uma matéria sensível, logo, corpórea, mas totalmente carente de forma (Cf. *Conf.*, XII, 3, 3-5, 5).

Não se deve, todavia, confundir a informidade com deformidade, pois nossa analisada matéria não é sem forma enquanto comparada com uma bela forma, mas simplesmente não é bela, feia, não possui cor ou mesmo qualquer

¹⁰ Esses dois momentos da criação defendidos por Agostinho, principalmente na última passagem citada, se assemelham com a composição da substância concreta Aristotélica, que consiste no sínodo de matéria e forma. Pois, no Estagirita, tanto na Física, como na Metafísica, são encontrados ao menos dois conceitos de matéria: matéria de que algo é feito, sendo, portanto múltipla. E a matéria comum a toda substância concreta. A matéria nesse último sentido é a matéria primeva (*hylê prôtê*) totalmente privada de determinação. É justamente esse último sentido de matéria que Santo Agostinho utiliza em sua Cosmologia, com a diferença de que para Aristóteles ela é eterna e necessária, e para nosso santo doutor foi criada *ex nihilo* por Deus.

¹¹ Santo Agostinho comenta detalhadamente a respeito de cada um dos seis dias da criação, relatado no Gênesis, em sua obra: *De gen. ad. litt.*, I, 18, 36; III, 14, 23; IV, 2, 2-6. Nesta obra, após diversas considerações a respeito, nosso Santo Africano conclui que a escolha do número seis não foi fortuita, e após vários cálculos matemáticos, afirma que o número seis é um número perfeito, que simboliza a perfeição do criador e da criatura (Cf. *De gen. ad. litt.*, IV, 2, 3-4). Azcone comenta que o Hexâmero (seis dias da criação), não fez parte da Filosofia Agostiniana apenas como uma convicção intelectual, mas como uma experiência espiritual, pois, antes dele uma longa tradição de pais da igreja fazia do Hexâmero parte integrante da liturgia da igreja, intentando imprimir no espírito a convicção de que Deus, o autor e mantenedor do universo, redime o homem do pecado através de Cristo (Cf. AZCONE, 1996, p. 54-62).

aparência, pois, mesmo uma forma feia e disforme continua possuindo alguma forma (Cf. *Conf.*, XII, 6). É bom lembrar que estamos analisando a origem do mundo sensível, e que nesse último não existe nada que não possua matéria e forma.

Logo, se tudo o que é possui forma, a absoluta ausência de forma seria o nada. Diante desta constatação, o que seria essa matéria que é, e ao mesmo tempo é plenamente destituída de forma? Nosso Pensador afirma que esta matéria está entre a forma e o nada, entre o ser e o não-ser absoluto. Logo, ela é quase um nada. Como esclarece o Filósofo:

O outro abismo era como uma nada, pois era ainda totalmente carente de forma; mas já existia, de modo que podia receber forma. De fato, Senhor, tu criaste o universo de uma matéria informe. Tiraste do nada um quase nada, para dele fazer as coisas grandes, que nós, filhos dos homens admiramos. [...] Desta terra invisível e sem ordem, dessa informidade, deste quase nada, fizeste tudo [...] (*Conf.*, XII, 8, 8).

III.2. *Creatio secunda*

O segundo momento consiste na informação do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe. E é aqui que entram os famosos sete dias da criação, quando Deus fez surgir ou multiplicar-se os seres particulares a partir da matéria informe.

III.3. *As rationes seminales*

Partindo do conceito estóico¹² de *rationes seminales*, Agostinho diz que Deus colocou no mundo algumas coisas apenas em potência, ou os germes invisíveis das coisas, para que, no decurso dos séculos e debaixo da sua Divina Providência, pudessem se desenvolver, dando origem aos novos seres.¹³

¹² Este conceito Agostinho foi buscar nos estóicos, segundo os quais as razões seminais (*rationes seminales*) são fragmentos ou sementes do *Lógos* universal, que determinam todas as coisas. Quer dizer, elas são sementes do *Lógos* que o próprio *Lógos* insere no cosmos para determinar o nascimento, a vida, a morte, o curso, as ações, as relações causais de tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá no cosmos. Segundo os estóicos, tudo está previamente determinado pelo *Lógos* através de suas sementes, cabendo ao homem se conformar com seu destino para melhor viver. O conceito de *Lógos* (juntamente com o de razões seminais) contribui para fundamentar um extremo determinismo em que nada acontece por acaso ou acidente, mas para cumprir o projeto do *Lógos*.

¹³ Para SARANYANA, 1999, p. 65, através das razões seminais se dá a materialização das “razões eternas” ou “idéias divinas”, sobre as quais repousa a teoria do exemplarismo medieval, da qual trataremos mais adiante. Cf., também, TRAPÈ, 1992, vol. II, p. 394, diz: “Deus cria do nada, e cria segundo as razões eternas, que outra coisa não são senão idéias

Assim Deus continua sua criação através dos tempos.¹⁴ Por isso, Agostinho diz: “Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que não existisse” (*Conf.*, XI, 4, 6). Ou como diz Copleston:

Deus criou certamente, no princípio, todas as coisas juntas, mas não criou todas nas mesmas condições; muitas coisas foram criadas invisivelmente, latentemente, potencialmente, em germes, em suas *rationes seminales*.¹⁵

Entretanto, afirmar o segundo e terceiro momentos da criação não significa negar o princípio segundo o qual “Deus fez todas as coisas do nada num só instante”, mas tão-somente que o segundo e terceiro momentos já estavam

exemplares, existentes na mente divina, por cuja participação todas as coisas são o que são. O exemplarismo é uma das teses fundamentais do agostinismo e tem um valor metafísico e gnosiológico”. Ver, também, CILLERUELO, 1954, p. 499, que diz: “Os seres representam a Idéia que Deus tem deles. Antes de existir em sua própria natureza, existem como idéias em Deus, e são vida e luz no Verbo”.

¹⁴ Sobre as *rationes seminales*, através das quais Deus continua a obra da criação, AZCONE, 1996, p. 48-51, traz à tona uma série de discussões entre os intérpretes de Agostinho, que se perguntam se este teria assumido uma posição determinista ou, ao contrário, evolucionista. Alguns, dentre eles BOYER, 1941, p. 152, defende que ele foi evolucionista, quando diz: “A cosmologia de santo Agostinho é um evolucionismo”. Cf., também, BOYER, 1970, p. 35-69. Já ARTEAGA, defende um evolucionismo moderado, no sentido de que Deus é apenas causa primeira ou remota dos seres novos que aparecem no universo. Para este, as *rationes seminales*, causas segundas, não são as únicas responsáveis pelo surgimento de seres novos, pois dependem, também, dos condicionamentos externos para que sejam ativadas (cf. *De Trin.*, II, 8,13). Outros autores, dentre eles, PORTELIÉ, 1906, p. 2353, e GILSON, 1949, p. 263-64, não vêem nenhuma evidência de evolucionismo no pensamento de Agostinho, pois, para o segundo, “as razões seminais são um princípio de estabilidade mais do que de novidade”. Já THOUNNARD e SCHEPENS, são mais radicais e acusam Agostinho de determinismo ou fixismo, pois, para estes, na teoria das *rationes seminales* não se admite a aparição de espécies totalmente novas, ou a geração por acaso. Isso suporia acréscimo, que não teria sua justificação racional em formas anteriores. As *rationes seminales* não agem independentemente, mas obedecendo à moção divina, desenvolvem no tempo as formas nelas já existentes. Em suma, os seres novos já estão pré-programados no ovo inicial. Portanto, na verdade, não há seres novos. COPLESTON, 1983, p. 83, é mais moderado, e diz que tal discussão não cabe em Agostinho, pois trata-se de uma interpretação exegética da Bíblia, e não de um tratamento científico do problema. Para esse autor, “na realidade, santo Agostinho não supôs nunca que as razões seminais fossem objeto da experiência, que pudessem ser vistas ou tocadas: são invisíveis”. Por isso, “está claro que o Santo não considerava primordialmente um problema científico, senão mais um problema exegético, de modo que realmente está fora de propósito citá-lo como uma autoridade a favor ou contra a teoria evolucionista no sentido darwiniano ou lamarckiano”. Esta última posição é compartilhada por MARKUS, 1983, p. 63, o qual também observa que não devemos esquecer que a idéia de *rationes seminales* não é algo original em Agostinho, mas “ocupava um lugar comum na filosofia, na época de Agostinho, e remonta ao *logoi spermatikoi* dos estóicos”.

¹⁵ COPLESTON, 1983, p. 83.

incluídos no primeiro, ou que tudo já estava em potência na primeira criação que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo. Por isso Agostinho diz:

E, portanto, retissimamente se crê que Deus fez todas as coisas do nada, porque se todas as coisas foram tiradas com suas particularidades desta primeira matéria informe, esta mesma matéria foi criada do nada absoluto (*De Gen. contra man.*, I, 6, 10).¹⁶

Ou seja, assim como

...se considerarmos a semente da árvore dizemos estarem ali as raízes, o tronco, os ramos, as folhas e os frutos, não porque já apareçam ali, senão porque dali hão de nascer, assim se diz: *no princípio fez Deus o céu e a terra*, como se fosse o sêmen do céu e da terra, estando ainda confusa a matéria do céu e da terra. Chamou-se àquela matéria de céu e terra, porque era seguro que dali haviam de proceder o céu e a terra que vemos (*De Gen. contra man.*, I, 7, 11).

Em síntese: a) para o Santo Doutor, todas as criaturas foram tiradas do nada num só momento, por simples ato da vontade, estando tudo já presente potencialmente na matéria informe criada como matéria-prima para dá origem aos seres futuros; b) no instante da criação (na formação a partir da matéria informe), alguns seres foram formados completos e perfeitos, como é o caso dos anjos, dos astros, do primeiro homem, etc.; c) outros, como os vegetais, os animais (os peixes, as aves e até o corpo dos descendentes do primeiro homem, etc.) foram criados em potência, em suas *rationes seminales*.¹⁷

IV. O instrumento da criação

Após demonstrar que o mundo foi criado a partir do nada, ainda ali, no *Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus*, I, 4 *et seq.*, Agostinho explica como Deus criou, ou qual o instrumento utilizado para criar o mundo, a saber: a Palavra ou o

¹⁶ Igualmente diz no *Sobre a Verdadeira Religião*: “Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa mesma matéria foi tirada totalmente do nada. Pois, mesmo o que ainda não está informado, sem dúvida alguma, de algum modo já tem iniciada a sua formação. Ser susceptível de forma (*capacitas formae*) é benefício de seu Autor, e possui-la é bem. A simples capacidade de forma é, pois, certo bem. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem em Deus sua forma ou possibilidade de ser formado. Dito de outro modo: todo ser formado, enquanto formado, e todo o que ainda não é formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus” (*De vera rel.*, 18, 36).

¹⁷ Para um maior aprofundamento do tema, ver, além da obra supracitada, a leitura do livro XII, das *Confissões*, intitulado “A Criação” e o *De Gen. ad litt.*, capítulos IV a VI.

Verbo de Deus¹⁸, onde estão contidas todas as “idéias divinas” ou “razões eternas”¹⁹, de forma que Deus havia pensado todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer mas nunca fará.

V. Conclusão

Ao admitir e tomar como fundamento primeiro o princípio da criação do mundo, por um ato livre de Deus, a partir do nada, Agostinho salvava sua nova ontologia/cosmologia de, no mínimo, quatro erros comuns nas ontologias antigas:

1 – Ao admitir ter sido o mundo criado, este não é eterno, como pensavam os antigos, especialmente aqueles que Agostinho leu: os maniqueus e Plotino. Para os primeiros, os maniqueus, conforme já vimos, o mundo é coeterno com os deuses do bem e do mal. Para Plotino, ao contrário, todas as emanções, inclusive a matéria, procedem de um único ser – o Uno – mas, assim como no maniqueísmo, são igualmente eternas. Para Agostinho, eterno mesmo só Deus que é princípio e fim em si mesmo. As demais coisas, criadas por Ele, são todas temporais. Mesmo quando Agostinho fala da alma e do inferno como eternos, ele explica que ambos têm sua eternidade em seu fim, ou uma eternidade relativa, pois no princípio, também foram feitas no tempo

¹⁸ Sobre a Palavra ou o Verbo, como instrumento usado por Deus na criação, cf., também, *De Trin.*, VI, 10, 11; *De lib. arb.*, II, 16, 41-44; *De civ. Dei.*, XI, 21 e o *De nat. boni*, 26, onde diz: “Deus fez, não de coisas que já existiam, mas sim daquilo que em absoluto não existia ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo Verbo”.

¹⁹ Agostinho trata das “idéias eternas” ou “razões eternas” especialmente no opúsculo *De ideis*, contido na obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, onde, refutando o emanacionismo plotiniano, diz que o mundo não emanou de Deus, mas este primeiro o criou em sua mente, como idéias, e depois materializou tais idéias fora de si, a partir do nada. Ou seja, o pluralismo no mundo é a materialização das razões eternas, mas não a emanção de Deus. Ou, como diz BEIERWALTES, 1995, p. 135: “Na *Quaestio de ideis*, Agostinho concebe as Idéias ao modo da concepção medioplatônica, como formas originárias, ativas, ou seja, dotadas de forma (*principales formae*), e como fundamentos imutáveis da realidade: tais formas vêm ‘comprimidas no pensamento divino’. Daí que as Idéias são o projeto preliminar do mundo que vem constituído no pensamento divino e, porque são ‘sempre já’ pensadas, constituem a essência da *mens divina* e da *sapientia Dei*. Ou seja, Deus pensa e conhece os entes em si mesmos enquanto são suas Idéias; a ciência de Deus é idêntica aos entes e, ao mesmo tempo, é causa do fato que os entes existam fora de Deus”. Por fim, Beierwaltes conclui dizendo que o conceito ontológico de “idéias divinas” ou “razões eternas” corresponde ao momento ontológico da criação, contida no livro do *Gênesis* 1,1, que diz: ‘No princípio Deus fez o céu e a terra e a terra era invisível e informe’. SARANYANA, 1999, p. 62, observa que é sobre a noção de “razões eternas” ou “idéias divinas”, que repousará, mais tarde, na Idade Média, a teoria do exemplarismo,

como as demais coisas; entretanto, no futuro não terão fim, conforme está exposto no *Sobre a Natureza do Bem*:

O fogo eterno não é, porém, eterno como Deus, pois, embora não tenha fim, teve um princípio. Deus, porém, não tem princípio. Ademais, sua natureza está submetida a mudança, não obstante ter sido destinado a servir de castigo perpétuo aos pecadores. Só é verdadeira eternidade aquela que é verdadeira imortalidade, ou seja, a suma imortalidade, que é atributo exclusivo de Deus, por não poder de forma alguma, mudar. Uma coisa é, de fato, não poder mudar, embora seja possível; e outra completamente diferente é não poder absolutamente mudar. Assim se diz de um homem que é bom, ainda que não é como a bondade de Deus, de quem se disse: ‘Ele é o único que possui imortalidade’ (Mc. 10,18) (*De nat. boni*, 39).

Eterno mesmo só Deus. As demais criaturas foram todas feitas por Ele, no tempo;

2 - Ao ter sido criado do nada, e não por emanações, o hiponense não corria o risco de ser acusado de panteísmo, como ocorre claramente com os maniqueus e, para alguns, com Plotino, ainda que injustamente. Quanto aos maniqueus, conforme vemos na resposta do maniqueu Félix a Agostinho, os seres criados, ou melhor, emanados, são da mesma substância de Deus. Em Agostinho, pelo contrário, temos uma concepção genuinamente teísta, pois o ser criado não é da mesma essência ou substância do criador²⁰, conforme deixa claro no *Sobre a Natureza do Bem*:

O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não são de sua mesma natureza. O que é da sua natureza é ele mesmo; as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é (*De nat. boni* 1).

²⁰ Cf. AZCONE, 1996, nota 15, p. 32: “Ao defender a criação *ex nihilo*, Agostinho insiste em que o mundo não pode proceder da substância divina, porque do contrário aquilo que não é Deus seria divino e, sendo evidente que o mundo é mutável, faríamos Deus submisso à mudança: cf. *De gen. ad litt.* VI, 2,2”. Cf., também, TERZI, 1937, p. 59: “Pela doutrina da criação, da qual parte Agostinho para refutar os maniqueus, não há nenhuma natureza que não seja criada por Deus. Esta doutrina se opõe absolutamente à velha idéia grega de uma matéria originária incriada, que é princípio negativo e por isso causa do mal nas criaturas”. Na obra *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, Agostinho deixa claro que o mundo não é da mesma natureza que Deus, quando diz: “Do mesmo modo, todas as coisas que fez Deus são extremamente boas; mas não com a mesma bondade com que é bom Deus. Porque Ele as fez e elas foram feitas por Ele. Não as engendrou de sua mesma natureza para que fossem o que é Ele, senão que as criou do nada a fim de que, como é razoável, não fossem iguais nem ao que as fez, nem a seu Filho, por quem foram criadas” (*De Gen. Contra man.*, I, 2, 4).

Para Agostinho o único Ser igual a Deus, ou que participa da sua essência ou natureza, é Cristo; os demais foram feitos por Ele, mas não de sua substância, ou não saíram dele, e sim do nada. Por isso diz no *Contra Felix Maniqueu*:

Eu digo que procede de Deus, não só a alma, senão também nosso corpo e toda criatura, tanto a espiritual como a corporal, pois isto é o que sustenta a fé católica. Mas, uma coisa é o que Deus engendrou de si, que é o que é Ele mesmo; outra, ao contrário, o que fez Deus. O que Deus engendrou é igual ao Pai; o que Deus fez, sendo criado, não é igual ao criador. Uma coisa é o que dizemos que procede de Deus, mais exatamente Dele, que é o mesmo que Ele, como é o Filho unigênito, como sua Palavra pela qual fez todas as coisas; das outras, ao contrário, dizemos que procedem de Deus, porque falou e se fizeram; ou mandou e foram criadas [...](*Contra Felic.man.*, II, 17).

3 - O pensamento agostiniano não incorre em um dualismo que separa totalmente o mundo material do mundo espiritual, como é o caso do maniqueísmo e de alguns sistemas filosóficos grego-romanos. Em Agostinho, o mundo material não é da mesma essência de Deus, é inferior ao seu Criador, mas está próximo a Ele, pois este o fez e é responsável por ele.

Por ter sido criado por um ato livre da vontade²¹ ou de amor²², o mundo não é necessitário²³, como no maniqueísmo e da maioria dos sistemas gromanos, pois Deus poderia ter feito de outra maneira e até não ter feito de jeito nenhum.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). *A Cidade de Deus: contra os pagãos* Trad. de Oscar Paes Leme. 3 ed. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. Parte I, Livros I a X. 413 p.; Parte II. Livros XI a XXII. 589 p.

²¹ Aqui, ao responder às objeções dos maniqueus: “Por que Deus fez o céu e a terra? - responde Agostinho: Porque quis” (*De Gen. contra man.*, I, 2,4), estamos diante de um outro ponto que torna a nova ontologia de Agostinho profundamente diferente das antecedentes, todas profundamente necessitaristas, inclusive a plotiniana, onde, segundo BRÉHIER, 1953, p. 71, “não cabe considerar o princípio das coisas como vontade criadora”. Em *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho responde à pergunta: “Por que Deus cria?” Com: “*Quia Bonus!*” (*De civ. Dei*, XI, 21).

²² A esse respeito diz CUESTA, 1954, p. 352: “O mundo não é emanção da essência de Deus, é obra do amor de Deus; obra de sua sabedoria e de seu poder a serviço de seu amor expansivo e benéfico”.

²³ Cf. CUESTA, 1954, p. 352: “Agostinho afirma a origem divina de todas as coisas que foram tiradas do nada, não porque Deus as necessite, senão porque Deus é bom e sua bondade se compraz em dar existência às coisas e em conservar nelas sua bondade”.

- _____. *Confissões*. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.
- _____. *A verdadeira religião*. 2. ed. Trad. e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p.
- _____. *A natureza do bem*. Trad. de Carlos Ancêde Nougué. ed. bilíngüe. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p.
- _____. *A Trindade*. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).
- _____. *O livre-arbítrio*. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. 296 p. (Coleção Patrística, n. 8).
- _____. *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659 p. (Coleção Patrística, n. 21).
- _____. Actas del debate com Felix . *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo XXX.
- AZCONE, José Luis. A Importância da Natureza como Lugar da Ação de Deus: Noção de Criação em Santo Agostinho. *In: VV.AA. Ecoteologia Agostiniana: Simpósio de Reflexão Sobre a Ecoteologia Agostiniana a Partir da América Latina*. São Paulo : Paulus, 1996, p. 27-81.
- BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Trad. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero (Università Cattolica del Sacro Cuore), 1995. 258 p.
- BOYER, Charles. *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*. Milano: Marzorati Editore, 1970. 359 p.
- _____. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris: Beauchesne et Ses Fils, 1941. 310 p.
- BRÉHIER, Émile. *La Philosophie de Plotin*. Paris : Boivin, Editeurs, 1953, 250 p.
- CILLERUELO, Lope. La “*Memoria Dei*” Según San Agustín. *In: CONGRÈS INTERNATIONAL AUGUSTINIEN - “Augustinus Magister” (PARIS : 1954). COMMUNICATIONS*. Paris : Études Augustiniennes, 1954. p. 499 - 509.
- COPLESTON, Frederick. San Agustín. *In: Historia de la filosofía: de San Agustín a Escoto*. Trad. Eugenio Triás. Barcelona : Editorial Ariel, 1983, vol. II.
- CUESTA, Salvador. *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín: estudio sobre dos concepciones del universo a través de um problema antropológico*. Madrid: Instituto Filosófico “Luis Vives”, 1945. 291 p.
- GILSON, Étienne. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949. 370 p.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. 429 p.
- MARKUS, R. A. Agustín. *In: O'CONNOR, D.J. (Orgs.). Historia crítica de la filosofía occidental (II): La filosofía en la Edad Media e los orígenes del pensamiento moderno*. Trad. de Néstor Miguez. Barcelona: Paidós, 1983. p. 9-70.
- PORTALIÉ, Eugene. Saint Augustin. *In: VACANT, A. (Org.). Dictionnaire théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1903. p. 2268 – 2561.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 1999. 388 p.
- TERZI, Carlo. *Il problema del male nella polemica antimanichea di s. Agostino*. Udine: Istituto delle Edizioni Accademiche, 1937. 108 p.

TRAPÈ, Agostino. Introduzione Generale. *In: VV. AA. Sant'Agostino; dialoghi: La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro.* Roma: Città Nuova Editrice, 1992. vol. II, p. VII-XXV.