

Criação do mundo e consciência de si em Confissões, XIII, 1-3.

World's criation and selfconsciouness in Confessions's Book XIII, 1-3

Lorenzo Mammi
Universidade de São Paulo – USP
mammi@uol.com.br

Resumo: Nos primeiros parágrafos do livro XIII das Confissões, Agostinho interpreta os primeiros versículos do Gênesis de maneira a entrelaçar criação do mundo, surgimento da consciência e história da conversão. Para isso, lança mão tanto da literatura neoplatônica quanto de uma tradição cristã já quase consolidada. Uma das fontes poderia ser o conjunto de tratados sobre a Trindade de Mário Vitorino.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, patrologia latina, exegese bíblica, criação do mundo, neoplatonismo cristão, Confissões.

Abstract: In the beginning of Confessions's Book XIII, Augustine interprets the first verses of Genesis as an entanglement of narratives about the creation of the world, the birth of consciousness and the history of conversion. In order to do that, he resorts to Neoplatonic sources as well as to a Christian almost consolidated in that time. One of his sources could have been the Trinity Treatises by Mario Victorinus.

Keywords: Augustine of Hippo, latin patrology, biblical exegesis, creation of the world, christian neoplatonism, *Confessions*.



A hipótese sobre a qual este texto se baseia é a de que Agostinho, no livro XIII das *Confissões*, ao esboçar uma história providencial do mundo, percorre as mesmas etapas que percorreu na narrativa de sua história pessoal; e que, ao descrever a criação da matéria e sua sucessiva iluminação pelo Verbo divino, alude também tanto ao surgimento da consciência de si em cada indivíduo, quanto à conversão do cristão. A legitimidade do paralelismo se apoia numa passagem do *De vera religione* (25, 46):

A divina providência delibera não apenas a respeito dos homens singulares, como que privadamente, mas também do gênero humano em geral, publicamente; o que Deus faz para os homens singulares, o sabe Deus que faz e para os quais é feito. O que faz para o gênero humano, quis que fosse confiado à história e à profecia.¹

Desde o *De vera religione*, portanto, escrito por volta de 391, Agostinho estabelece uma analogia entre história pessoal, que se tece no diálogo entre Deus e cada homem, e história universal, confiada às Escrituras. É esse paralelismo que é posto à prova no livro XIII.

O assunto principal do livro é uma interpretação alegórica do relato do *Gênesis*. Nessa chave, os sete dias não são mais, como no livro XII, uma narrativa da criação do mundo espiritual e material, mas também, por via de alegoria, uma história providencial, da criação do mundo à formação da Igreja, até o juízo final e o repouso que seguirá. Ao interpretar o relato da criação como alegoria da história universal, Agostinho, a meu ver, fecha o círculo de sua narrativa, religando o esforço exegético sobre as escrituras dos livros XI e XII ao esforço exegético sobre sua própria vida dos livros I a X. A interpretação dos primeiros versículos do *Gênesis* que Agostinho propõe no livro XIII é nova, distinta daquela defendida no livro XII, mas os princípios exegéticos expostos naquele livro, admitindo uma pluralidade de sentidos no texto, autorizam a tentativa que Agostinho propõe agora. Apenas para lembrar: no livro XII, Agostinho argumenta que a interpretação de um texto não pode basear-se na intenção do autor, que é inatingível, mas na comparação entre a construção interna ao texto e um conjunto de fatos que são “verdades” consensuais entre os intérpretes.² Todas as interpretações que evitem contradições internas ao texto ou entre o texto e essas verdades são, a princípio, corretas. A interpretação melhor será aquela que, por um lado, seja capaz de abarcar o maior número de fatos consensualmente verdadeiros, e, por outro lado, melhor obedeça à *caritas*, isto é: atribua ao texto o sentido mais positivo e eficaz no caminho da salvação. No entanto, interpretações mais pobres, se não apresentarem contradições internas ou com as verdades consensuais, não devem ser descartadas, na medida em que respondem às exigências de leitores capazes (pela época em que viveram, por formação cultural ou por inteligência) de níveis inferiores de compreensão. Por outro lado, é sempre possível que a interpretação mais satisfatória num período histórico seja superada no futuro por uma ainda melhor. Um texto sagrado, portanto (mas há razões de se pensar que Agostinho, diferentemente de Tomás, estenda esse raciocínio a qualquer tipo de texto)³, é passível de múltiplas interpretações, todas potencialmente verdadeiras.

Um caso disso, que nos interessa especialmente, é a dupla interpretação da primeira expressão do *Gênesis*, *In Principio*, como “no Verbo divino” (segundo uma tradição exegética que remonta a Filão de Alexandria) ou como *primeiramente*. No livro XI, Agostinho defende que ambas são corretas. No livro XII, apoia a segunda exegese, distinguindo entre quatro tipos de anterioridade (segundo a eternidade, segundo o tempo, segundo o valor, segundo a origem). De fato, o conceito de anterioridade segundo a eternidade, cuja dificuldade Agostinho aponta no livro XII sem desenvolvê-la, fundamenta o início do livro XIII.

O trecho que pretendo analisar é composto dos três primeiros parágrafos do livro, nas edições modernas. Neles, o esquema neoplatônico de progressão e conversão é aplicado alternativamente à história pessoal

¹ Todas as traduções são minhas, salvo indicação em contrário.

² GOLDSCHMIDT, V., 1984.

³ Ver o exemplo de Virgílio em *De utilidade credendi*.



de Agostinho (§ 1 e final do § 3), e à gênese da criação (§ 2 e início do § 3). Transcrevo a primeira parte do primeiro parágrafo:

I, I. Invoco-te, meu *Deus, misericórdia minha*,⁴ que me fizeste e não te esqueceste de mim, quando me esquecera de ti. Invoco-te em minha alma, que tu preparas a te receber pelo desejo que lhe inspiraste: não me abandona, agora que te invoco, tu que antes de eu te invocar te adiantaste e vieste ao meu encaicho com chamados frequentes e multiformes, para que eu te ouvisse de longe e me virasse e te chamasse, tu que me chamavas. Sim, Senhor, revogaste todas minhas faltas, para não *me retribuir conforme minhas mãos*,⁵ pelas quais me desfiz longe de ti, e adiantaste todos meus méritos, para retribuí-los pelas tuas mãos, pelas quais me fizeste; porque antes que eu fosse, tu eras, mas eu não era, para que tu me concedesses o ser, e todavia, eis, eu sou, graças a tua bondade anterior a tudo aquilo que me fizeste e de que me fizeste.

O livro começa com uma invocação, como costuma acontecer nas *Confissões* sempre que Agostinho inicia uma nova tarefa. Essas invocações nunca são genéricas, mas sempre orientadas pelo foco principal do que seguirá — às vezes, inclusive, antecipando ocultamente as soluções que serão propostas por via argumentativa, como se a resposta já estivesse embutida na pergunta. Nesse caso, Agostinho insiste sobre o papel de Deus na sua vida, papel marcado pela relação de anterioridade. O parágrafo inteiro é inscrito sob o signo da antecipação ou do adiantamento (*preventio*): Deus inspirou de antemão a própria invocação que Agostinho dirige a ele; Deus, que o fez, se lembra dele antes de ele se lembrar de Deus; ele veio antes de ser invocado e fez com que Agostinho o invocasse; retribui-lhe por méritos que ele ainda não tem; sobretudo, fê-lo antes que ele fosse, portanto, antes que ele merecesse ser.

O enunciado principal, que introduz a reflexão dos próximos parágrafos, é o seguinte:

porque antes que eu fosse tu eras, mas eu não era, para que tu me concedesses o ser e, todavia, eis, eu sou, graças a tua bondade anterior a tudo aquilo que me fizeste e de que me fizeste.

E, todavia, eis, eu sou (*et tamen, ecce sum*): a consciência da existência só pode dar-se como já existente. Lembramos que, no livro I (§ 9), o início da vida era envolto em mistério:

Mas eis que minha infância morreu há tempo, e eu estou vivo. Tu, porém, Senhor -- que és sempre vivente e no qual nada morre porque, antes do início dos séculos e antes mesmo de tudo o que possa ser chamado de anterior, tu és, e és Deus Senhor de todas as coisas que criaste, e contigo permanecem as causas estáveis de tudo o que é instável, e se mantêm as origens imutáveis de tudo o que é mutável, e vivem as razões eternas de tudo o que é irracional e temporal – diz, Deus, a mim, teu suplicante, diz-me, misericordioso com teu miserável, se minha infância já seguia à morte de alguma idade anterior. Talvez aquela que passei no ventre da minha mãe? Com efeito, sobre esse período também ouvi alguma coisa, e eu mesmo vi mulheres grávidas. E quanto a uma época ainda anterior, minha doçura, meu Deus? Estive em algum lugar ou fui algo? Sobre isso, não há quem possa me falar: nem meu pai e minha mãe, nem a experiência dos outros, nem minha memória.

A passagem faz alusão ao problema da origem das almas, sobre a qual ainda não havia um consenso⁶, mas o longo inciso baseado em aporias (causas estáveis do que é instável, origens imutáveis do que é mutável etc.) remete evidentemente à relação entre eternidade e tempo. No livro XIII, o mistério da origem da alma é levado ainda além, até o mistério da passagem do nada ao ser. Por que Deus criou o mundo? Certamente, não por necessidade, mas por bondade. Mas como é possível ser bom com algo que não existe? Agostinho não pode recorrer à narrativa platônica de uma ordem conferida ao caos, porque isso implicaria a existência de uma matéria desordenada não criada por Deus (a tese maniqueísta). Mas tampouco pode satisfazer-se com a tese de um princípio que gera eternamente o mundo como atualização daquilo que contém em potência (a tese neoplatônica). Isso implicaria uma criação do mundo por necessidade de perfeição (nada pode estar em potência em Deus; tudo é necessariamente em ato) e não por um ato livre da vontade divina.

⁴ SI 59(58):18 (Vulgata).

⁵ SI 18(17):21.

⁶ Ver *De libero arbitrio*, III, 56 sgg.



De resto, como veremos, essa mesma dificuldade já fora levantada pelos “livros platônicos” que servem de referência a Agostinho.

A questão que pretendo explorar é justamente o estatuto dessa bondade anterior. Como pode existir uma bondade sem objeto? E, em primeiro lugar, a bondade implica amor, ou é uma forma de amor? Agostinho evita esse termo aqui, e não por acaso: de fato, como Agostinho afirma em diversas ocasiões (por exemplo, na questão 34 das 83 *questões diversas*, retomando uma famosa passagem do *Fedro*), o amor é um desejo gerado por um objeto fora de si. A bondade, ao contrário, como veremos, é um estado de plenitude, pelo menos no caso de Deus: não implica carência, nem um objeto diferente de si, já que nesse caso o objeto é gerado pela bondade e não vice-versa.

Com efeito, a conclusão do primeiro parágrafo serve para afastar toda interpretação que implique uma carência por parte de Deus:

Não que tu precisasses de mim, ou que eu fosse um bem de que tu tirasses proveito, meu Senhor e meu Deus, como se eu pudesse te servir para que não tivesses o trabalho de agir, ou como se teu poder fosse menor carecendo de meu obséquio, ou como se eu te cultuasse como se cultivava uma terra, de maneira que, sem o meu culto, tu permanecesses inculto; sou eu, ao contrário, quem precisa te servir e cultivar, para que tu me concedas ser bom, tu, do qual recebo o ser para ser bom.

A perfeição de Deus não precisa, para ser completa, da criação de algo – nem que seja como objeto sobre o qual exercer sua bondade; não é o caso, portanto, de um desejo ou amor gerado por uma falta. Nem a ação do homem, nem seu culto acrescentam algo a Deus. Ação e culto, ao contrário, completam o homem, porque permitem a transição do *ser para o ser bom* (aqui, evidentemente se alude ao refrão que fecha cada etapa da criação no *Gênesis*: *E Deus viu que isso era bom*, e que Agostinho explorará a seguir). Passo ao segundo parágrafo, que, a meu ver, é o decisivo:

II, 2. Porque é pela plenitude de tua bondade que tua criação subsiste, para não faltar um bem que, embora nada te acrescentasse e não fosse gerado de ti como igual a ti, todavia podia ser feito por ti. De fato, o que mereceram de ti o *céu e a terra*, que fizeste *no princípio*? Que o digam: o que mereceram de ti as naturezas espiritual e corporal, que fizeste *na tua sabedoria*,⁷ de maneira que permaneceriam suspensas nela, inacabadas e informes, cada uma no seu gênero espiritual ou corporal, vagando em uma falta de medidas e em uma dessemelhança distante de ti (o espiritual informe, porém, melhor que um corpo formado, se houvesse, e o corporal informe melhor que o nada absoluto), e assim, informes, ficariam suspensas em tua Palavra, se não fossem chamadas de volta à tua unidade e formadas pela mesma Palavra e se tornassem, pelo único sumo bem, *todas muito boas*:⁸ O que mereceram de ti até para serem informes, porque nem isso seriam, senão por ti?

É justamente a distinção entre ser e ser bom, que encerra o parágrafo anterior, a permitir a explicação contida no segundo parágrafo. É uma passagem difícil e muito sintética, mas nela se condensa uma discussão já secular e que alcançara, na época em que Agostinho escreve, um grau muito elevado de complexidade. À primeira vista, ecoa o *Timeu* (29 e):

[o Demiurgo] era bom e em alguém bom nunca surge inveja por nada. Estando, portanto, longe da inveja, quis que todas as coisas se tornassem o mais possível semelhantes a ele.

Mas em Platão, como vimos, trazer as coisas para a semelhança do bem (ou seja, para a forma ideal) pressupõe a preexistência das coisas ainda não finalizadas (no duplo sentido de não estarem completas e de não terem um fim). A formulação de Agostinho parece mais complexa: as naturezas espiritual e corporal são feitas por Deus *na sua sabedoria*, mas de maneira que permaneceriam suspensas nela, numa espécie de limbo entre ser e não ser, se a Palavra não as chamasse de volta conferindo-lhes uma forma.

⁷ Sl 104(103):24.

⁸ Gn 1:28.



Há, portanto, por assim dizer, uma criação em duas etapas: a das naturezas informes seguida da concessão da forma pela iluminação.

A solução, como disse, não coincide com aquela proposta por Agostinho no livro XII. Ali, Agostinho a atribuía a um hipotético interlocutor, como uma interpretação possível, mas não como aquela que ele próprio endossava. Esta seria a seguinte: no primeiro versículo do *Gênesis*, o céu e a terra significariam, respectivamente, a matéria espiritual já formada e a matéria corporal ainda informe. As expressões “terra invisível e desordenada” e “trevas sobre o abismo” remeteriam ambas à matéria informe, que receberia forma corpórea pelo *fiat lux*. Na interpretação do interlocutor, que Agostinho adota agora, *céu e terra* indicam a matéria espiritual e corporal, ambas ainda informes; “terra invisível e desordenada” refere-se à matéria corporal informe; “trevas sobre o abismo”, à matéria espiritual informe. Ambas receberiam a forma pelo *fiat lux*. A mudança de interpretação pode ser justificada pela mudança de foco: no livro XII, era questão de descrever uma cosmologia pela oposição entre uma Jerusalém celeste, eternamente junto a Deus, e o mundo temporal. O XIII trata da história espiritual da salvação e, portanto, da maneira como Deus dá forma ao espírito na história. A pluralidade de significados serve justamente para que a *caritas* escolha caso a caso a exegese mais adequada a seu escopo.

Mas o texto do segundo parágrafo diz mais do que isso. Para entender a solução que propõe, é necessário inseri-la num filão histórico de investigações sobre a geração do mundo a partir de um Princípio, que vai de Aristóteles aos neoplatônicos.⁹ A questão, como se estruturou após Platão, é, muito esquematicamente, a seguinte: é necessário estipular um princípio simples, eterno e imutável para tudo o que é composto, temporal e mutável. Mas então a dificuldade está em como tal princípio poderia ser causa eficiente de tudo o que é temporal e mutável, sem postular nele algum tipo de ação ou mutação temporal. Uma solução clássica é a de Aristóteles, elaborada a partir da noção de movimento (*Metafísica* Λ 7, 20-25):

Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento singular [...]: de modo que o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move.¹⁰ E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos.¹¹

Segundo o raciocínio de Aristóteles, o primeiro princípio não poderia ser uma causa eficiente, porque, nesse caso, para gerar o movimento, deveria ele próprio mover-se. Será então uma causa final, ou seja, um fim *para qual* o resto se põe em movimento. De fato, o amor e a compreensão se movem em direção a um objeto, sem que o objeto aja para gerar esse movimento. Mas, acrescenta Aristóteles,

o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro da inteligência coincidem: de fato, o objeto do desejo [*epithymeton*] é o que se nos mostra como belo [*tó phainómenon kalón*] e o objeto primeiro da vontade racional [*bouletòn*] é o que é objetivamente belo [*tó on kalón*].

A diferença entre *boulésis* e *epithymia* (que Cícero, nas *Tusculanae*, traduzia respectivamente por *voluntas* e *appetitus*) é que, na *boulésis*, o objeto a ser desejado é estabelecido por vias racionais. Existe, portanto, um objeto em direção ao qual o universo inteiro se move, não por ser gerado por ele, mas porque nele encontra sua completude. A esse respeito, Aristóteles diz (1072b 15):

Desse princípio dependem o céu e a natureza.

⁹ Para essa questão, sigo especialmente ROUX, 2004.

¹⁰ Referência ao princípio enunciado na *Física*, VIII, 5, 19 (ARISTÓTELES, 1995, p. 419): Tudo o que está em movimento é movido por outro.

¹¹ ARISTÓTELES, 2002, vol. II, p. 563.



“Dependem”, na edição de Reale, traduz *ertetai*, passivo de *airô*, que significa levantar, elevar, suspender. Por isso, é comum a tradução “estão suspensos”. Plotino, no tratado 38 (VI, 7: *Como subsiste a multiplicidade das Ideias. O Bem*), sobre o qual voltaremos a falar, utiliza um termo da mesma raiz (*exartéseis*; 42, 5) para recomendar:

Suspenderás as realidades posteriores às anteriores, aquelas girando em volta destas que são por si mesmas.

A expressão nos interessa porque Agostinho utiliza uma muito parecida no trecho que lemos:

informes, ficariam suspensas em tua Palavra.

No entanto, ainda não encontrei nenhuma evidência de que a família de expressões derivada do verbo *airô* fosse traduzida pelos latinos, como pelas línguas latinas modernas, por expressões derivadas do verbo *suspendere*. A aproximação, portanto, permanece hipotética. Além disso, o significado em Agostinho parece diferente: não se trata de uma dependência permanente, mas de um estado intermediário de suspensão, que Deus resolve chamando as naturezas de volta e conferindo-lhes uma forma.

Vale ressaltar também outro ponto de contato entre a solução de Aristóteles e a de Agostinho. Ambas são finalísticas: em Aristóteles é o belo como objeto de desejo e conhecimento que mantém o mundo em movimento; em Agostinho, a natureza surge já direcionada para Deus, o ser para o ser bom (veja-se o primeiro parágrafo do livro I: *nos fecisti ad te*, nos fizeste em direção a ti). Com efeito, a criatura existe porque a existência é melhor (ou seja, mais próximo ao bem) do que o nada. Esse parece o sentido da escala de valores proposta por Agostinho:

o espiritual informe melhor que um corpo formado [...] e o corporal informe melhor que o nada absoluto.

Há, portanto, uma gradação de valores — nada, corporal informe, corporal formado, espiritual informe, espiritual formado — que não é uma sequência lógica ou cronológica: pois do nada nascem o corporal e o espiritual informe, para depois ambos serem formados.

Mas as similitudes param aí. A solução de Aristóteles é cosmológica, não cosmogônica: diz respeito à estrutura do mundo, não à sua geração. Aliás, é incompatível com qualquer cosmogonia: se a geração é movimento, e se o movimento é determinado pelo desejo, há de existir um sujeito desejante anterior (pelo menos logicamente) ao movimento, portanto eterno e não criado. Além disso, a maneira como Aristóteles define o primeiro princípio exclui qualquer ato voluntário por parte dele:

E seu modo de viver [do primeiro motor] é o mais excelente [...]. Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem por objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível.

Lembrando uma passagem da *Ética a Eudemo*, livro VIII: a vida é percepção e conhecimento, e o conhecimento e a percepção em si são o prazer supremo. Por isso, os homens querem viver. Portanto, se a vida do Princípio é a mais excelente, ela deve ser conhecimento e percepção, ou, mais sinteticamente: pensamento. Mas, sendo o pensamento o modo de vida mais excelente, ele é também o mais excelente objeto de pensamento. Logo, o pensamento mais excelente é o pensamento que pensa o pensamento (que pensa o ato de pensar em si, e não em função de um objeto qualquer). Esse pensamento que pensa a si mesmo é a causa final para a qual o universo se move e que o universo deseja.¹²

Plotino responde à *Metafísica*, Λ 7, principalmente no tratado 38 (VI, 7: *Como nasceu a multiplicidade das ideias. O Bem*). Resumidamente, a crítica de Plotino consiste em observar que, se é o pensamento de si

¹² Ver KÜHN, 2009, especialmente “Partie finale: Les prédécesseurs de Plotin”, p. 313-416.



que torna o fim último sumamente desejável, este não é sumamente desejável por si, mas por causa dessa atividade. Se, por outro lado, o pensamento de si é o próprio fim último em ato, então “pensamento”, nesse contexto, é o fundamento ou princípio do pensar, e não a atividade de pensar. Pois, enquanto princípio do pensar, diz Plotino, o pensamento não pensa, assim como o movimento, enquanto princípio, não se move. Por isso, Plotino aceita a definição aristotélica do primeiro motor para a segunda hipóstase de seu sistema, a Inteligência, mas nega que possa ser aplicada ao primeiro princípio. Muito sumariamente, sua crítica pode ser resumida a isso: não é possível que uma atividade (mesmo reflexiva, como o pensamento que pensa a si mesmo) possa ser o princípio, porque toda atividade é movimento, portanto pressupõe algo que a gere (segundo o próprio Aristóteles em *Física*, VIII, já citado). Logo, ou a inteligência é atividade, e então pressupõe um princípio anterior, ou, se for ela mesma a geradora, então não é atividade, mas o princípio que gera a atividade.

Voltamos, portanto, ao problema da geração do mundo, que Aristóteles contornara tão cuidadosamente: como passar da ausência de atividade à atividade, do imutável ao temporal? Para entender a solução neoplatônica, da qual deriva afinal a agostiniana, é necessário levar em conta outra tradição, que surge no medioplatonismo, mas tem alcance quase universal, sendo retomada num arco que vai dos oráculos caldeus até as correntes neopitagóricas e influenciando, afinal, no neoplatonismo pós-plotiniano e na formação do dogma da Trindade no cristianismo. Ela propõe uma tríade de princípios, composta de ser, vida (ou potência) e inteligência (ou sabedoria). A vida é o princípio generativo, enquanto a inteligência é o princípio reflexivo, em que o ser se volta para si mesmo, se espelha e se reconhece. No primeiro princípio estão embutidas as três instâncias, que posteriormente (segundo uma posteridade lógica e não cronológica) se atualizam ou exteriorizam em princípios distintos. Para que essa tese faça sentido, é necessário substituir o conceito aristotélico de potência, como mera possibilidade que precisa de um agente externo para se atualizar, por outro, de derivação estoica, segundo o qual a potência é o impulso natural de um ente determinado para agir e se transformar sem intervenção externa. É dessa maneira, por exemplo, que na cosmologia estoica o fogo primordial gera os elementos e os corpos singulares, para depois reabsorvê-los em si. A adoção desse esquema, no entanto, envolve dois passos fundamentais:

1. O vetor do impulso que gera o movimento é invertido: se o mundo se movimenta em direção ao princípio, é porque o princípio o gerou como mundo em movimento. O desejo do mundo em direção ao princípio responde a um desejo ou impulso anterior, do princípio em direção ao mundo. Veremos mais adiante de que forma pode-se falar de desejo nesse contexto.
2. Ainda que se afirme que o ser, a vida e a inteligência estão no princípio apenas potencialmente, sem prejuízo da unidade e da simplicidade, na prática, já não se trata de uma simplicidade tão simples, pelo menos do ponto de vista da razão humana. É preciso estabelecer qual é a relação dos três princípios entre si e se um deles, ou todos, podem ser identificados com o primeiro princípio. Vida e inteligência seriam faculdades ou predicados do ser (que ocuparia, portanto, o primeiro lugar), ou seriam idênticas a ele (a inteligência sendo também ser e vida, etc.), mudando apenas o ponto de vista segundo o qual o primeiro princípio é nomeado? Ou, finalmente, todos eles seriam derivados de um primeiro princípio que permanece além deles? A primeira hipótese é a mais fraca porque, ao distinguir substância e faculdades no princípio, o princípio deixa de ser simples. Das duas outras, o dogma da trindade cristã, talvez a partir de certa interpretação neoplatônica (Porfírio?), inclina para a primeira. Plotino, cioso de conservar a simplicidade do princípio, prefere a segunda: o Uno estaria além do pensamento e além de qualquer atividade.

Num tratado que se ocupa especialmente da questão do conhecimento de si (V, 3 [49]: *As hipóstases que conhecem e o que está além*), Plotino se refere ao Uno também como *parousia* (que poderíamos traduzir



por *ser-aí* ou *presença*). A essa unidade ou presença inicial nada pode ser atribuído, nem sequer o ser, porque o ser não é a origem, mas a origem pensada, e por isso já objetivada pela inteligência. Em outras palavras, a inteligência, ao pensar sua origem, a objetiva no mais geral dos gêneros, o Ser. Essa atividade da inteligência, por sua vez, é a Vida, ou Alma do mundo, que, ao pensar o Ser, pensa também a totalidade dos seres possíveis, o mundo (Plotino, portanto, inverte a ordem tradicional da tríade medioplatônica, que colocava a Potência ou Vida como anterior à inteligência).

Permanecia, no entanto, a questão de como, de um princípio que está além do ser, poderia surgir a inteligência e a vida. Sobre isso, Plotino encontra-se em dificuldade. No tratado V, 4 (7: *Como o que vem depois do Primeiro provém do Primeiro. Ainda sobre o Uno*), afirma (1, 25):

Se o Primeiro é perfeito, e é o mais perfeito de todos e a mais perfeita potência, deve ser o mais potente de tudo o que existe, e as outras potências devem imitá-lo na medida em que podem. Ora, qualquer coisa que alcance sua perfeição vemos que gera, ou seja, não tolera permanecer nela mesma, mas produz uma coisa diferente. E isso vale não apenas por aquilo que possui a capacidade de escolher, mas também para as coisas que crescem sem escolha, e mesmo pelas coisas desprovidas de animação, que dão delas mesmas o que podem, como o fogo que esquenta, a neve que resfria e os remédios...

Repare-se que Plotino não diz que o Primeiro, por ser perfeito, deve necessariamente gerar (o que lhe tolheria a liberdade), mas que o fato de as coisas geradas por ele gerarem, e de elas serem necessariamente semelhante daquilo que as gerou, permite deduzir, por uma inferência *a posteriori*, que o Primeiro gera também dessa maneira. Mas, afinal, a explicação permanece no campo da analogia: por comparação com o comportamento das coisas que são, imaginamos aquilo que está além do ser. Vale ressaltar que esse tratado é inicial, enquanto os citados anteriormente estão entre os mais tardios do filósofo. Num tratado pouco posterior (V, 1 (10): *As Hipóstases primárias*), Plotino atribui essa potência de efusão mais propriamente à Alma (que corresponde à Vida da tríade medioplatônica):

Como o pensamento que se expressa na palavra é imagem daquele encerrado na mente, assim também a Alma é um pensamento da Inteligência e é a atividade plena (*pása enérgeia*) e a vida que da Inteligência procede para fazer existir outra realidade: à semelhança do fogo que, por um lado, é o calor imanente a ele e, de outro, é o calor que efunde dele.

Aqui, além de uma referência mais explícita à plenitude, Plotino recorre à analogia, cara a Agostinho (inclusive por remeter ao prólogo joanino), do ato de criação com a produção de uma palavra sonora (*verbum prolatum*) a partir de uma palavra pensada (*verbum mentis*). O pensamento não é alterado nem esvaziado pela palavra sonora que produz. Logo, pode ser usado como modelo da produção do mundo pela inteligência divina. Mas, de novo, trata-se de uma geração já em ato, porque o pensamento pressupõe uma fonte ou um princípio a partir do qual possa pensar e se pensar.

Voltamos ao texto de Agostinho. Ele é bastante próximo do tratado 7 de Plotino, ao ponto que podemos imaginar que este estivesse entre suas fontes. A solução do enigma levantado no primeiro parágrafo parece ser encontrada no início do segundo:

II, 2. Porque é pela plenitude de tua bondade que tua criação subsiste, para não faltar um bem que, embora nada te acrescentasse e não fosse gerado de ti como igual a ti, todavia podia ser feito por ti.

Em que pesem as reminiscências plotinianas (a plenitude), a grande novidade, aqui, é que a bondade substitui a inteligência como princípio gerador. Mais tarde (no *De trinitate*), Agostinho, fiel ao dogma da Trindade, considera a tríade medioplatônica como uma expressão de identidade num único princípio (Deus em três pessoas) e não como derivação de um princípio anterior e transcendente a ela. Ser, inteligência e vida (Ser, Sabedoria, Amor; Pai, Filho e Espírito) não descendem do Deus único, são o Deus único. Em geral, porém, pode-se dizer que Agostinho segue aqui um modelo plotiniano, com exceção de uma



distinção muito mais acentuada entre geração (que está implícita na essência de Deus, enquanto essa essência é trinitária) e criação (que é exterior à essência de Deus e voluntária).

Os tratados antiarianos de Mário Vitorino são textos mais próximos a Agostinho. Lembramos que, como Pierre Hadot demonstrou, eles dependem em grande parte da filosofia de Porfírio. Há indícios, não apenas nas *Confissões*, como também em outras obras agostinianas (*83 questões, De trinitate*), de que Agostinho conhecesse esses tratados. Mas não é relevante, para nosso argumento, estabelecer se ele teve contato com essas teses por meio das obras de Vitorino ou diretamente nos livros platônicos que lera na tradução do retórico africano. O que me interessa salientar são os seguintes pontos.

1. No tratado *Ad Candidum*, 14, 10 sgg., Vitorino escreve:

O que está acima do ente (*tó ón*) é o ente escondido (*absconditum*). Mas a manifestação do que é oculto é geração, na medida em que o ente em potência (*potentia*) gera o ente em ato (*operatione*)... O feto não deixa de existir antes do parto, mas permanece no oculto e, pela geração, vem à manifestação, ente em ato que já foi ente em potência ou, para dizer a verdade, ente enquanto ato do ente; pois o ato gera para fora. Mas o que gera? O que estava dentro. E o que estava dentro em Deus? Nada senão o ente, o verdadeiro ente, ou melhor, o antes-do-ente (*proón*), que está acima do ente gênero mais geral (*generale genus*), o qual está acima dos entes existentes (*óntôs ónta*) e é ente potência já em ato. Este é Jesus Cristo.

No esquema de Porfírio/Vitorino tudo se traduz numa dinâmica de dentro e fora, escondido e manifesto. O ser, que é o objeto mais geral que a inteligência possa pensar, já está em potência no primeiro princípio, o qual está acima da inteligência. Mas, por estar em potência, ele tende naturalmente a se atualizar, ou seja, no vocabulário de Vitorino, a se manifestar.

2. No primeiro tratado *Contra Ário* (49, 9 sgg.), Vitorino é mais detalhado (aqui cito com muitos cortes): há um

“Uno sem existência, sem substância, sem inteligência – pois está acima delas – sem medida, invisível, indistinto universalmente de qualquer outra coisa que seja nele ou depois dele ou mesmo a partir dele... Esse é Deus, o pai, pré-inteligência preexistente e preexistência que guarda em si sua beatitude e seu movimento imóvel”. Mas esse Uno “que permanece em si mesmo...reúne três potências: toda a existência, toda a vida e a beatitude, mas todas elas como Uno e Uno simples, e principalmente na sua potência que é o ser, isto é, potência da existência, está a potência da vida e da beatitude: pois a potência da existência, enquanto é e existe, é também potência da vida e da beatitude, e é ela mesma por si mesma, ideia e Logos de si mesma, e possui o viver e o agir segundo essa mesma sua própria existência não existente... Da existência desse Uno sai um Uno, Uno-Uno, Uno em substância, Uno em movimento. Esse Uno, portanto, é Uno existencialmente, mas não como o Pai que é não existencialmente... Mas esse Uno, que dissemos ser o Uno-Uno, é a vida, que é movimento infinito, criadora de todo o resto (*effetrix aliorum*).”

Vitorino é complexo e tortuoso (Jerônimo já o considerava quase incompreensível), mas nesse trecho é possível vislumbrar a estrutura que ele propõe: um Uno absolutamente transcendente, já contendo em si, em potência, ser, vida e beatitude, mas predominantemente a potência do ser, que implica vida e beatitude; um segundo Uno (Uno-Uno), que é ideia e Logos do primeiro; e, finalmente, a Vida, geradora do que está fora do Uno. Seríamos tentados a identificar o primeiro Uno com o Pai (como Vitorino afirma explicitamente), o segundo (ideia e Logos) com o Filho, e a Vida com o Espírito Santo. Mas, logo em seguida, Vitorino identifica tanto o Logos, quanto a Vida, com o Filho:

Esta [vida] é o Filho, Logos que *está com o Pai e por meio do qual tudo foi feito*... Com efeito, procedendo da potência e de uma espécie de preexistência imóvel, este movimento, que não estava em movimento enquanto fora potência, nunca repousando e transbordando de si mesmo e se agitando em todo gênero de movimento, enquanto vida que é infinita, também aparece, por assim dizer, exteriormente, na vivificação. Logo, é necessário que seja gerado. E a vida é o filho, vida movimento, a partir da preexistência vital.

O Filho Logos, forma (ideia) do Pai e, portanto, Uno já delineado, objetivado a partir da indeterminação originária, é também a Vida Movimento, atualização da potência geradora que se projeta para fora,



manifestando-se na vida (vivificação) presente no mundo. Mas, por sua vez, esse ato de vivificação se desdobra em dois (51, 19 sgg.):

Logo, essa existência de toda existência é vida, e enquanto vida movimento, é dotada de uma espécie de potência feminina, pois deseja vivificar. Mas como esse movimento, como demonstramos, sendo Uno, é tanto vida quanto sabedoria, vida convertida em sabedoria e, mais, [convertida] na existência do Pai, e, mais ainda, movendo em moto retrógrado, na potência do Pai, e por isso masculinizada, vida que volta para o Pai, ela se torna homem.

Deixemos de lado a distinção entre princípio feminino e masculino na tríade, recorrente na literatura gnóstica, mas que Agostinho rejeita explicitamente no livro XII do *De trinitate*. O que nos interessa, pelas ressonâncias diretas ou indiretas com o texto agostiniano, é o mecanismo da produção dos entes vivificados a partir do Pai. Este primeiramente se desdobra em sua imagem e forma, que é também a exteriorização daquilo que é antes-do-ente para o nível do existente. Pelo próprio movimento de sua exteriorização, a imagem é também vida e, como vida infinita e indefinita, geradora da vida finita dos entes. Mas, por sua vez, essa vida indefinita se volta para sua origem e percorre ao contrário os degraus já percorridos: a sabedoria, a existência do Pai (o Filho), a potência do Pai. Com certeza, Vitorino analisa a estrutura intratrinitária, enquanto Agostinho, no texto em questão, se refere à matéria criada. No entanto, o mecanismo me parece semelhante: há um movimento que parte de Deus, como um derramamento de sua plenitude, gerando a matéria, tanto espiritual quanto material. Mas essa vivificação permaneceria indeterminada e dispersa se Deus não a chamasse de volta à sua unidade (*revocarentur ad unitatem tuam*) pela iluminação do *fiat lux* e, com isso, lhe conferisse uma forma. Nesse vir à forma por obra do sumo bem, as matérias criadas se tornam *todas muito boas*. O movimento que gera o ser a partir de Deus se completa pelo movimento inverso, mas também gerado por Deus, em direção ao ser bom. Nesse movimento, porém, a criatura não apenas se reaproxima de Deus, reconhecendo n'ele a fonte de sua unidade, mas também deixa de estar suspensa n'ele, adquirindo forma própria. No tratado 49, já citado, Plotino descrevia em termos análogos a relação entre alma racional e intelecto: é justamente ao se reconhecer como reflexo imperfeito do Intelecto que a alma racional se reconhece como diferente de sua fonte e, com isso, adquire consciência de si mesma. O conhecimento de si, para Plotino, é precisamente conhecimento da diferença, ou falha, que separa a alma do intelecto universal.

3. Resta ver como podemos entender a bondade divina em termos de desejo. Disso também Vitorino, no mesmo tratado, fornece dicas preciosas (52, 20 sgg.):

O ser paterno repousa, o ser da vida por si mesmo, mantendo a identidade, é movido por sua própria potência, dependente da potência paterna (*a patrica potentia dependens*). E, como toda potência é vontade natural (*naturalis voluntas*), a vida quis mover a si mesma por um movimento ínsito em sua substância, que surge impassivelmente naquilo que é. Pois a vontade natural não é uma paixão.

Aqui *voluntas*, que, como vimos, em Cícero traduz *boulésis*, já não é escolha racional de uma alternativa, mas movimento natural, assimilável, em última instância, à *potentia* estoica, isto é: um impulso ao desenvolvimento inerente ao sujeito, que não precisa de um agente ou um objeto exterior para ser despertado.

O esquema de progressão e conversão, assim como se encontra nos textos que citamos, de Plotino a Vitorino, tem ainda três consequências relevantes para o pensamento cristão e mais especificamente para Agostinho:

1. No plano ontológico, se a fonte é o ser, o outro que se produz a partir dela só poderia não ser, se não se tornasse imitação do ser do qual deriva. Só então será não apenas outro, mas outro ser, se bem que o ser se aplica a ele apenas como imagem ou imitação do ser verdadeiro. Antes disso, ele fica suspenso à sabedoria divina como mera potência à espera de uma atualização. No livro XII, § 3, ao falar da matéria informe, Agostinho diz que ela era

não o nada absoluto: era certa informidade, sem nenhuma aparência (*non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas, sine ulla specie*)

e no § 6 insiste:

se fosse possível dizer 'algo nada' e 'ser não ser', assim a definiria" (*Si dici posset nihil aliquid et est non est, hoc eam dicerem*).

2. No plano noético, os tratados 38 e 49 de Plotino convergem: tentando voltar à fonte do ato de pensar, anulando a dispersão nos pensamentos singulares, o pensador constitui no seu pensamento a figura de si mesmo como sujeito de seu ato de pensar, imitação ou cópia da fonte transcendente do pensamento a partir do qual pensa. Dito de outra forma: o pensamento só está presente em nossa mente sob forma de atos de pensamento, isto é, nunca está vazio. No entanto, precisamos pensá-lo como anterior a esses atos de pensamento (anterioridade de origem, conforme livro XII). Esse pensamento anterior aos atos de pensar é uma *parousia*, no sentido plotiniano de mera presença, totalmente indeterminada.

3. Mas o esquema tem também, evidentemente, um sentido soteriológico: é o duplo movimento de dispersão e conversão da alma rumo à salvação. O terceiro e último parágrafo que pretendo analisar remete justamente a isso:

O que mereceu de ti a matéria corporal, para ser pelo menos *invisível e desordenada*, porque nem isso seria, senão porque a fizeste? Justamente por isso, porque não era, não podia merecer ser. Ou o que mereceu de ti o esboço de criatura espiritual, para pelo menos pairar tenebrosa semelhante a um abismo, dessemelhante de ti, se a mesma Palavra não a convertesse ao mesmo por quem foi feita e, iluminada por ele, não se tornasse luz, ainda que não igual, porém conforme à forma que é *igual a ti*¹³ Com efeito, como para um corpo ser não é o mesmo que ser belo (ou não poderia haver o deforme), assim para um espírito criado viver não é o mesmo que viver sabiamente – ou ele seria imutavelmente sábio. *O bem dele é estar junto de ti*¹⁴ sempre, para não perder por dispersão a luz que adquiriu por conversão, e não recair numa vida tenebrosa semelhante ao abismo. Com efeito, nós também, que quanto à alma somos criaturas espirituais, desviados de ti, nossa luz, *outrora fomos trevas*,¹⁵ e ainda penamos no que resta de nossa escuridão, até que sejamos *a tua justiça* em teu único filho, *como as montanhas de Deus*; pois fomos *teus julgamentos, como o grande abismo*.¹⁶

Com técnica apurada, Agostinho reconduz gradativamente o leitor do plano metafísico ao existencial. Repare-se que o primeiro período retoma quase literalmente o parágrafo 1 — aqui:

[a matéria corporal], porque não era, não podia merecer o ser (*quia non erat, promereri ut esset non poterat*);

lá:

eu não era, para que tu me concedesses o ser (*nec eram, cui praestares ut essem*).

A transição se dá sutilmente no terceiro período:

Com efeito, como para um corpo ser não é o mesmo que ser belo (ou não poderia haver o deforme), assim para um espírito criado viver não é o mesmo que viver sabiamente — ou ele seria imutavelmente sábio.

¹³ Fl 2:6. Cf. *Comentário Literal ao Gênesis*, I, 9: "A matéria informe, tanto espiritual quanto material [...], não imitava a forma da Palavra sempre unida ao Pai, pela qual Deus diz tudo eternamente, enquanto, dessemelhante d'Ele, que suprema e primeiramente é, tendia ao nada por sua informidade; mas agora imita a forma da Palavra sempre e imutavelmente unida ao Pai, por ter recebido a forma graças a uma conversão proporcional a seu gênero, tornando-se criatura acabada."

¹⁴ Sl 73(72):28.

¹⁵ Ef 5:8.

¹⁶ Sl 36:7.



Aqui, já não se trata de sabedoria celeste, que dá forma à matéria espiritual pela iluminação, mas da sabedoria temporal de um espírito criado singular, de um homem concreto. Consequentemente, a conversão de que se fala no período seguinte já não é mais a metafísica, mas a histórica do cristão convertido, e as *trevas sobre o abismo* são agora uma metáfora da vida no pecado. Metáfora, aliás, imediatamente sustentada por duas passagens bíblicas: o *outrora fomos trevas* da Carta aos Efésios e *teus julgamentos como o grande abismo* do Salmo 36.

Gostaria de tentar, no encerramento desse texto, um esboço de interpretação do trecho inicial da parte biográfica – o qual descreve a vida do infante – que utilize a chave metafísica que tentei detectar. Já vimos que a vida anterior ao nascimento permanece imperscrutável, de maneira que não podemos definir, propriamente, quando nossa vida começa. Mas, mesmo depois do parto, o recém-nascido permanece por um tempo num estado de indeterminação em que sua vontade e sua consciência não estão separadas do mundo que o cerca (*Conf. I, 7*):

Pois o que é que quero dizer, Senhor, senão que não sei de onde vim até aqui, para isso que chamo vida mortal, ou morte vital?¹⁷ Não sei. Aqui me acolheram *as consolações de tua compaixão*,¹⁸ segundo aprendi pelo meu pai e mãe carnis, do qual e na qual me formaste no tempo; de fato, eu não lembro. Receberam-me as consolações do leite humano, e não era minha mãe ou minhas amas que enchiam a si mesmas os seios, mas tu me davas através delas o alimento da infância, conforme estabeleceste, e as riquezas que colocaste até o fundo das coisas. Tu me davas também de não querer mais do que me davas, e às que me nutriam, de querer dar-me o que davas a elas. Queriam me dar, com efeito, segundo um sentimento regrado, aquilo de que abundavam graças a ti. Era bom para elas o bem que eu recebia delas, porque não vinha delas, mas através delas... Isso, eu o percebi mais tarde, quando tu mo declaraste por aqueles dons que concedes interior e exteriormente. Por enquanto, sabia mamar e me apaziguar nos prazeres, ou chorar pelas ofensas à minha carne, nada mais.

Essa continuidade sem entraves entre o desejo da criança e o da mãe e das amas, simbolizado pelo fluxo desimpedido do leite, chega, no início do parágrafo seguinte, a um momento de plenitude, que é, porém, também o início da separação que leva à consciência:

Em seguida comecei a rir, antes no sono, depois na vigília. Isso me foi contado e eu acredito, porque vi outras crianças agir dessa forma; mas, quanto a mim mesmo, não lembro.

O riso, antes no sono, depois na vigília, é quase um despertar, o início da consciência do prazer que já começa a se determinar. De fato, Agostinho continua:

Pouco a pouco começava a perceber onde estava (*sentiebam ubi essem*), e queria manifestar (*ostendere*) minhas vontades àqueles que poderiam satisfazê-las, e não conseguia, porque aquelas estavam dentro, e estes, fora, e não podiam penetrar minha alma com nenhum de seus sentidos. Então me lançava em gestos e sons, sinais que imitavam minhas vontades, pelo pouco que podia, da maneira que podia: mas não eram realmente semelhantes.

Transbordar para fora, para uma criança, não é tão espontâneo e natural como o é para a Vida universal: ao contrário, a tomada de consciência que a torna portadora de desejos individuais exige o reconhecimento, primeiramente, de uma delimitação, um estar num lugar (um *ubi*); e, consequentemente, da separação entre um dentro e um fora, de uma vida interior que já não é idêntica à vida do mundo. A manifestação de si também não é automática, como o calor transmitido pelo fogo: demanda um sistema de signos, que inicialmente são inadequados. No célebre parágrafo 13, comentado por Wittgenstein, Agostinho descreve a transição desses gestos e sons inconsultos para um sistema articulado de linguagem. O que me interessa salientar aqui não é a reconstrução agostiniana do aprendizado da linguagem, mas a maneira como Agostinho o associa à formação da memória, que significa também, dentro da antropologia agostiniana, a formação de uma consciência de si:

¹⁷ Cf. Eurípides, *Polydus*: “Quem sabe que o viver não seja um morrer, e o morrer um viver?”; cit. em: Platão, *Górgias*, 492e; Clemente de Alexandria, *Stromateis* III, 3; Orígenes, *Contra Celso*, VII, 50.

¹⁸ SI 94 (93):19; 69 (68):17.

Eu já não era uma criança que não fala, mas um menino falante. Disso eu lembro; mas como aprendi a falar, só o compreendi mais tarde. Com efeito, os adultos não me mostraram as palavras segundo um programa determinado de instrução, como um pouco mais tarde o alfabeto, mas eu mesmo, com a mente que tu me deste, meu Deus, com gemidos e sons variados e gestos variados dos membros queria manifestar os sentimentos do meu coração, para que meus desejos fossem atendidos. Mas não conseguia expressar tudo o que queria para todos aqueles dos quais o queria. Agarrava com a memória: quando eles nomeavam algo e moviam o corpo em direção àquilo de acordo com aquele som, olhava e memorizava o som pelo qual chamavam a coisa que queriam indicar. Mas esse querer, eles o revelavam pelos movimentos corporais que são como a linguagem natural de todos os povos, e que se manifestam no rosto, nos movimentos dos olhos, na ação de outros membros e no tom da voz, indicando a afeição da alma ao pedir, obter, recusar ou evitar algo.

A memória de si vem com a fala, mas não como algo que se aprende na escola, e sim como uma função que se desenvolve pelo esforço de assimilar, por imitação, nossos sinais aos sinais dos outros. Assimilação, aliás, que só é possível porque há uma identificação imediata com a linguagem natural do querer: expressões do rosto, gestos, inflexões da voz – é uma lista que retorna duas vezes, nas *Confissões*: na descrição da amizade do livro IV; e na luta consigo mesmo no jardim de Óstia, no livro VIII. A linguagem, enquanto tentativa de reconstituir a unidade perdida dos quereres, de sarar a ferida gerada pela descoberta da separação entre dentro e fora, é constitutiva da consciência de si. Mas a constitui a partir de um modelo exterior: a maneira dos adultos expressarem seus desejos. Será, portanto, uma identidade enganosa, ela também exterior, que deverá ser silenciada para dar lugar ao chamado da voz interior – que, detalhe interessante, se concretiza no livro VIII por um canto de crianças. Por enquanto, Agostinho encerra desta forma sua narrativa sobre o aprendizado da linguagem:

Assim troquei sinais com aqueles que me rodeavam sobre as vontades que queria expressar e desci mais fundo na tempestuosa sociedade da vida humana, atrelado à autoridade dos pais e ao arbítrio dos adultos.

E talvez seja coincidência, talvez não, que esse “atrelado à autoridade dos adultos” (*Pendens ex parentum auctoritate*) tenha forte assonância com a maneira como Vitorino descreve o movimento da Vida a partir do primeiro princípio: *a patrica potentia dependens*; e remeta, em última análise, como a um modelo de que representa a cópia distorcida, à maneira em que, no Livro XIII, as matérias espiritual e corporal

Informes ficariam suspensas em tua Palavra (*penderent in tuo verbo*), se não fossem chamadas de volta à tua unidade e formadas pela mesma Palavra e se tornassem, pelo único sumo bem, *todas muito boas*.¹⁹

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

AGOSTINHO DE HIPONA. 2017. *Confissões*. Trad.: Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin.

_____. 2002. *A verdadeira religião*. Trad.: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus.

_____. 2001. *La g n se au sens litt ral*. Trad. francesa: P. Aga sse e A. Solignac. Paris: Institut d tudes augustinienes. 2 vols.

ARIST TELES. 2007. * tique   Eud me*. Trad. francesa: Vianney D caire. Paris: Vrin.

_____. 1995. *Fisica*. Trad. italiana: Luigi Ruggiu. Milano: Rusconi.

_____. 2001. *Metaf sica*. Trad.: Giovanni Reale/Marcelo Perine. S o Paulo: Loyola.

¹⁹ Gn 1:28.



MARIUS VICTORINUS. 1960. *Ad Candidum*, em *Traitées théologiques sur la Trinité*. Trad. Francesa: Pierre Hadot. Paris: Du Cerf, vol. I, pp. 126-174.

_____. 1960. *Contra Arius*. In: *Traitées théologiques sur la Trinité*. Trad. Francesa: Pierre Hadot. Paris: Du Cerf. vol. I, pp. 184-498.

PLATÃO. 2001. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos*. Belém: UFPA.

PLOTINO. 2000. *Enéadas*. Trad. Italiana: Giuseppe Fagin. Milão: Bompiani.

Fontes secundárias:

GOLSCHMIDT, V. 1984. Exégese et axiomatique chez Saint Augustin. In: *Écrit I: Études de Philosophie ancienne*. Paris: Vrin. pp. 202-230.

HADOT, P. 1968. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes.

KÚHN, W. 2009. *Quel savoir après le scepticisme?* Paris: Vrin.

ROUX, S. 2004. *La Recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*. Paris: Vrin.

Recebido em 18 de agosto de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.