

# *Verbum e Principium* nas interpretações hexamerais de Agostinho

## *Verbum and Principium* in Augustine's hexameral interpretations

Paulo Ramos

Centro de Estudos Clássicos

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

paulo.ramos@campus.ul.pt

### **Abstract**

The patristic *corpus* offers a precious insight on the semantic alterations that several generations of authors, raised upon the heart of the classical tradition, operated on this same tradition as they sought to overcome it.

The work of Augustine of Hippo enlightens this operation peculiarly, since it merges in some concepts (*trinitas* or *creatio*, for example) whose semantic origins were far from the Greco-Latin world. How did he then process this conceptualization? What instruments did you use to support it?

Illustrating the trinitarian conceptualization of Augustinian thought prior to the *De Trinitate* (400-416), this work intends to demonstrate that this process stems from the semantic perimeter that the author assigns to certain concepts (*Principium* and *Verbum*, in particular) used in the context of his hexameral interpretations.

### **Keywords**

Augustine, Genesis, Creation, hexameral literature, Trinity

1. Eram abundantes e de natureza diversa os desafios que um cristianismo emergente representava para o mundo antigo.<sup>1</sup> Talvez os motivos para essa mútua suspeita, contudo, não se devessem tanto à natureza parcelar – política, moral, social ou filosófica – dessa divergência, quanto ao facto de o cristianismo reivindicar uma explicação total para o problema do Ser. Deste modo, mais do que sublinhar

1 Todas as citações de obras patrísticas apresentadas neste trabalho são retiradas dos textos estabelecidos no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) ou na *Patrologia Latina* (PL). Para os títulos das obras agostinianas em particular, adoptam-se as referências abreviadas convencionadas no *Augustinus-Lexikon*. As traduções apresentadas são integralmente da minha responsabilidade. As citações bíblicas são traduzidas das diferentes versões da *Vetus Latina* a que Agostinho acedeu e que, por essa razão, podem diferir do original grego ou hebraico e/ou da *Vulgata*.

as evidentes revoluções epistémicas que a mundividência cristã provocou, interessa aqui precisar a origem e a natureza instrumental, muitas vezes latente, dessas rupturas bem como o perímetro mais ou menos intencional da acção dos seus protagonistas.

Assim, por exemplo, ainda que à partida nos parecesse remota a relação entre a anteriormente referida conceptualização trinitária na obra de Agostinho e a interpretação que este autor vai construindo acerca da origem do universo, talvez a exploração dessa afinidade possa contribuir para lançar uma luz distinta sobre a natureza dos desafios acima referidos: de facto, a uma primeira leitura, seríamos talvez tentados a concluir que *De Trinitate* (400-420) e *De Genesi ad Litteram XIII Libri* (401-415) não partilhariam qualquer outra afinidade que não uma (ainda que) parcial coincidência temporal na redação. No entanto, mesmo parecendo improvável qualquer analogia entre um tratado trinitário eminentemente filosófico e um comentário hermenêutico aos capítulos iniciais do livro do *Génesis*, a mais recente investigação<sup>2</sup> permite pelo menos questionar se não terá sido a exegese desses parcos e improváveis versículos a providenciar alguns dos instrumentos necessários à conceptualização trinitária do autor e se não terá sido justamente a cosmovisão narrada no *Génesis* a contribuir para uma nova concepção do Ser de Deus e do Homem. A ser assim, que fundamentos conceptuais permitiram ao Hiponense desenvolver e vincular as concepções cristãs de *Criação e Trindade*? De que fundamentos mais remotos se socorreu Agostinho e qual a natureza desses princípios?

Enquanto insigne académico e *rhetor*, a caudalosa produção intelectual acerca deste tema não seria por certo alheia a Agostinho: a filosofia clássica tinha sido atravessada pela aporia entre o Ser – uno, imóvel e eterno – e o não-ser – múltiplo, variável, perecível – desde pelo menos Parménides. E, muito embora a deriva helenística tivesse inflectido o discurso filosófico para registos quase exclusivamente éticos, o desassossego provocado pelas concepções aristotélicas de *movimento e mudança* não desaparecera do horizonte cultural do mundo que Agostinho habita, reverberando, portanto, de forma ostensiva, nas múltiplas interrogações com que abre os seus comentários ao livro do *Génesis*: qual a relação entre transitoriedade e permanência? Ou entre Ser e Nada? Qual a causa para tudo o que existe?

Nos séculos anteriores ao cristianismo, as respostas aventadas, por diversas que fossem, tinham comungado invariavelmente do pressuposto de um Logos divinizado – impassível, imutável, eterno e ostensivamente indiferente ao Tempo. À luz do mundo cultural do século I, os conceitos cristãos de *Incarnatio* e *Passio* devem por isso ter soado absurdos, senão mesmo ofensivos, merecendo pouco mais do que o desprezo intelectual reservado para caprichos infantis<sup>3</sup>. A pressurosa diligência, aliás, com que

2 Na linha de du Roy, Brachtendorf advoga também que terá sido precisamente a necessidade de encontrar uma leitura espiritual das Escrituras que consentiu a Agostinho uma libertação das peias do maniqueísmo e, conseqüentemente, uma interpretação diversa das três pessoas da Trindade. Cf. Brachtendorf 2021, 23.

3 Veja-se a este propósito o modo como Lucas, um judeu profundamente helenizado, nos narra o célebre discurso de Paulo no areópago de Atenas (VL Act 17, 32): a mensagem cristã – naquele típico registo paulino ‘reduzido ao osso’ de um Cristo crucificado – deve ter parecido tão disruptiva que a tradicional tolerância religiosa dos atenienses se transforma em desdém assim que o apóstolo menciona a Ressurreição: “*Cum audissent autem resurrectionem mortuorum aliqui quidem deridebant [...]*”

os Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381) – a cuja sombra Agostinho vive e escreve – procuraram formular dogmática e catequeticamente um *Símbolo* que universalmente os confirmasse fica a dever-se mais a essa necessidade assertiva do que a quaisquer divergências heresiarcas do momento. Em qualquer uma dessas versões do *Símbolo*, o inegável protagonismo dos dois conceitos anteriormente referidos foi apenas disputado pelo de um outro – *Creatio* – que, aliás, os antecede em ambas as redacções. Tivesse Paulo elaborado um pouco mais sobre a Criação naquele seu discurso no areópago e muito provavelmente, pelas razões indicadas, não teria conseguido passar das primeiras frases.

De facto, ao contrário da Antiguidade Clássica, o cristianismo afirmava o mundo como contingente, não necessário, resultado de um gesto livre de um criador que, fazendo-o, cria também o tempo. Ora, parecendo ligeira, essa inflexão obriga à (re)semantização de conceitos que, integrando há muito o léxico clássico, jamais haviam experimentado os recessos antropológicos com que o cristianismo os matizou. Na verdade, “[p]ara um grego, a existência de todas as coisas não constituía problema, e para o cristão é essa justamente a estranheza que tem de ser explicada. O grego sente-se um estranho no mundo por causa da sua *variabilidade*. O cristão, por causa da sua nulidade, ou melhor, por causa da sua *nihilidade*. [...] O conceito que permite pensar o ser do mundo *a partir do* de Deus, é o de *Criação*<sup>4</sup>.”

É justamente porque, para a mundividência cristã, o homem não encontra em si a sua razão de ser, exigindo pensá-la a partir de um outro radicalmente distinto de si, que os Padres da Igreja procuraram com afã preencher essa fenda metafísica, lendo e comentando com minúcia o *principium* do mundo: uma interpretação atenta da origem das coisas providenciaria, no entender destes autores, uma percepção do seu fim, do seu propósito. O desafio de harmonizar ambas as tradições – a clássica e a judaico-cristã – é tão premente que o cristianismo primitivo promove inclusivamente uma reinvenção hermenêutica, preparando terreno para o florescimento de novos géneros textuais. Um deles, o da literatura hexameral – extenso *corpus* de sermões e tratados, escritos pelos Padres da Igreja, comentando os seis dias da criação, tais como surgem no *Génesis* – é justamente aquele em que mais se joga a difícil compatibilização entre essas antagónicas mundividências e, sem surpresa, encontra em Agostinho de Hipona um dos seus mais prolíficos protagonistas.

Na verdade, se a afirmação cristã de que o homem é tão finito, contingente e perecível como as restantes coisas seria relativamente pacífica, já a reivindicação de que tudo, enquanto *ens creatum*, teve um início e de que o homem fora particularmente criado *ad imaginem et similitudinem* de uma radical alteridade em que reside a *ratio* (na dupla acepção de *logos* e de *causa*) da sua existência teria por certo condenado o conceito *Creatio* àquele contempto intelectual com que Paulo foi recebido em Atenas.

O facto de no *incipit* bíblico – *In principio fecit Deus caelum et terram* – ficar inequivocamente atestado o início da matéria é a razão primordial para uma hermenêutica obsessiva do *Génesis*, particularmente dos seus três primeiros capítulos, por parte daquela geração patrística. O que nas brevíssimas palavras desse versículo fica patente é o exacto oposto subjacente à mundividência clássica em

que essa geração culturalmente nasceu e cresceu: o poder de um Deus capaz de criar *ex nihilo*<sup>5</sup>; a transitoriedade da matéria e o abismo ontológico entre criador e criaturas. A demonstração de um *principium* absoluto, não já impassível e alheio, mas próximo e implicado no tempo será, particularmente para Agostinho, um dos fundamentais instrumentos de interpretação daqueles versículos.

Em suma, desafiar a tradição clássica significava, para a primeira geração cristã, confrontar a precisa mundividência que a vira nascer intelectualmente: aquele dilema primordial, longe de se esgotar na antiga aporia clássica, exigia agora uma reconciliação de Platão e Aristóteles (para quem a matéria era eterna) com a narrativa bíblica (que asseverava o seu *principium*). Deste modo, a obsessiva atenção que os Padres da Igreja devotaram aos três primeiros capítulos do *Génesis*, longe de surpreendente ou paradoxal, é sobretudo uma fiel testemunha de um esforço intelectual de compatibilizar dois modos distintos de conceber o Ser e da industriosa diligência com que toda a Patrística cinzelou ‘novos’ vocábulos para os representar. Conceptualizando os termos que expressam essa concepção (*Creatio*, nomeadamente) a patrística não rejeitou a tradição filosófica clássica, mas, discutindo-a e assimilando-a, obrigou o homem a pensar a sua existência diante da de Deus.

2. O conceito de *Creatio* (e a narração do *Génesis* que o suporta) ganha, portanto, capital importância na literatura patrística uma vez que, colocando sérios problemas metafísicos, repercute-se em todas as dimensões de uma nova concepção de Homem. No fundo, a literalidade do texto genesíaco e a interpretação daqueles seis dias primordiais que o cristianismo promove exigem novas respostas para a antiquíssima questão filosófica: como pode o primeiro móbil, eterno e imutável, originar a transitoriedade? A partir de Agostinho de Hipona, essa questão hexameral sofre uma inflexão substancial.

Em primeiro lugar porque a interpretação do *Génesis* desenvolvida por este autor se vai solidificando ao longo do tempo, evoluindo de uma exegese primeiramente instrumental para uma atitude dogmática e teologicamente mais consistente: na verdade, a primeira tentativa agostiniana de interpretação dos referidos versículos do *Génesis* (em 388/389, *De Genesi adversus Manichaeos*) surge em resposta ao irredutível materialismo maniqueísta – se tudo quanto existe é *res extensa* sujeita ao tempo, como pode Deus ter criado o mundo/tempo num determinado *principium* e porquê? – e não propriamente em busca de inexplorados caminhos teológicos. Esse é um objectivo que perseguirá mais tarde.

Em segundo lugar, essa inflexão reside na linguagem ou, se preferirmos, no registo: ao contrário dos autores que o precederam na interpretação hexameral, Agostinho nunca optou, em nenhuma das suas cinco interpretações do *Génesis*, pela exposição parenética, preferindo sempre sujeitar a exegese a uma dialéctica e a uma retórica de natureza argumentativa, é certo, mas sempre especulativa. Contrariamente às homilias de Basílio ou de Ambrósio, em que a variabilidade estilística se vai adossando às necessidades de um texto pregado, esta exegese agostiniana jamais se afasta daquele

5 Em sentido estrito, a ideia de criação *ex nihilo* aparece pela primeira vez nos textos bíblicos mais tardios e é posteriormente desenvolvida pela primeira geração patrística. A este propósito, ver May 1978, Alici 2006 e Meesen 2011.

intrincado encadeamento de raciocínios austeros que procuram responder, com a inflexibilidade de uma dedução, à questão primeira:

Et quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operari mutabilia et temporalia<sup>6?</sup>

E como pode ser demonstrado que Deus, sem qualquer mudança em Si, pode realizar coisas mutáveis e sujeitas ao tempo?

Em nenhuma das restantes tentativas Agostinho abandonará jamais este propósito demonstrativo de um Deus enquanto *principium* (*causa, idea, ratio*) absoluto da realidade. E com que vocabulário poderia fazê-lo senão com aquele que a tradição lhe oferecera?

Embora exista um largo consenso quanto ao lastro (neo)platónico do pensamento agostiniano<sup>7</sup>, a real extensão dessa influência no que respeita particularmente aos seus comentários ao *Génesis* está ainda por aferir: Robbins<sup>8</sup> identificou *Timeu* como a influência mais evidente, muito embora, dada a natureza genérica da abordagem por que optou, o seu estudo se tivesse quedado pela verificação dos pressupostos necessários à demonstração de um acordo entre fé e pensamento pagão, ignorando o diferente peso semântico com que Agostinho vai, por exemplo, adaptando o vocabulário platónico às suas diversas aproximações ao *Génesis*. A identificação, nesse mesmo estudo, de alguma inflexão vocabular de sabor mais aristotélico, sobretudo nas obras da maturidade, confirma apenas o quão determinante era para Agostinho o domínio exemplar de pressupostos filosóficos que eram simultaneamente motivo de embaraço e instrumento de instauração de uma verdadeira filosofia cristã. A abundância de vocabulário eminentemente filosófico (v.g. *idea, forma, causa, materia, species, substantia*, etc) nas diversas interpretações que Agostinho devota àqueles versículos revelou-se essencial para que o cristianismo apartasse e unisse “as duas grandes etapas do pensamento ocidental<sup>9</sup>.”

A essa tradição filosófica deve ainda acrescentar-se a própria tradição hermenêutica bíblica que, recuando às antigas escolas rabínicas, reemerge no cristianismo com uma tal vibrante urgência que teria justificado, ao tempo de Agostinho, uma significativa movimentação e tradução de abundantes textos

6 *Gn. litt.* 1.1.2 (CSEL 28/14,7-8 Zycha).

7 De acordo com Saisset, reconhecem-se nas obras de Agostinho claras (embora indiretas) referências a *Fedro, Fédon, A República, Górgias* e *Timeu*. Nourisson acrescenta ainda ecos de *O Banquete*.

8 Cf. Robbins 1912, 3. De entre os múltiplos vestígios conceptuais de *Timeu* nos comentários agostinianos, Robbins elige como mais relevantes os pressupostos de que tudo quanto existe tem uma causa (28A); o mundo tangível é sujeito a mudança e, portanto, tem de ter um criador que o não seja (28B); a divindade é eternamente boa e incapaz do mal (29E-30A), sendo a bondade a razão da criação (29E). O extenso estudo de Christina Hoenig (2018, 227ss.) detalha de maneira mais precisa os traços da referida obra platónica que mais diretamente influenciaram a ideia agostiniana de Criação.

9 Mariás 2004, 116.

dedicados ao tema: é muito provável a circulação de secções, senão mesmo da totalidade, de *De Opificio Mundi* de Filon de Alexandria (15 aC – 45 dC), do livro III de *Ad Autolyicum* de Teófilo de Antioquia (?-185), das *Homiliae in Genesim* de Orígenes (184-253) e do *Hexaemeron* de Basílio de Cesareia (330-379) naquela Milão que acolheu Agostinho em 386 e onde, apesar dos poucos conhecimentos de grego do Hiponense, Ambrósio (340-397) lhe teria disponibilizado muitos destes textos<sup>10</sup>. A influência deste bispo de Milão e do seu *Hexaemeron* sobre o jovem catecúmeno Agostinho, aliás, corrobora a nossa tese quanto ao papel determinante que a narração do *Génesis* exerceu no seu percurso intelectual: foi precisamente na Semana Maior de 387, durante a qual Ambrósio pregou as suas seis homilias hexameraias, que Agostinho recebeu o baptismo. Não deixa de ser curioso assinalar que aquele momento de ruptura intelectual e espiritual do Hiponense tenha sido acompanhado de uma das mais evidentes objecções à eternidade da matéria:

Tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria **principia** constituerent omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea **incorrupta et increata ac sine initio** esse adseverarent deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam uocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent, alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putauit, duo principia ponerent, **materiam et speciem**, et tertium cum his, quod **operatorium** dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset. Quid igitur tam inconueniens quam ut aeternitatem operis cum dei omnipotentis coniungerent aeternitate uel ipsum opus deum esse dicerent, ut caelum et terram et mare diuinis prosequerentur honoribus?<sup>11</sup>

De tantas conjecturas se arrogaram os homens que alguns deles – como Platão e os seus discípulos – determinaram que três são os princípios de tudo quanto existe, a saber, Deus, Ideia e Matéria, e que esses **princípios são incriados, incorruptíveis e sem início**; garantiram ainda que deus fez o mundo a partir da matéria, não por ser criador dela, mas como um artífice que reproduz um modelo, isto é, uma Ideia, que eles chamam ὕλην, e que, diz-se, outorga as causas de geração a todas as coisas. Considera também o mundo incorrupto, incriado, não feito. Outros ainda reivindicaram opiniões como as que Aristóteles julgou dever discutir com os seus discípulos. Estabeleceram dois princípios, **matéria e forma**, e um terceiro a que chamou **causa eficiente**, que considerava bastante para trazer efectivamente à existência o que quer que na sua opinião necessitasse de começar. Que há de mais absurdo do que relacionar a eternidade da

10 Acerca dos textos patrísticos a que Agostinho teria tido acesso em Milão, ver Heidl 2003.

11 Ambrosius, *Exameron* 1.1.1-2 (CSEL 32/1 3,1-17 Schenkl)

obra com a de Deus onipotente ou afirmar que a obra é o próprio Deus para conferir honras divinas ao céu, à terra e ao mar?

Podemos considerar que este exórdio do *Exameron* ambrosiano manifesta exemplarmente uma súpula do conhecimento antigo relativamente a uns *principia* (deus, ideia e matéria, para Platão; matéria, forma e causa eficiente, para Aristóteles), puros e originais (*incompacta et increata ac sine initio*) que determinam um mundo em perpétuo devir e que, permitindo a concepção de um Deus-artesão, jamais admitiria a de um Deus-criador (*non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar*). Independentemente das inúmeras particularidades que separam platonismo do aristotelismo, não há dúvida contudo de que o mundo antigo pressupõe a eternidade da matéria e a sua absoluta independência em relação a Deus – concepções abertamente desafiadas pelo versículo inicial do *Génesis* e cujo repto Ambrósio enfatiza na questão final da citação: o exórdio transcrito concentra o móbil patrístico para toda a interpretação do *Génesis* (a refutação da mundividência clássica com base no vocabulário fornecido por essa mesma mundividência), embora desprovido ainda de qualquer referência ao papel da conceptualização trinitária.

Essa, como foi afirmado acima, será uma tarefa quase exclusiva de Agostinho. Embora a datação precisa da composição de *De Trinitate* seja ainda objecto de disputa, é inegável no entanto o facto de ela ter coincidido, no todo ou em parte, com a redacção de *De Genesi ad Litteram*, fastígio de toda a sua interpretação de *Génesis* 1-3, e em que a reflexão quanto à substância das pessoas da Trindade, já a florada noutras obras, se funde definitivamente com a discussão dos *principia* do mundo.

Essa obra, contudo, não era a primeira em que Agostinho visitava o *incipit* bíblico: tinha-o tentado previamente em *De Genesi adversus Manichaeos* (388/389, logo após o seu baptismo, recorde-se), em *De Genesi ad Litteram Imperfectus Liber* (393), nos três últimos livros de *Confessiones* (397-403) e a ele regressaria ainda nos livros XI a XIV de *De Civitate Dei* (413-426), perfazendo então cinco tentativas hermenêuticas dos mesmos capítulos do *Génesis*. Se as razões para tão obsessiva atenção exegética ficaram já expostas nas secções anteriores, importa agora circunscrever os diversos perímetros semânticos com que Agostinho vai utilizando o vocabulário resgatado à filosofia clássica (*forma e materia*, sobretudo) e, mais importante ainda, determinar a sua relevância para que o autor insinuasse uma conceptualização trinitária na origem do mundo.

3. Parece inegável neste momento que, de acordo com a visão patrística, a filosofia antiga representava, à uma, estímulo e obstáculo a uma atitude de demonstração da fé – nesta questão particular, à demonstração de um Deus criador enquanto *principium*, origem, fundamento e instaurador de princípios de tudo quanto existe. No entanto, como se poderia proceder a essa demonstração, evitando o logro de identificar a eternidade da matéria com a eternidade de Deus ou, pior ainda, confundir maté-

ria e Deus<sup>12</sup> – como questionara Ambrósio? No entender de Agostinho, a resposta a este dilema reside no pressuposto claro de que o conceito de *creatio* implica um Deus anterior à criação da matéria da qual é princípio, seja no sentido temporal seja no sentido hierárquico. A ser assim, a matéria admite apenas um de dois princípios: ou Deus a criou a partir do nada (matéria e forma) ou Ele a retirou de Si (e as coisas são da substância de Deus). No entanto, admitir esta última hipótese significaria admitir que uma parte da substância divina pode tornar-se finita e mutável. E Deus não pode mudar, uma vez que *mudar* significa tornar-se pior ou melhor e Deus ou é perfeito ou não é: esta intuição, minuciosamente dissecada em *De Genesi adversus Manichaeos*, acompanhá-lo-á em todas as outras tentativas exegéticas.

Ao pressuposto enunciado devia acrescentar-se um outro ainda: este Deus incorpóreo e eterno, ele mesmo criador do tempo em que a *creatio* acontece, é de tal modo *principium* de tudo quanto existe que dispensa, ao contrário do demiurgo platónico, quaisquer modelos com base nos quais modela a matéria em particulares formas:

Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est<sup>13</sup>.

E, portanto, é com absoluta segurança que se crê que Deus criou todas as coisas do nada pois se todas as coisas foram criadas a partir desta matéria, a matéria ela própria foi criada do nada absoluto.

O que não deixa de ser eloquente verificar é que, logo na sua primeira tentativa exegética do *Génesis*, Agostinho tenha imediatamente privilegiado enquanto sustentáculo da segunda afirmação do credo niceno (a onipotência criadora de Deus) os pressupostos da terminologia aristotélica – *ista materia* (aquilo de que algo é feito) não pode existir sem forma[ta] (aquilo que faz com que algo seja o que é) – e não a bíblica (*visibilium omnium et invisibilium*), a que ele curiosamente recorre quase sempre em termos instrumentais. Na verdade, apesar de completamente alheios à redacção do texto bíblico, Agostinho eleva os conceitos *materia* e *forma* a categoria hermenêutica essencial para a demonstração de um gesto criador onipotente, instantâneo e simultâneo: de facto, é esta argúcia argumentativa que lhe permite demonstrar que, muito embora nos apareçam como instâncias isoladas no relato gene-siaco – já que narrativamente não pode suceder de outro modo – a *creatio* divina, porque não sujeita ao tempo, é-o da matéria e da forma, ou melhor, da matéria porque da forma<sup>14</sup>.

12 Para mais informações acerca das estratégias dos Padres para negar a eternidade da matéria, ver Moro 2019: 63 e ss.

13 *Gen. adv. Man.* 1.6.10 (PL 34.178)

14 Essa ideia da simultaneidade de criação da matéria e da forma é expressamente apresentada por Agostinho sobretudo em *Confissões* (12.29.40; 13.33.48) e em *Gn. Litt.* (1.15.29; 2.11.24; 2.14.28; 2.15.31; 5.5.13; 7.27.39; 8.20.39)



A razão pela qual alguns autores consideram que a exegese agostiniana preservará até ao fim dos seus dias um profundo traço anti-maniqueu não tem tanto a ver com as particularidades da hermenêutica herética, mas antes com o facto de ter sido o combate ao materialismo radical desta seita que o injunziu a engendrar intuições metafísicas das quais jamais se afastará e que, na verdade, condicionarão toda a teologia posterior. Quando os maniqueus, por exemplo, perguntam se Deus tinha criado o céu e a terra no princípio então o que fazia Ele antes desse *principium*; e, mais ainda, porque é que decidira criar o mundo precisamente naquele princípio e não noutra, esta resposta de um jovem Agostinho permitirá abrir o discurso hexameral a conceitos até aí inexplorados:

His respondemus Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia<sup>15</sup>

Retorquimos que Deus criou o céu e a terra no Princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo pois era Ele o Verbo junto do Pai em quem e por quem todas as coisas foram feitas.

Não deixa de surpreender que este jovem Agostinho – recém-converso e recém-regressado a África – conceba uma intuição teológica e intelectual inesperada no contexto da sua obra até então e absolutamente decisiva para o rumo da literatura hexameral posterior: esta identificação entre a segunda pessoa da Trindade e *Verbum* é nos textos desta época no mínimo rara<sup>16</sup>. De facto, tendo em conta a sua formação plotiniana, Agostinho havia preferido até então os epítetos *Veritas*, *Sapientia*, *Virtus*, *Similitudo* ou *Forma* para a segunda pessoa da Trindade – o Filho. Consciente ou inconscientemente, esta inesperada sinonímia entre Cristo e *Verbum* permite, portanto, uma (re)semantização dos conceitos *Principium* e *Forma* de tudo quanto existe: a *creatio* narrada no *Génesis* acontece no e pelo *Principium* não porque seja um momento, pois não havia tempo, mas porque é uma Pessoa, ou seja, é justamente num pequeno comentário exegético que lhe surge primeiramente esta intuição de que a *creatio* é, portanto, a primeira das epifanias trinitárias.

Enquanto obra de disputa exegética com uma seita que prescindia do cânone veterotestamentário, Agostinho suporta essa sua interpretação em alguns versículos dos Evangelhos ou das cartas paulinas (Rm 11,36 ou Jo 1,3, por exemplo), embora o passo mais frequentemente citado por ele seja Jo 8,25, onde encontramos a esfíngica resposta de Jesus a um grupo de fariseus que lhe perguntara quem Ele era<sup>17</sup>:

15 *Gen. adv. Man* 1.2.3 (PL 34.173)

16 Olivier du Roy assinala que esta é primeira vez que Agostinho identifica a segunda pessoa da Trindade com *Verbum* e com *Principium*, embora o hábito agostiniano de reescrever permanentemente os seus textos em momentos posteriores aos da sua redacção nos aconselhe alguma prudência.

17 Para estabelecer essa relação entre Gn 1,1 e Jo 8,25, Agostinho fundamenta-se (directa ou indirectamente) em Orígenes ou, mais provavelmente, em Ambrósio (cf. Dulaey 2002, 277.)

Principium, qui et loquor vobis<sup>18</sup>.

O Princípio que convosco falo.

Apesar da incorreção gramatical na leitura proposta por Agostinho<sup>19</sup>, é precisamente esta identificação *Principium – Filius – Verbum* que lhe permite ultrapassar a aporia da temporalidade da criação (antes da matéria e do tempo, que também é matéria, há apenas Deus que é eterno) e sobretudo atribuir-lhe um carácter vincadamente trinitário que jamais tivera nos autores que o precederam<sup>20</sup>. Não espanta, portanto, que, regressando à mesma empresa exegética alguns anos depois, Agostinho decida introduzir no exórdio de *De Genesi ad litteram imperfectus liber* uma particularíssima síntese do *Símbolo*, enfatizando a consubstancialidade do Filho e do Espírito com o Pai bem como a distinção entre a Trindade e as criaturas:

Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo<sup>21</sup>.

A doutrina católica exige que afirmemos esta Trindade como um só Deus; que tudo quanto existe, na medida em que é, foi criado e feito por Ele; que toda a criatura intelectual ou corporal – ou, para dizê-lo mais brevemente de acordo com as palavras das Divinas Escrituras, *visível* ou *invisível* – não foi feita a partir da natureza de Deus, mas foi por Ele feita a partir do nada.

18 Jo 8,25. Em *Gen. litt. imp.* 3.6 Agostinho regista *Principium, quod et loquor vobis* e em *Gen. litt.* 1.5.10 *Principium quia et loquor vobis*. Embora, do ponto de vista da sua interpretação, essas oscilações lexicais não façam muita diferença, tal variabilidade justifica-se pelas inúmeras versões da *Vetus* em circulação.

19 *Sou o Princípio que/ pois/ e até convosco falo* – Agostinho vai oscilando nas leituras. Embora o original grego seja matéria de infundável discussão [vide, por exemplo, Brown, R. E. (1966-70). *The Gospel According to John*. Anchor Bible. New York algumas das leituras possíveis] há muito se estabeleceu um consenso acerca da insustentabilidade gramatical da interpretação proposta por Agostinho. Jerónimo, aliás, em *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* 1.1 (PL 23.985-987), denunciou a inadmissibilidade filológica dessa interpretação, embora a admitisse num sentido figurado.

20 A referida identificação estava amplamente difundida ao tempo de Agostinho, embora sem qualquer relação trinitária, em autores como Teófilo de Antioquia (*Ad Autol.* 2.10), Taciano (*Or. Ad Graec.* 5), Clemente de Alexandria (*Strom.* 6.7), Tertuliano (*Adv. Herm.* 19-20), Hilário de Poitiers (*Tr. Ps.* 2.2), Orígenes (*Hom. Gen.* 1.1), Victorino (*Ad Cand.* 27), Ambrósio (*Hexam.* 1.2.5; 4.15; 829), Calcídio (*In Tim.* 276). Para mais referências bibliográficas, ver Dulaey 2004: 508-509

21 *Gen. litt. imp.* 1.2 (CSEL 28 459.18 – 460.2)

Assim, é possível encontrar logo em *De Genesi adversus Manichaeos* bem como em *De Genesi ad litteram imperfectus liber* os fundamentos hermenêuticos do problema da Criação, que ele jamais abandonará, verificando-se também que os instrumentos apresentados são precisamente os mesmos que usa no aprofundamento da sua interpretação trinitária: se tudo quanto existe se relaciona com a razão (*verbum, sapientia*) da sua existência, a forma do homem, criado *ad imaginem et similitudinem* da semelhança primeira e perfeita, é a natureza verbal da Trindade, o *principium* da sua substância. Esta intuição agostiniana de que Deus é uma Palavra una, indivisa, eterna, partilhada na *Creatio* e na *Incar-natio* por intermédio do seu *Verbum*, constitui simultaneamente um fundamento para a sua interpretação hexameral (Deus *cria* pela palavra) bem como para a sua teologia trinitária (Deus *é* uma palavra):

Quod autem Filius loquitur, Pater loquitur, quia Patre loquente dicitur Verbum, quod Filius est<sup>22</sup>.

Ora, aquilo que diz o Filho, di-lo o Pai, uma vez que, falando o Pai, diz o Verbo, que é o Filho.

Parece, portanto, evidente que, a partir de um determinado momento, a empresa exegética do *Génesis* deixou de depender, para Agostinho, de uma imediata oposição a marcionitas, valentinianos ou maniqueus, para assumir contornos de verdadeira antropologia. Com efeito, insistindo na progressiva demonstração de que interpretar a Palavra significa, mais do que uma operação filológica, aceder ao *principium* das criaturas, Agostinho trilha um caminho muito pessoal no interior da tradição hexameral: é justamente porque ele privilegia a dimensão *verbal* (na dupla acepção de logos e pessoa) do relato da Criação – aquele discurso por intermédio do qual se garante que as coisas, porque foram ditas, ocupam o seu lugar no universo – que importará aferir a relevância das noções aristotélicas de *movimento* e *mudança*: se o fogo procura um repouso centrífugo, qual a natureza da força que provoca o movimento dos seres (particularmente a alma) ao encontro dos seus próprios lugares? A resposta encontra-a ele no livro da Sabedoria:

Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti<sup>23</sup>.

Tudo dispuseste com medida, quantidade e peso.

22 *Gen. litt.* 1.6.11 (CSEL 28 9.12–13)

23 Sab. 11,21 (na Vulgata e na Vetus; 11,20 na LXX). A tríade *Mensura-Numerus-Pondus* deste versículo, registada em inúmeros passos da obra de Agostinho, é claramente interpretada como reflexo de *Pater-Filius-Spiritus* a partir de *Gn. adv. Man.* Ver Beierwaltes 1969: 51-61

A estrutura trinitária deste versículo, amplamente repetido nos seus tratados hexameraias<sup>24</sup>, entende-a Agostinho com um reflexo do Deus Trindade, *movimento* primordial da criação que, por esse peso irreprimível que é o Amor, vela sobre a permanência das coisas. Muito eloquentemente, aliás, ele decliná-la-á posteriormente noutras tríades – *esse, species, ordo; causa, species, manentia* – elevando a muito aristotélica *species* a equivalente semântico da segunda pessoa da Trindade (*Filius / Verbum / Principium*) que, por sua vez, ele considerara já noutros contextos sinónimo de *forma*. Veja-se, por exemplo, este comentário ao exórdio do Evangelho de João (Jo 1,1-3), pregado não muito depois da redacção destes tratados hexameraias:

[Verbum Dei] Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint<sup>25</sup>.

É uma certa forma, uma forma não formada, embora forma de todas as formas: imutável, sem erro, sem defeito, sem tempo, sem lugar, transcendendo tudo, existindo para todas as coisas ora como fundamento em que podem permanecer ora como fastígio sob o qual permanecem.

No entender de Agostinho, se se chama Verbo àquilo que o Pai diz, e se o relato genesíaco nos oferece um Deus que fala (*Fiat lux; Fiat firmamentum...*), então o grande desafio interpretativo do livro do *Génesis* é o da própria *forma* dos seres criados – uma forma verbal, racional, relacional e trinitária que os chama à existência no e pelo *Verbum/Principium*. As coisas, em última análise, chegam à existência porque Deus, chamando-as, as diz:

[...] ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur [...] et formarentur [...]<sup>26</sup>.

[...] e assim, informes, permaneceriam suspensas no teu verbo se não voltassem a ser chamadas pelo mesmo verbo [...] e fossem formadas [...].

É precisamente sobre a *forma* aristotélica – a natureza de uma substância, isto é, aquilo que determina as actividades específicas e próprias dessa substância – que Agostinho constrói uma concepção relacional de criação trinitária e do particularíssimo papel do homem no seio dessa mesma criação:

24 cf. *Gen. adv. Man.* 1.16.26 ou *Gen. litt.* 2.1.2; 4.3.7; 4.4.8; 4.5.11; 9.15.27, por exemplo, algumas das ocorrências mais pertinentes.

25 *Sermo de verbis Evangelii Joannis* (PL 38 117.3.662)

26 *Conf.* 13.2.2 (CSEL 33. 346.6-8)

enquanto *ens creatum*, o Homem encontra-se irremediavelmente separado das restantes criaturas pois cada coisa criada foi-o de acordo com a sua espécie (*juxta genus suum* ou *secundum speciem suam*, nas expressões da *Vetus*) em conformidade consigo, estável, permanente, assemelhando-se unicamente a si mesma e residindo nessa conformidade a sua essência, a sua *forma*.

Não assim o homem: enquanto criatura derradeira, o homem não tem *genus* ou *species* que lhe sejam próprios e, portanto, é um ser inacabado, facto a que não será alheia a súbita coincidência semântica entre *species* e *forma* emergir justamente nos comentários hexameraias de Agostinho<sup>27</sup>. A *forma* do homem – a alma – advém-lhe da atenção e da resposta àquela palavra que Deus misteriosa e eternamente diz a Si mesmo desde o princípio dos tempos – aquele *Verbum* que é também o seu *Principium*. Na sua indefinição, o Homem é por excelência interrogação ([...] mihi quaestio factus sum [...])<sup>28</sup>, um encontro consigo, com outros e com um outro que o transcende: a forma do homem é, por excelência, a do diálogo.

A sujeição humana ao devir, ao pensamento, às palavras, longe de uma certa dimensão trágica que adquiriu junto de alguns autores da Antiguidade, é para Agostinho sinal de uma tensão do homem para a plenitude da sua *forma*, que não se pode realizar senão verbal e dialecticamente:

Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit<sup>29</sup>.

O Princípio de uma criatura intelectual é de facto a eterna Sabedoria, Princípio este que, permanecendo imutável em Si, de modo algum cessa de falar pelo sopro oculto do chamamento à criatura de que é o Princípio, a fim de que se converta Àquele de quem recebe o ser, sem o que jamais poderia receber forma e perfeição.

As palavras não são, para Agostinho, meros instrumentos referenciais: elas são, no devir, reflexo de uma palavra coeterna e consubstancial ao *principium* do mundo e das formas que permitem o diálogo de uma alma com o seu *principium*.

27 Cf. por exemplo, *Gen. litt. imp.* 3.10 ou 8.30

28 *Conf.* 10.33.50 (CSEL 33. 264.18)

29 *Gen. litt.* (CSEL 28/1.5.10 Zycha)

**Agradecimentos**

Agradeço a dedicada atenção dos revisores cujas sugestões em muito enobreceram este trabalho. Agradeço igualmente o zelo generoso com que as Professoras Ana Lóio e Cristina Pimentel acompanharam o desenvolvimento do trabalho que esteve na origem deste artigo.

**Bibliografia**

- Alici, L. “Initium omnis operis verbum. On the semantics of opus/operari in Augustine”, *Quaestio* 6, 2006, 15-35.
- Ambrosius Mediolanensis, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 32/1, editum consilio et impensis Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1896.
- Augustinus Hipponensis *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 34. Paris, 1865.
- Augustinus Hipponensis *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 38. Paris, 1865.
- Augustinus Hipponensis *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 28/1, editum consilio et impensis Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1896.
- Augustinus Hipponensis *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 33/1, editum consilio et impensis Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1896.
- Beierwaltes, W. “Augustins Interpretation von Sapientia 11,21”, *Revue des Études Augustiniennes* 15, 1969, 51-61.
- Brachtendorf, J. “Augustine’s *De Genesi ad Litteram*”, in Dupont, A. – Yates, J. (eds.), *Handbook of Biblical Reception in North Africa II*. Berlin – Boston, 2021, 125-134.
- Brown, R. E. *The Gospel According to John*. New York, 1966.
- du Roy, O. *L’Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris, 1966.
- Dulaey, M. “L’apprentissage de l’exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386-389”, *Revue des Études Augustiniennes* 48, 2002, 267-295.
- Heidl, G. *The Influence of Origen on the young Augustine*. Gorgias Press – Notre Dame UP. Piscataway – Louaize 2003.
- Hieronymus Stridonensis. *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 23. Paris, 1883.
- Hoenig, C., *Plato’s Timaeus and the Latin Tradition*. Cambridge, 2018.
- Mariás, J. *História da Filosofia*. São Paulo, 2004.
- May, G. *Schöpfung aus dem Nichts*. Berlin – Boston, 1978.
- Meesen, Y. “De l’usage du double concept aristotélicien matière-forme dans la pensée augustiniennne de la *Creatio*”, in Vannier, M.-A. (ed.), *La Création chez les Pères*. Bern, 2011, 133-145.
- Moro, E. “Patristic reflections on formless matter. A chapter in the encounter between Platonism and Christian thought in Late Antiquity”, in Pavlos, P. G. – Janby, L. F. – Emilsson, E. K. – Tollefsen, T. T. (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. London, 2019, 63-77.
- Moro, E. *Il concetto di materia in Agostino*. Roma, 2017.

Robbins, F. E. *The Hexaemeral Literature*. Chicago, 1912.

Saisset, E. *Essay on Religious Philosophy*. London, 2018.

Vannier, M.-A. *Creatio, Conversio, Formatio chez Saint Augustin*. Friburg-Suisse, 1991.