

O tema do “deus sem ciúme”: da *aphthonia* grega à *non invidentia* agostiniana*

Isabelle Koch**

Resumo: Sabemos que a noção de criação não tem lugar nas antigas cosmologias, a não ser nos discursos míticos, como o *Timeu* de Platão. A despeito dessa ausência, os Padres da Igreja não hesitaram em procurar, nas cosmogêneses das filosofias gregas, conceitos adequados a ajudá-los a comentar o Gênesis e a lidar com a criação do mundo e dos seres que o habitam. A partir daí, ocorreu a retomada, às vezes surpreendente, de certos conceitos, cujo sentido foi então profundamente modificado, sob a aparente continuidade de vocábulos gregos para vocábulos latinos. Eu gostaria de ilustrar esta tradução capciosa num caso preciso: o uso, por Agostinho, de um tema tradicional grego, que ele encontrou nas *Enéadas* de Plotino, isto é, a “ausência de ciúme” peculiar aos deuses. Este artigo trata portanto de analisar a passagem – e as transformações que nela têm lugar – da *aphthonia* que Plotino atribui ao princípio supremo dos seres à *non invidentia* peculiar ao Deus de Agostinho.

Palavras-chave: Plotino – Agostinho – cosmogênese – criação – *aphthonia* – *non invidentia*

A noção de criação, como sabemos, não tem lugar nas cosmologias antigas, senão no interior de um discurso mítico. O demiurgo platônico do *Timeu*, por exemplo, é somente um artifício retórico, no interior de um “mito

* Conferência pronunciada no Departamento de Filosofia da USP, em novembro de 1999, por ocasião de missão de trabalho nos termos do Acordo USP-Cofecub. Tradução de Moacyr Novaes.

** Professora no Departamento de Filosofia da Universidade da Provence, França.

verossímil”, destinado a explicitar a complexidade ordenada do *cosmo*. Essas cosmogêneses antigas não têm, pois, grande coisa a ver com a idéia de criação do mundo e dos seres que o povoam. Entretanto, foi nelas que os Padres da Igreja, ao comentar esse tema bíblico no Gênesis, procuraram certas ferramentas de leitura. Isso deu ocasião a recuperações, às vezes surpreendentes, de um certo número de conceitos gregos, cujo sentido foi então profundamente modificado, sob a aparente continuidade entre vocábulos gregos e latinos.

É esse gênero de tradução-traição o que eu gostaria de ilustrar aqui, sobre um caso bem preciso: a utilização por Agostinho do tema platônico da “ausência de ciúme” nos deuses. Para exprimir a dependência do conjunto do mundo criado com respeito ao seu criador, Agostinho retoma a noção de *aphthonia*. Em linhas gerais, Deus cria diversos bens, mais ou menos perfeitos, porque ele é o bem e o poder supremos: também sua *bonitas* e sua *potentia* não podem senão se expandir, formando e fazendo subsistir criaturas boas. Todavia, é claro que essa noção, traduzida em latim pelo termo *non invidentia*, não tem o mesmo sentido, aqui e lá, e não implica a mesma relação entre os seres engendrados e seu princípio.

O tema do “deus sem ciúme” na tradição platônica

O tema do Deus sem ciúme⁽¹⁾ – que se tornou freqüente entre os neoplatônicos tardios e já fora utilizado por Orígenes, Ambrósio, Atanásio ou João Crisóstomo – tem sua fonte em dois textos de Platão, um no *Timeu* sobre o Demiurgo (29e), o outro no *Fedro* sobre o coro dos deuses (247a). Todavia, foi mais provavelmente pela tradução latina das *Enéadas* que Agostinho dele teve conhecimento⁽²⁾. A utilização que Agostinho faz desse tema pode resumir-se da seguinte maneira: a criação do mundo, e dos seres espirituais e corporais que o povoam, não está fundada sobre uma indigência de Deus, e não acarreta nele nenhuma dependência com respeito aos bens que traz desse modo à existência. Dito de outra maneira, deus não tem nenhuma

necessidade de sua criação e não a dá a si mesmo, como que para suprir uma deficiência em seu ser ou em sua beatitude. Nada seria, pois, mais falso do que imaginar “que na origem das obras de Deus está um amor que nasce da necessidade de indigência, quando esse amor nasce antes da superabundância de sua benevolência”⁽³⁾. Se Deus criou coisas muito boas, é porque, ao mesmo tempo, tinha poder para isso e porque não quis guardar para si essa onipotência, como que por ciúme (*invidentia*)⁽⁴⁾.

Essa análise é manifestamente emprestada de Plotino: a aliança, na origem de todo ser, da onipotência com a ausência de inveja encontra-se nitidamente exposta por uma passagem do tratado *Como os seres que vêm depois do Primeiro derivam do Primeiro: do Uno*. Ao refletir sobre a emanação hierarquizada dos seres a partir de uma fonte única, Plotino formula um argumento bastante similar àquele que está provavelmente inspirado nele, do comentário agostiniano do Gênesis:

“Todas as coisas imitam o Princípio, tanto quanto possível, em eternidade e em bondade. Como, então, aquele que é muito perfeito e que é o Bem primeiro permaneceria limitado em si mesmo, como se fosse ciumento de seu próprio poder ou como se não tivesse nenhum poder, ele que é o poder de todas as coisas? Como nesse caso poderia ainda ser princípio?”⁽⁵⁾.

Plotino parte de uma constatação: todos os seres, uma vez que existem e desenvolvem no tempo uma forma de vida, têm uma bondade e uma permanência, imperfeitas certamente, mas já muito grandes para seres engendrados. Na origem de tais seres, portanto, não se pode encontrar senão um princípio produtor que tem a onipotência (poder de produzir a totalidade dos entes: *hè pantôn dunamis*) e a bondade suprema e primeira. Esta *dunamis* é então definida como generosidade radical, ausência de ciúme em virtude da qual o Princípio não guarda seu poder em si mesmo, como se fosse avaro de seus tesouros, mas a comunica fora de si e a difunde ao produzir a totalidade do real, tanto inteligível como corporal. O Princípio sem ciúme de Plotino encontra-se assim na origem do *bonum diffusivum sui*, que será

retomado pela patrística, e sobretudo pela teologia medieval. Quanto ao argumento do Tratado V, 4 [7], ele serviu, sem dúvida, como moldura à exegese agostiniana do Deus que cria por sua onipotência despojada de *invidentia*, e *per abundantiam beneficentiae*.

Entretanto, a despeito dessa aparente fidelidade à análise plotiniana, tanto nos termos, como na argumentação *a fortiori*, Agostinho transforma radicalmente o estatuto dos seres criados com respeito a essa generosidade primeira e total. Com vistas a estimar a importância dessa transformação, e os compromissos diferentes que, ainda que irmãs, essas noções de *aphthonia* e *non invidentia* assumem, começarei analisando a noção de dom, tal como Plotino a utiliza para explicar o engendramento de seres a partir de um Princípio primeiro.

A concepção plotiniana de dom principial

Em Plotino, o dom primitivo é certamente, como será também em Agostinho, um dom total, no sentido em que ele dá ser àquilo que vem depois dele, ao derivar dele: a *aphthonia* nomeia a generosidade onipotente do Princípio, e o Uno se mostra desse modo como “aquele que deu a essência e tudo o mais que pertence à mesma linhagem”⁽⁶⁾. É ele que está na origem da constituição do Intelecto (*noûs*) como mundo inteligível, mundo que desenvolve o ser, a vida, a inteligência, a bondade, em sua forma mais perfeita. A tal ponto, que Plotino pode dizer, acerca do intelecto, que ele é “um dos dons divinos, ou melhor, a totalidade dos dons divinos”⁽⁷⁾.

Todavia, esses dons divinos não concedem a essência, o pensamento, a vida, a beleza, assim como tantas outras determinações já constituídas, que o Princípio deteria e das quais ele cederia parte a seus produtos. É preciso lembrar aqui que, para Plotino, o Princípio primeiro está “para além da essência”, *épékeina tês ousias*. Glosando incessantemente esta fórmula do Livro VI da *República*, Plotino deduz que ele está também para além de todas as determinações da essência: ele não as contém, pois, e não as pode dar

como propriedades já constituídas. É por isso que, para além de toda determinação, o Princípio não dá *uma coisa*: “O dom inteligível não é um presente que se transporte”⁽⁸⁾, como se pudesse passar de mão em mão, formado pelo Princípio e depois distribuído a quem vem depois dele. O que o poder do Bem dá é apenas um poder derivado: a seu primogênito, o Princípio dá o poder de *se autoconstituir* como ser, inteligência determinada, mundo de formas noéticas. Por isso, depois de haver estabelecido *a fortiori* que seres belos e bons, que imitam o máximo possível seu princípio, não poderiam provir de um gerador impotente ou ciumento, Plotino conclui não com a constatação da grande bondade das criaturas produzidas por um tal princípio, como fará Agostinho⁽⁹⁾, mas sim com a generosidade da qual, por sua vez, esses seres derivados dão testemunho:

“É preciso então que alguma coisa também venha dele [isto é, do Bem primeiro], se é verdade que alguma outra coisa deve nascer porque os seres obtêm do princípio o poder de fazer existir outros seres; pois, necessariamente, é dele que obtêm esse poder”⁽¹⁰⁾.

Lá onde a generosidade principiadora não dá uma existência determinada, já formada, mas oferece o poder de se autoconstituir, a idéia de um dom radical do ser, e de tudo o que o determina, eleva a fecundidade ao lugar de traço próprio de toda ontologia: ser, desde o Primeiro princípio até as realidade corporais, é imitar a generosidade primeira do princípio e portanto exercer um poder ativo. O dom é sempre e por toda parte ligado ao ser, segundo uma perfeita reversibilidade:

“De modo geral, é absurdo contar alguma coisa entre os seres, se ela não tem ao mesmo tempo um poder qualquer.”⁽¹¹⁾.

Conseqüentemente, nenhum poder existe senão ao se exercer e ao se comunicar, segundo uma exigência que constitui um verdadeiro axioma da ontologia plotiniana:

“Cada um, necessariamente, dá do seu a um outro ser, sem o que o Bem não será o Bem, o Intelecto não será o Intelecto, a alma enfim não será o que ela é”⁽¹²⁾.

Certamente, “o que não é primeiro carece daquele que é anterior a ele, e o que não é simples carece dos elementos simples que estão nele, a fim de que se constitua a partir deles”⁽¹³⁾, mas esta carência concerne a uma outra relação que a de sujeição ou de dívida, uma vez que envolve a participação ativa de cada ser derivado em sua própria constituição.

Nada disso em Agostinho. A reflexão agostiniana sobre a criação é marcada pela desapareição, ou ao menos pela extenuação, de uma participação da criatura em sua própria criação. Deus não dá o ser no sentido em que ele concederia, a cada ser, o poder de se determinar e de se formar, tendendo para ele, mas sim no sentido em que tudo o que, na criatura, é um bem, não pode lhe advir senão de Deus, que lhe fez este dom gratuitamente, por sua bondade sem *invidentia* e por sua onipotência. Assim, não apenas a posse de uma forma e de uma estabilidade no ser, mas já o fato de ser formável, dotado de uma *capacitas formae*, pertence à criatura, espiritual e corporal, a título de dons divinos:

“A simples aptidão para a forma é pois um certo bem, e conseqüentemente o autor de todos os bens, que deu a forma, deu também a possibilidade de ser formado. Assim, tudo o que é, na medida em que é, e tudo o que não é ainda, na medida em que pode ser, o deve a Deus. Dito de outro modo: todo ser formado, enquanto formado, e tudo o que não é ainda formado, enquanto capaz de ser formado, dependem de Deus. Mas nenhum ser realiza integralmente sua natureza sem a integridade de todos os seus caracteres específicos. Ora, toda integridade vem daquele de onde provém igualmente todo bem. Portanto, provindo todo bem de Deus, toda integridade provém de Deus”⁽¹⁴⁾.

O dom divino precede o ser, o envolve e o conduz desde seu esboço (não-ser *formabile*) à sua realização plena (*integritas*). Desde a matéria ainda informe, mas receptiva com respeito a uma determinação específica, até a fixação da criatura em um gênero de ser onde encontra ordem e beatitude, a existência criada depende totalmente de um dom triplo que ela não pode, e não deve, senão receber. Por conseguinte, a absoluta gratuidade desse dom, ao mesmo tempo em que funda toda existência criada, constitui essa existência como dívida, *debitum*: ser criado é ser devedor de todo seu ser àquele que o deu integralmente, em todas as etapas de sua constituição. A passividade da criatura articula-se à generosidade do Princípio, por meio dessa noção de *debitum*.

Aqui se torna patente a distância para a interpretação plotiniana do dom sem ciúme realizado pelo Princípio dos seres: se as *Enéadas* afirmam constantemente que um ser não poderia subsistir sem seu princípio, Plotino não converte jamais essa exigência em uma relação econômica, na qual o engendrado contrairia uma dívida para com seu princípio. A dependência do engendrado com respeito ao seu princípio é sempre pensada, nas *Enéadas*, de maneira unilateral: é uma relação sempre analisada *unicamente a partir do engendrado*. Ser engendrado é sim depender de um princípio, mas Plotino jamais completa essa proposição com um corolário do tipo: engendrar é dominar um ser derivado e menos perfeito, é ter uma relação de soberania com respeito ao seu produto. Todo princípio, segundo Plotino, embora engendre alguma coisa depois de si, permanece fundamentalmente *indiferente ao que vem dele*. Essa indiferença é parte integrante da definição de dom e de fecundidade ontológica: “O ser que doa não sabe que doa, mas doa tão-somente”⁽¹⁵⁾, por seu ser mesmo e não por vontade, em virtude de uma estranha generosidade sem solicitude, ignorante do destinatário de seus dons, assim como dos próprios dons. Nessa concepção de *dosis*, a recepção de tais dons e sua constituição em uma forma viva não pertencem senão a uma atividade própria ao engendrado, e de modo algum o aprisionam em uma relação devedora com o doador cego.

Em Agostinho, pelo contrário, a noção de dívida intervém desde a reflexão sobre a constituição da criatura: antes de ser pensada como uma herança do pecado e uma marca de dessemelhança, a dívida nomeia, de modo originário, a relação das criaturas com seu princípio.

As duas figuras do dom gratuito: teoria do poder e teoria da troca

Se Agostinho retoma o tema da generosidade sem ciúme a propósito da criação dos seres, é essencialmente para combater a idéia segundo a qual Deus dependeria, para atingir a plenitude de sua felicidade, daquilo que criou. A *non invidentia* é mobilizada para eliminar a hipótese de uma indigência, de uma falta (*indigentia*) em Deus, assinalando que nenhum bem faria falta a Deus, e nenhuma falta alteraria o bem que ele é por si mesmo, se as criaturas que trouxe à existência não existissem, ou se só as houvesse esboçado sem determiná-las por seu Verbo:

“O que te faltaria, pois, para o bem que tu és tu mesmo para ti, se essas criaturas ou não existissem ou permanecessem informes? Tu não as fizeste por indigência, mas pela plenitude de tua bondade, re-
tendo-as e convertendo-as numa forma, e não como se tua alegria esperasse delas sua plenitude”⁽¹⁶⁾.

O não-ciúme tem como função nem tanto nomear a onipotência de Deus – a qual a simples existência das criaturas, na sua variedade e beleza, bem como em sua mutabilidade, basta já para atestar com eloquência aos olhos de quem as sabe olhar e interrogar⁽¹⁷⁾ –, mas garantir sua independência com respeito à sua própria obra. Ali onde a *aphthonia* plotiniana celebra uma fecundidade sem limites, que não poderia permanecer sem efeito, a *non invidentia* libera o Criador, por antecipação, de toda dependência com respeito a suas produções.

Não seria preciso concluir daí que esse tema da independência e da não-indigência do Princípio esteja ausente da meditação plotiniana sobre aquele que é “poder de todas as coisas”, *dunamis pantôn*. Ao contrário, numerosas análises são consagradas a esse tema. A *aphthonia* porém não serve para atestar uma tal independência: a transcendência do Princípio, recolhido “para além da essência”, basta para garanti-la. A *aphthonia* é, ao contrário, destinada antes a fazer compreender que, malgrado seu *épêkeina*, radicalmente independente de tudo o que não é ele e lhe segue, o Primeiro é não obstante princípio fundador, *archè*, fonte da processão dos seres. A generosidade do dom do ser, nas *Enéadas*, pertence a uma idéia de poder produtivo, em que é como a mola de seu dinamismo transbordante, e não concerne de modo algum a uma interrogação sobre aquele laço, entre o princípio e seus efeitos, que o fato mesmo de que ele os produz poderia atar. Ele está no campo da efusão e da despesa sem retorno, e não no campo da economia que se trama no seio de uma paternidade, em que se poderia esgueirar a ameaça de uma reciprocidade, o risco de ver o princípio aprisionado numa relação de espera ou de demanda com respeito àquilo que ele faz com que seja. Neste sentido, a *aphthonia* plotiniana delinea uma forma possível do puro dom, absolutamente subtraído a toda forma de troca, pois nada se espera, nem mesmo nada se sabe, do que vem a ser do dom enquanto é dado: ora, “*no limite, o dom como dom deveria não aparecer como dom: nem ao donatário, nem ao doador*. Ele só pode ser dom como dom ao não estar presente como dom. Nem para ‘um’, nem para o ‘outro’” (Derrida I, p. 26-7). Uma tal invisibilidade do dom só é possível, finalmente, e de modo paradoxal, se o dom é tomado fundamentalmente como uma *categoria de poder produtor, e não de troca*.

Em contrapartida, no modo pelo qual Agostinho recorre à noção de *non invidentia*, é claro que a generosidade divina está ligada à questão não do poder, mas, ao contrário, da relação de dependência ou independência, de indigência ou plenitude. Entretanto, o dom sobre o qual repousa a criação é, sem dúvida, como no caso do Princípio plotiniano, um dom total, que não dá simplesmente alguma coisa a sujeitos já existentes, mas que lhes dá ser. Ele não ocorre num quadro prévio, com pólos (doador/donatário) já consti-

tuídos, em que o dom, indo de um para o outro, não poderia senão deixar um traço e uma memória de sua outorga, assim invertendo, para além de sua recepção, o doador em donatário, recurvando a linha aberta da efusão generosa sobre o círculo do contradom. Todavia, ao se exercer, o dom radical tal como Agostinho o interpreta *constitui esse quadro bipolar* no ato mesmo pelo qual põe as criaturas no ser: criar, para Deus, é ao mesmo tempo fazer surgir a criatura na existência *e a constituir como sua donatária*. É exatamente por isso, aliás, que se torna então necessário precisar que um tal dom não obriga de modo algum o doador, e que ele não foi feito por indigência, mas por um Deus perfeito em si mesmo e, além disso, generoso. Uma precisão desse gênero, supérflua para o dom plotiniano, cuja unilateralidade absoluta ignora toda relação que poderia distribuir a ontologia segundo os papéis de doador e donatário, vem a ser indispensável ali onde criar um ser pelo dom (e não por cálculo ou interesse) é criar *para si um donatário*, é constituir a criatura *como aquilo que recebeu* (o ser, a forma, a estabilidade). Em suma, a utilização que Agostinho faz do tema da ausência de ciúme em Deus manifesta que o dom, para ele, é pensado desde sempre no horizonte da troca.

O mérito ou a falsa moeda

Que a criação, como dom total, obedeça no pensamento agostiniano a uma tal concepção econômica e circular do dom, é o que mostra fortemente sua exegese da gratuidade da criação. Em Deus, essa gratuidade significa, já o assinalamos, que Deus não criou por carência; neste sentido sim ela é sinônimo de sua generosidade, de sua ausência de *invidentia*. Mas qual é sua significação ou sua repercussão, em se tratando da criatura? Porque é criada integralmente, a criatura é constituída não apenas como donatária dos dons divinos, mas sobretudo como donatária que *não merece* o dom que lhe é feito. Assim, na exegese do Gênesis que Agostinho realiza nas *Confissões*, a referência à gratuidade da criação divina, feita somente *ex plenitudine boni-*

tatis⁽¹⁸⁾, traduz-se imediatamente no caráter imerecido dos dons de Deus, que é o correlato na criatura de sua gratuidade em Deus:

“Que mérito, com efeito, tiveram diante de ti *o céu e a terra*, que fizeste *no princípio*? Que digam qual mérito tiveram diante de ti a criatura espiritual e a criatura corporal: *tu os fizeste na tua sabedoria* [...]. Que mereceram diante de ti para ser ainda que apenas informes, eles que não teriam sido nem mesmo isso, senão por ti? O que mereceu diante de ti a matéria corporal, para ser mesmo que apenas *invisível e não organizada*, pois não teria sido nem mesmo isso, se tu não a tivesses feito? E é precisamente porque não era, que ela não poderia diante de ti merecer ser. E o que mereceu diante de ti o esboço de criatura espiritual, para ser ainda que apenas um fluvar brumoso, semelhante ao abismo, dessemelhante de ti, se por este mesmo Verbo não fosse voltada para o mesmo Verbo que a fez, e iluminada por ele não se tornasse luz, conformada, ainda que de modo desigual, conformada, ainda que desigualmente, conformada entretanto à forma igual a ti?”⁽¹⁹⁾.

Que a criatura seja indigna de seu criador, nada sendo antes que ele a crie e não tendo pois nenhum bem próprio do qual pudesse se valer, eis aí um tema deveras banal em um autor cristão. O que importa aqui é, pois, menos sublinhar este tema tradicional, do que fazer aparecer qual idéia de dom ele pressupõe. Que o nada originário da criatura seja desde logo identificado à sua impotência para responder, mediante algum mérito, ao dom divino, eis o que não é possível senão porque o dom *já* é pensado como troca, exigência de reciprocidade, em que quem não pode responder ao dom com um contradom encontra-se a partir de então endividado para com seu doador. Não ter mérito algum diante de Deus, proclamar sua indignidade absoluta, não é se comprazer em seu nada; é antes de tudo reconhecer-se constituído por um dom ao qual é impossível responder, e com o qual não seria possível estar quite. O dom do ser, do qual Deus está totalmente desembaraçado, pois o faz gratuitamente, e sem nada esperar da criatura, repercute

como a dívida absoluta das criaturas para com seu Criador. Bem entendido, no horizonte dessa noção de dívida perfilam-se a questão e a necessidade da graça, sem a qual nenhum homem poderia receber a salvação – mas é importante sublinhar que o *debitum*, para surgir, não espera as discussões sobre a relação entre graça e mérito, graça e liberdade, que virá a ser um problema central na controversia antipelagiana. A importância da dívida nada deve a um endurecimento do pensamento agostiniano sob a pressão da polêmica. Não poderíamos reduzi-la a uma arma que o bispo de Hipona brande contra Pelágio: desde uma obra como o *De libero arbitrio*, ainda completamente impregnada de filosofia e aspirando a proceder somente por uma argumentação racional, a dívida aparece como um quase sinônimo de ser criado. Além disso, ao passo que em face de Pelágio a dívida será pensada essencialmente em referência ao pecado original, na realidade sua significação é elaborada antes da questão do pecado – tanto no desenvolvimento cronológico da reflexão agostiniana, como na própria lógica que articula estas duas noções. A dívida precede o pecado, ela não se limita a decorrer dele, e é porque envolve toda a relação da criatura com seu criador, tanto na sua criação, quanto na sua queda. Temos o hábito de considerar que é sobretudo após a Queda que a existência humana articula-se com Deus, a quem ela deu as costas, segundo uma relação de dívida (herança do pecado, aumentada e renovada quotidianamente pelas faltas de nossa vida terrestre⁽²⁰⁾) e de resgate (justificação pelo sangue inocente do Cristo, verdadeira caução econômica para os endividados que somos a partir de então). De fato, essa dívida do pecado é precedida pela dívida da criatura, e suas condições de possibilidade são definidas pelo tipo de dom que assegura a criação do homem. Mesmo sem a ruptura introduzida pela Queda, e fora da história inaugurada por este acontecimento, seria preciso dar um lugar central à noção de *debitum*, para pensar nossa relação com o Criador.

O Livro III do *De libero arbitrio* propõe, a esse respeito, algumas páginas muito importantes para pensar a dívida antes dos laços atados pelo pecado, na medida em que essa dívida é aplicada a todas as criaturas do universo, e não apenas ao homem, incluindo pois as criaturas que, desprovidas de vontade livre, não podem pecar. A dívida é analisada ali, pois, como uma

estrutura da criatura. É mesmo a partir de uma análise jurídica do dom e do crédito, que a questão da criação, e das relações que instituí entre as criaturas e Deus, é abordada a seguir.

O ponto de partida dessa análise consiste em impor, para todo dom, enquanto remete não apenas a um ato de doação, mas também a uma recepção, a exigência de uma restituição:

“Ninguém deve o que não recebeu; e quem quer que seja devedor, de quem o é, se não daquele do qual recebeu o que deve? [...] É por isso que todos os seres temporais, o quanto receberam, no mesmo tanto agem e também no mesmo tanto restituem àquele a que devem o ser, na medida em que são”⁽²¹⁾.

Trata-se pois de pensar toda doação como crédito, e toda recepção como dívida que reclama sua restituição (*redditio*). Este modelo é, em seguida, aplicado às criaturas. Recebendo de Deus a existência, elas são devedoras dele, ao passo que Deus, dando tudo sem nada receber, pois, como ser perfeito e bem supremo, não tem carência de nada, permanece desembaraçado de toda dívida: “Deus não deve nada a ninguém, porque dá tudo gratuitamente”⁽²²⁾. Inversamente, exatamente porque dá a quem ele nada deve, na medida em que a criatura não preexiste a esse dom e que a um não-ser nada pode ser devido, Deus dá o ser mediante um dom verdadeiro e gratuito, concedido por favor e não a título de retribuição de mérito qualquer⁽²³⁾:

“Se alguém disser que Deus deve alguma coisa a seus méritos, ao menos a existência não lhe era devida; pois aquele ao qual ela seria devida não existia”⁽²⁴⁾.

Por isso, tudo o que concerne à constituição natural – vida, sensação, inteligência – é um bem concedido por Deus de maneira primitiva, e não em retribuição a algum mérito. Esse estatuto de dom gracioso da constituição, ao mesmo tempo corporal e intelectual, que nos define como espécie criada, entre outras espécies igualmente criadas, conduzirá Agostinho a elaborar a

noção paradoxal de “graça natural”, distinta da graça sobrenatural (dom da fé, da salvação etc.), concernindo esta última ao homem enquanto decaído e deve ser referida a Deus⁽²⁵⁾. Por extensão, a gratuidade imerecida do dom vale para estes outros bens, acrescentados à simples existência, que são a forma específica e a felicidade no gozo de Deus:

“Que mérito existe em que tu te hajas voltado para ele, a quem deves a existência, a fim de que ele te torne melhor depois de te haver dado o ser? Que adiantamento fizeste, pois, que poderias reclamar dele como uma dívida? Nenhum, pois, se te houvesse recusado a ser voltado para ele, nada lhe teria faltado; mas a ti faltaria aquele mesmo sem o qual não serias nada e a quem tanto deves seres alguma coisa, que, se tu não te voltas para ele para lhe restituir o que és graças a ele, serás não um nada, sem dúvida, mas sim infeliz”⁽²⁶⁾.

Assim como nada precede em nós o esboço no ser, pois esse esboço é dado e consumado *ex nihilo*, assim também nada precede em nós a conversão pela qual Deus, graças a seu Verbo, nos volta para ele para nos tornar melhores: nada que possa ser considerado um “adiantamento” (*praerogatum*), sobre o qual poderíamos pedir contas a Deus e dele receber um bem, como se se tratasse de um devido, pelo qual ele seria desde então nosso devedor.

O dom da bona voluntas

Parece aqui que, mesmo na criatura dotada de vontade livre, e portanto capaz de resistir ao dom pelo qual Deus lhe oferece ser voltada por ele e para ele, a conversão e a adesão ao Criador permanecem bens que lhe são outorgados gratuitamente. Não é porque, com um uso perverso de nossa vontade, podemos nos recusar a ir até Deus, por preferir as criaturas a ele, e dar-lhe as costas, não é por isso que somos autorizados inversamente a nos valer de nossa docilidade e de nossa adesão a ele como de bens dos quais seria-

mos autores, e pelos quais seria preciso nos recompensar, fazendo assim com que entrem numa contabilidade de dons entre Criador e criatura, em que Deus não seria mais o único a dar e a adiantar riquezas. A possibilidade de nos furtarmos ao momento da *conversio* não transforma em mérito, de modo algum, a possibilidade inversa, a da docilidade, pois ao nos furtarmos não fazemos senão recusar um dom gratuito: não é porque posso recusar um dom, que, ao aceitá-lo, faço dele um bem que me seria devido, e não mais simplesmente oferecido por favor. Assim como sou devedor, como todas as naturezas criadas, do dom inicial da existência fora do nada, sou igualmente devedor do dom da conversão para Deus pelo Verbo, e da adesão ao Bem no Espírito Santo. Poder recusar esse dom (poder que uma pedra não tem, por exemplo, que é formada de uma vez por todas como uma natureza determinada e não poderia deformar a *species* pela qual foi criada pedra) não libera absolutamente da dívida, pois aquilo pelo que posso operar esta recusa, a saber, a vontade, é ainda e já um dom de Deus, um bem que ele me dá enquanto me cria não como pedra, mas como ser humano, dotado de *mens* e de *voluntas*. Ao recusar a *conversio*, eu não me subtrairia da dívida, tanto mais que me furto ilegitimamente de sua quitação, tal como um devedor que não reembolsa o que deve, sem por isso obter a possibilidade de sair do círculo de troca, em que a partir de agora se encontra em fraude, em falta com a lei de retribuição. A gratuidade absoluta dos dons divinos, que não nos retribuem nada, engendra assim a infinidade da dívida, que deve ser infinitamente quitada, na aquiescência ou na sonegação, na justiça ou no justo castigo:

“Como efeito, como ninguém está acima das leis do Criador todo-poderoso, não é permitido à alma não restituir o que deve: [...] por isso, se ela não o restitui cumprindo a justiça, o restituirá sofrendo infelicidade: pois *num e noutro caso soa a palavra débito*”⁽²⁷⁾.

A boa vontade humana, a docilidade à ação de Deus em nós, em suma, o que temos o costume de considerar como um bem que *nós* produzimos e que nos pertence como mérito, não pode ocupar o lugar de moeda de troca na relação de devedor com credor que descreve o estatuto do que é criado.

Pois uma tal moeda só pode ser uma falsa moeda – de pronto posta fora do jogo, fora de circuito, na medida em que “aquilo mesmo que chamamos de nossos méritos é dom de Deus”⁽²⁸⁾. Aquilo mesmo que tentamos pôr em circulação, entre Deus e nós, como meio de *redditio* já foi desde sempre introduzido por Deus no sistema de crédito *a título de dom*, isto é, ainda a título de crédito. O mérito não pode ser moeda de troca, mesmo que fraca, na medida em que de fato, longe de contribuir para um reembolso, *ele adiciona-se à dívida*. Deus além disso, o único a cunhar moeda e a fazer vigorarem valores verdadeiros no ciclo do dom e da restituição, não se engana sobre o poder de compra desses pretensos contradons que são nossos méritos. O que ele celebra neles não são nossos méritos, mas seus dons; o que ele saúda neles não é uma quitação honesta e bem medida, que anularia a dívida, mas a marca incessantemente acrescida de sua generosidade:

“Deus coroa seus dons, não os teus méritos, se teus méritos não vêm dele, mas de ti mesmo. Pois se esses méritos vêm de ti, eles são maus, e Deus não os coroa; se são bons, são dons de Deus [...]. Se então teus méritos são dons de Deus, Deus não coroa teus méritos como méritos provenientes de ti, mas como seus próprios dons”⁽²⁹⁾.

Se meus méritos são verdadeiros (como méritos), não valem nada; se são verdadeiros (como valor), não são meus méritos. Em todos os casos, não podem reembolsar nada, nem me liberar da dívida – *in utroque verbum illud debiti sonat*.

Ao invés de considerar que aquilo que concerne à vontade criada derogue a regra da dívida engendrada pelo dom divino pelo fato mesmo de sua gratuidade, vemos ao contrário que o *debitum* constitui o regime geral e inevitável de toda existência criada. A dívida rege o que somos e o que temos de ser:

“Todos os seres, pois, lhe devem inicialmente tudo o que são enquanto naturezas, em seguida que possam ser melhores se o quiserem, todos aqueles *que receberam o querer isso*, e tudo o que é pre-

ciso que sejam. Por conseguinte, ninguém é devedor [*réus*] do que não recebeu; mas de não fazer o que deve, é justamente devedor; ora, alguém deve, se recebeu tanto uma vontade livre quanto uma capacidade amplamente suficiente”⁽³⁰⁾.

O homem, diferentemente das criaturas desprovidas de razão e de vontade livre, pode melhorar. Ele pode melhorar se quiser, e *também precisamente disso* é devedor: ele faz parte dos seres que *devem* (*debent*) a Deus “que possam ser melhores se o quiserem”, na medida em que “*receberam o querer isso*”⁽³¹⁾. A criatura humana, dotada de inteligência e de vontade, *recebeu* não simplesmente a capacidade de querer (isto ou aquilo, indiferentemente), mas o querer melhorar, querer que sua semelhança com Deus seja consumada pela *conversio* que Deus nela exerce por seu Verbo. Ela recebeu, dentre todos os bens – entre os quais alguns lhe são comuns com os outros animais, enquanto outros a diferenciam deles –, o bem que é a *bona voluntas*, e a recebeu como um dom gratuito, que nenhum mérito seu precede. Assim, no *Enchiridion*, Agostinho faz notar que a vontade boa no homem pode preceder certos dons de Deus (nomeadamente aqueles dos quais está destinada a fazer uso, e aos quais ela, para tanto, deve ser anterior), mas não todos os dons divinos: ora, “entre aqueles que ela não precede *encontra-se ela mesma*”⁽³²⁾. Certamente, o dom da *bona voluntas*, enquanto doa uma vontade, abre inseparavelmente também a possibilidade de um mau uso desse dom: doar uma vontade não é dar uma coisa, mas um princípio de utilização das coisas, é dar um bem cuja bondade resta efetuar. Tal dom introduz pois um possível na efetivação completa de nossa *formatio*. Mas esse possível não é neutro, deixado à decisão de nossa vontade livre, *ele é devido*: escolher outra coisa é recusar-se a quitar uma dívida e tornar-se passível de um castigo (nossa própria *miseria*), que não é outra senão a face assumida pela lei de justiça e de retribuição divina, ali onde se tenta contorná-la ilegalmente. Acresce que aceitar a *conversio* a Deus, ao usar do dom da boa vontade como tal (sem desviá-lo do fim em vista do qual nos foi outorgado), não reduz de modo algum nossa passividade com respeito a Deus: com este bom uso de nosso querer, não fazemos senão restituir a Deus o seu crédito. Sa-

bendo que, de todo modo, seremos obrigados a essa restituição, seja na justiça, aquiescendo à *conversio*, permitindo que se realize este possível devido, exigido por Deus enquanto nosso credor; seja na infelicidade, dobrando-nos, mau grado nosso, à economia do dom-crédito, em que o que foi dado tem de ser restituído; quer na figura da expiação, que faz da infelicidade uma moeda que não vale menos do que outra, em se tratando de pagar a dívida do ser: *in utroque verbum illud debiti sonat*. O que Deus nos deixa, em suma, é a escolha do modo de quitação, *justitia* ou *miseria*.

A livre conversão do homem em direção a Deus não é, portanto, o último refúgio de uma iniciativa humana, de um bem que a alma humana produziria por si mesma, fora do dom. Ela é, ao contrário, segundo a economia geral do crédito, a dívida própria ao homem, tendo em conta os bens que Deus lhe deu especificamente (razão e livre-arbítrio) e que lhe vale ser considerado “feito à imagem de Deus”. Em suma, a *imago Dei* é ainda mais vedora, porque recebeu a mais, sem entretanto merecer mais:

“Não exijo que participem de minha sabedoria os seres que não fiz à minha imagem; mas, daqueles que assim fiz, exijo; e peço que usem esse dom que lhes fiz”⁽³³⁾.

* * *

Ao pensar o dom como troca, Agostinho é então conduzido a transpor sistematicamente a criação para uma economia estrita do crédito e da dívida, a tal ponto, que nosso estatuto de *imago Dei*, de efígie de Deus, vem a assumir uma significação monetária, e não somente mimética. Ao comentar o *ad imaginem et similitudinem* de Gênesis I, 27, Agostinho condensa em algumas palavras essa dupla acepção:

“Gravaste em nós a tua face; tu fizeste-nos à tua imagem e à tua semelhança; tu fizeste de nós a tua moeda”⁽³⁴⁾.

A mim pareceu que perguntar o que é a “moeda” de Deus, de quem e para quem circula essa moeda, e como é fixado seu valor, não seria de forma alguma atribuir demasiada importância literal ao que poderia ser entendido, inicialmente, como uma simples comparação. Pois nossa designação como “moeda de Deus”, moeda cunhada por Deus para seu próprio uso, tem um sentido rigoroso na reflexão agostiniana sobre a criação. À luz dessa fórmula surpreendente, é possível decifrar uma interpretação da criação em termos econômicos, em que o dom do ser, como existência e como especificação, pelo qual Deus constitui todo o criado, é pensado como abertura de um crédito. A importância dada à noção de *debitum* na conceituação do ser engendrado, até mesmo independentemente da reflexão sobre o pecado, atesta a profundidade da mutação operada pela reinterpretação agostiniana do tema clássico da “ausência de ciúme” cara aos deuses gregos.

Abstract: It is well known that the notion of a creation has no place in the ancient cosmologies, except in mythical discourses, as Plato's *Timaeus*. In spite of this lack, the Church Fathers had no hesitation to look for concepts apt to help them to comment the Genesis, and to deal with the creation of the world and the beings that dwell in, in the cosmogenesis of the Greek philosophies. From this occurred the sometimes surprising revival of a certain amount of notions, whose sense was thence deeply modified, under the seeming continuity of Greek then Latin vocables. This treacherous translation I want to illustrate on a precise case: Augustine's use of a traditional Greek theme he met with in Plotinus' *Enneads*, i.e. the “lack of jealousy” peculiar to the gods. This study applies therefore to analyse the passage – and the transformations that take place in it – from the *aphthonia* that Plotinus attributes to the supreme principle of beings, to the *non invidentia* peculiar to Augustine's God.

Key-words: Plotinus – Augustine – cosmogenesis – creation – *aphthonia* – *non invidentia*

Notas

(1) *Sobre as origens platônicas e os desdobramentos neoplatônicos do tema da aphanthia do princípio, bem como sobre a retomada que a patrística realizou, até o ponto de fazer dela uma espécie de lugar-comum que constitui quase uma fonte secundária, pode-se consultar a obra de Olivier Du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, nota anexa III: "Bonus nulli bono invidet", p. 475. Agostinho sem dúvida teve conhecimento dessa noção tanto pela leitura das Enéadas, quanto por Ambrósio.*

(2) *As passagens concernentes são as seguintes: Enéada IV, 8 [6], 6, 12-3 (no engendramento de um ser, o produtor permanece no seu lugar, ao passo que "aquele que vem depois dele é como o produto de um poder infável, que estava no ser anterior, e ele não deve deter esse poder, por ciúme, impondo-lhe como que um limite"); V, 4 [7], 1, 34-6 ("Como, então, aquele que é muito perfeito e que é o Bem primeiro permaneceria limitado em si mesmo, como se fosse ciumento de seu próprio poder ou como se não tivesse nenhum poder?"); V, 5 [32], 12, 44-5 (a supor que outros seres, além daqueles que já existem, sejam possíveis, "o Bem não lhes recusaria a existência por ciúme"); II, 9 [33], 17, 16-7 ("Não é permitido haver inveja entre os deuses").*

(3) *De Genesi ad litteram I, 7, 13; BA 48, p. 99.*

(4) *Id., ibid., IV, 16, 27; BA 48, p.319: "Se ele não pudesse criar seres bons, seu poder seria nulo; se pudesse, mas não o fizesse, seria grande seu ciúme. Uma vez que ele é, então, todo-poderoso e bom, fez todas as coisas muito boas".*

(5) *Enéada V, 4 [7], 1, 32-6.*

(6) *Enéada V, 3 [49], 14, 15-6.*

(7) *Id., ibid., 7, 6-7.*

(8) *Enéada VI, 5 [23], 10, 33-4.*

(9) *De Genesi ad litteram IV, 16, 27; BA 48, p. 319: “Uma vez que é então todo-poderoso e bom, fez todas as coisas muito boas”.*

(10) *Enéada V, 4 [7], 1, 37-9.*

(11) *Enéada IV, 4 [28], 35, 61-2.*

(12) *Enéada II, 9 [33], 3, 8-9.*

(13) *Enéada V, 4 [7], 1, 13-5.*

(14) *De vera religione XVIII, 36; BA 8, p. 73.*

(15) *Enéada IV, 4 [28], 42, 15-6.*

(16) *Confissões XIII, 4, 5; BA 14, p. 431.*

(17) *Confissões XI, 4, 6; BA 14, p. 281: “Eis que são o céu e a terra [...] ‘Se somos, é porque fomos feitos. Não éramos, pois, antes de ser, para podermos fazer a nós mesmos.’ E a voz desses seres que falam é sua evidência mesma”.*

(18) *Confissões XIII, 2, 2; BA 14, p. 427: “Pois foi da plenitude de tua bondade que tua criatura recebeu o ser, a fim de que um bem, que não te seria útil em nada e que, não sendo tirado de ti, não poderia igualar-se a ti, não carecesse porém de ser, porque podia ser feito por ti” [eu sublinho].*

(19) *Id., ibid., XIII, 2, 2-3, p. 429.*

(20) *De Trinitate XIII, 12, 16; BA 16, p. 307. “A dívida dos primeiros pais obriga a todos os seus descendentes.”*

(21) *De libero arbitrio, III, 15, 42; BA 6, p. 465.*

(22) *Id., ibid., III, 16, 45, p. 469.*

(23) *De praedestinatione sanctorum, III, 7; BA 24, p. 481: “O que se dá não por favor, mas porque se deve, é antes uma retribuição do que um verdadeiro dom”. O dom que constitui a criatura inscreve-se, pois, justamente na categoria do favor, do “verdadeiro dom”, isto é, o dom gratuito.*

(24) De libero arbitrio, III, 16, 45, p. 469.

(25) De natura et gratia III, 3; BA 21, p. 249: “Manifestamente, todos os bens que ela [isto é, a natureza humana] deve à sua constituição, à sua vida, a seus sentidos, à sua inteligência, ela os recebe do Deus soberano, seu criador e seu artesão”. Ver também De praedestinatione sanctorum, V, 10; BA 24, p. 495: “Há uma graça de ordem natural que nos constitui seres vivos e racionais e nos distingue das bestas [gratia naturae attributa]”.

(26) De libero arbitrio, III, 16, 45; BA 6, p. 469.

(27) Id., ibid., 15, 44, p. 467 (eu sublinho).

(28) De Trinitate XIII, 10, 14; BA 16, p. 303.

(29) De gratia et libero arbitrio VI, 15; BA 24, p. 125.

(30) De libero arbitrio, III, 16, 45; BA 6, p. 469 (eu sublinho).

(31) Id., ibid. (eu sublinho).

(32) Enchiridion, IX, 32; BA 9, p. 163 (eu sublinho).

(33) Enarrationes in Psalmos, CIII, s. 4, 2.

(34) Enarrationes in Psalmos, LXVI, 4.

Referências Bibliográficas

1. DERRIDA, J. *Donner le temps. I/La fausse monnaie*. Paris, Galilée, 1991.
2. DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*.