



LICENCIATURA EM FILOSOFIA

LUIS HENRIQUES JÚNIOR

O CONCEITO DE TEMPO EM SANTO AGOSTINHO

Salvador
2013

LUIS HENRIQUES JÚNIOR

O CONCEITO DE TEMPO EM SANTO AGOSTINHO

Monografia apresentada à Faculdade São Bento na Bahia para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Mst. Sandro Nogueira.

Salvador
2013

AGRADECIMENTOS

Primeiramente quero agradecer ao nosso Senhor Jesus Cristo, Manifestado no tempo, mas existindo desde toda a eternidade. Agradeço também, com admiração e estima, ao meu orientador, professor mestre Sandro Nogueira. Por ter: pacientemente me acompanhado, pela confiança e aposta na possibilidade de realização deste trabalho, como também pela valiosa amizade. Seu incentivo é notório, pela própria postura em relação à filosofia e seu desdobramento, e seu apoio em todos os momentos; e sua dedicação no ofício de ensinar, de modo que, somente são qualificados aqueles verdadeiramente dignos de serem chamados mestres. Agradeço a todos os que contribuíram, de forma direta ou indireta, para a realização desta pesquisa, especialmente aos meus irmãos da Fraternidade Combatentes na Fé. Finalmente à minha família como um todo. Mas, de modo mais especial, a meus pais: Luis Henriques, Eva Pereira Henriques, e aos meus irmãos: Haroldo e Franklin que me ajudaram a chegar nesta etapa da minha vida.

RESUMO

Este trabalho monográfico tem como objetivo analisar o conceito de tempo em Santo Agostinho, que se encontra especialmente no livro XI de sua obra as *Confissões*. A nossa pesquisa monográfica, esta voltada para a problemática do tempo. Este célebre problema levou o nosso filósofo a uma reflexão metafísica da sua essência. Para realizar a interpretação deste tema, alguns conceitos são discorridos conjuntamente, pois estão numa relação que se entrecruzam. Tais conceitos observados no bojo da temática do tempo são: o conceito de tempo nas *Confissões* e a sua diferença em relação à eternidade; a concepção do tempo na alma, às medidas do tempo (passado, presente e futuro) e a distensão da alma. Veremos como são distintos *tempo* e *eternidade*, o tempo que é mutável e está sempre a fluir possuindo movimento e sucessão; e a eternidade que é imutável e permanece fixa não tendo movimento e nem sucessão. O tempo não será mais visto extra hominem, segundo Agostinho, mas sendo tempo na interioridade da alma, como memória do indivíduo, a qual posteriormente, ficou conhecida como metafísica da interioridade. Levando assim, a inauguração de um novo conceito na história da filosofia em relação ao tempo psicológico. Trazendo um contributo ao pensamento Ocidental. O tempo será visto como uma criatura distinta de seu Criador. Pois Deus é substância divina, infinita e imutável em si mesmo. O tempo como criatura ao contrário é finito, mutável, sujeito a alterações. Iremos refletir como se mede o tempo, a partir de sua passagem que passou pelo observador e deixou em seu espírito imagens-vestígios. O enigma do tempo vai sendo analisado e confrontado pela antiquíssima questão do *ser* e do *não-ser*. Neste paradoxo, o filósofo resolve este problema trazendo para o interior do homem a compreensão do tempo. Sendo, portanto na alma humana a chave para a solução deste enigma.

Palavras-chaves: tempo; eternidade; alma; Criador; criatura.

ABSTRACT

This monograph aims to analyze the concept of time in St. Augustine, which is especially in Book XI of the Confessions of his work . Our research monograph, it faces the problem of time. This problem led our famous philosopher to a metaphysical reflection of its essence. To complete the interpretation of this theme, some concepts are discorridos together because they are in a relationship that intersect. Such concepts observed in the core of the theme of time is the concept of time in the Confessions and its difference compared to eternity , the concept of time in the soul , the measures of time (past, present and future) and distention of the soul . We'll see how they are different time and eternity, the time is changing and is always having flowing movement and succession, and the eternity that is unchangeable and remains fixed with no movement nor succession. The time will no longer be seen extra man , according to Augustine , but with time the interiority of the soul , like the individual , which later became known as metaphysical interiority of memory. Thus leading to the inauguration of a new concept in the history of philosophy in relation to psychological time. Bringing a contribution to Western thought. The time will be seen as a distinct creature from his Creator. For God is divine, infinite and unchanging substance itself . Time as a creature unlike is finite, changeable , subject to change . We will reflect on how you measure time, starting from its passage now by observers and left in his stock - spirit remains. The enigma of time will be analyzed and confronted by ancient question of being and non-being. In this paradox, the philosopher solves this problem by bringing into the man the understanding of time . And therefore the human soul the key to solving this puzzle.

Key-words : time, eternity, soul, Creator ; creature .

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	05
2	A VIDA E A OBRA DE SANTO AGOSTINHO	10
2.1	A VIDA TRANSITÓRIA	10
2.2	O TEMPO NAS CONFISSÕES	16
2.3	A INFLUÊNCIA NEOPLATÔNICA	20
3	A DIFERENÇA ENTRE TEMPO E ETERNIDADE	26
3.1	TEMPO E ETERNIDADE	26
3.2	CONCEITO DE ETERNIDADE	31
3.3	CONCEITO DE TEMPO	34
4	A ESSÊNCIA DO TEMPO	38
4.1	O TEMPO NA ALMA	38
4.2	A MEDIDA DO TEMPO	42
4.3	A DISTENSÃO DA ALMA	45
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
	REFERÊNCIAS	54

Prof. Mst. Sandro Nogueira

Orientador

Prof. Dr. Paulo Vasconcelos

Membro

1 INTRODUÇÃO

Esta monografia trata da temática: o conceito de tempo em Santo Agostinho. Este conceito (tempo) faz parte da investigação filosófica desde o nascimento da filosofia na Grécia. Este problema foi analisado por Platão, por Aristóteles e outros pensadores gregos, e não gregos. Esta problemática proveniente da Antiguidade acerca do tempo chega até Agostinho de Hipona, o qual lançará a sua clássica pergunta: *o que é o tempo?* Discorrendo este assunto no Livro XI das *Confissões* faz uma bela dissertação, onde se mostra fortes inspirações neoplatônicas, principalmente, vindas de Plotino, em sua obra *Enéada*. Nós iremos mostrar as influências do neoplatonismo na obra de Agostinho que passaram por Plotino. Essas entre tantas outras indagações, serão tratadas e analisadas. Assim, ficará mais compreensivo, para melhor situar a própria questão propriamente dita do nosso estudo monográfico sobre o tempo.

O que queremos investigar especificamente é: *qual é a essência do tempo em Agostinho?* Este filósofo encerra a sua contra-argumentação e persiste na não existência do tempo antes da criação e na oposição entre a permanência da eternidade divina e a não permanência do tempo humano. Por um lado, a argumentação cética tende para o não-ser do tempo, pois: o passado já não é, e o presente não tem permanência, e o futuro ainda não é; e de outro lado, uma confiança no uso cotidiano da linguagem força-nos a admitir que, de uma maneira que não sabemos explicar, o tempo é. A questão de *ser e não-ser* volta em Agostinho, envolvendo outras problemáticas: quais são as relações entre tempo e eternidade? Elas são distintas ou iguais? Essas questões serão abordadas em nossa análise, porque sem a devida distinção entre tempo e eternidade, não saberemos o que é a *essência do tempo*.

Ora, na primeira seção veremos a importância de Santo Agostinho na história da Filosofia e da própria cultura ocidental, e a sua influência como pensador no Ocidente alcançou um grande reconhecimento entre os filósofos. Podemos constatar que nenhum outro pensador da Antiguidade perdura com impactos tão profundos até os nossos dias, haja vista a vasta bibliografia que cresce dia após dia sobre este pensador. Somente as obras de Platão e Aristóteles, na história intelectual do mundo antigo podem se comparar com a deste autor no que diz respeito ao pensamento filosófico cristão. A patrística chega ao seu pico com a síntese agostiniana, o qual faz uma junção entre o platonismo e cristianismo, formando um único alicerce com a filosofia grega e a filosofia cristã. Seu pensamento filosófico-teológico será fundamento principal para os medievais que permaneceram fieis até São Tomás de Aquino. A pergunta do tempo está ligada também à pergunta do homem, e uma depende da outra, pois,

só o homem com a sua faculdade racional pode levantar esse e outros problemas relacionados ao próprio homem. É nesta lógica que o filósofo faz sua meditação, uma das mais férteis e recorridas em todos os tempo. Por esta razão, não estranhemos que muitos filósofos votaram ao texto agostiniano; tal como Kant, Husserl, Heidegger, Bertrand Russel, Paul Ricoeur, Gilson, Brachtendorf e outros que endossam a lista na contemporaneidade.

Na segunda seção, analisaremos a distinção de tempo (*tempus*) e eternidade (*aeternitas*). Fazendo uma diferenciação de tempo como criatura e de eternidade do Criador. O desenvolvimento da argumentação agostiniana tem como questionamento principal a objeção maniqueísta, “[...] que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?”¹. Diante desta problemática, o nosso filósofo vai desenvolver uma investigação minuciosa sobre o conceito de tempo e eternidade. Veremos como a reflexão dele exprime um tempo marcado com suas divisões: passado, presente e futuro. Possuindo, assim, movimento que leva a ser compreendido que o tempo somente surgiu com as coisas transitórias, pois ele é uma criatura, devido a sua mudança e sua falta de permanência.

Por isso, Deus, que é eterno, não criou o mundo no tempo, mas com o tempo. A temporalidade surge com a criação, e não existe nenhum momento em que Deus está ocioso, ele se encontra na sua eternidade fixa e imutável. E nela não há sucessão de tempo nem extensão de tempos. E mesmo que se queira remontar a criação infinitamente no tempo, ela nunca se tornará uma criação coeterna com Deus, porque fluiria numa sucessão sem fim, enquanto a eternidade de Deus se encontra em uma imobilidade.

O tempo será compreendido como criatura objetiva e física, pautado nos relatos do livro de Gênesis que diz “[...] no princípio Deus criou o céu e a terra”², ficando claro que a Escritura refere-se desta maneira a um começo de todas as criaturas. Constatando que, também, como as criaturas, o tempo é mudança na sua essência. Por isso, ele é uma criatura que está dentro do bojo das coisas que tiveram um começo. Com efeito, na eternidade nada passa, tudo é presente. Não tendo possibilidades para um antes e um depois, pois este movimento de ir e vir mostra o que o é passageiro e corruptível. Ao contrário da eternidade, que é fixa e incorruptível. O intuito do nosso trabalho escritural não é falarmos da eternidade propriamente dita, uma vez que o próprio Agostinho toma a eternidade como uma *marcação*, para levar a melhor compreensão da problemática da essência do tempo. Em nossa análise, constataremos que em Deus não há sucessão de tempo e nem extensão de tempos, e muito menos uma sucessão perpétua. Se houvesse sucessão não poderíamos dizer que existe

¹ AGOSTINHO, 2008, p.339.

² AGOSTINHO, 2008, P.332.

eternidade e sim temporalidade e movimento. Podemos falar que a essência da eternidade está em sua imutabilidade e sua existência toda simultânea. Encontramos naquele que é Senhor do tempo e não está sujeito a ele. Deus está acima do tempo, é eterno e não tem começo e nem fim. Não havendo nada de novo que poderia estar a sobrevir, o seu ser não se encontra em mutabilidade alguma.

No entanto, o tempo é compreendido pelo homem como passado, presente e futuro. Ele irá fazer uma investigação minuciosa sobre o *ser* e o *não-ser* do tempo partindo da clássica pergunta “[...] o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei o que é; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei”³. Nessa frase se revela o enigma do tempo; a indagação será levantada pelo nosso filósofo que argumentará que o passado, o presente e o futuro não existem. O passado não é mais, e o futuro ainda não existe. Por eles não possuem presente, não são. O tempo não é e não possui ser. Quanto ao presente, somente existirá em um instante tão rápido que não pode ser fracionado e é invisível. Sendo assim, o tempo não se prende por aquele que o investiga, mas ele só se mostra negando.

Porém, Santo Agostinho constata que há tempo passado, presente e futuro porque não seria possível se algo não passasse, viesse e fosse presente. O tempo possui ser, senão nós não poderíamos falar dele. Se os homens classificam o tempo sendo trino é porque ele é. A relação do tempo ser, se dá em uma dialética da linguagem, do quando se fala e o que nos dizem, pois falamos da essência do tempo como tendo ser. Dizemos que as coisas por vir serão, as coisas passadas foram e as coisas presentes passam. E na sua passagem acaba se revelando a sua existência. É no dia-a-dia em uma constante confiança no uso da linguagem cotidiana que somos surpreendidos sem saber direito explicar, que o tempo é e possui ser.

A terceira e última seção será inteiramente dedicada a uma interpretação psicológica do tempo – a partir do interior do sujeito e totalmente voltando-se para a análise do campo prático, porque é em uma experiência da ação humana que se pode entender o tempo. Não será mais a partir do cosmo que o homem investigará o tempo, mas no seu interior, trazendo, assim, um conceito totalmente novo para o entendimento do mesmo. Através da passagem das coisas é que o homem capta o tempo, porquanto os acontecimentos passados, não os tiramos da memória. Santo Agostinho esclarece que eles não existem mais em si mesmo, mas nós, ao lembrarmos-vos deles, por via desta faculdade, que reteu as coisas, acabam existindo como imagens do que já aconteceu. Fazendo, deste modo, que o homem tenha uma experiência interior do tempo.

³ AGOSTINHO, 2008, p.342.

Ora, sem a alma não poderíamos medir o tempo e nem dividi-los em três. A alma tem o eixo central para compreensão do tempo. Sendo nela que solucionará como o homem capta o tempo. O nosso filósofo concentrará no presente devido a sua aparente duração, pois, é por meio das coisas, que passam e deixam na alma imagens, que o homem pode lembrar-se. Desta forma, trazemos as coisas passadas que passaram para o presente, atualizando as imagens que ficaram impressas na memória. É tendo como via as lembranças que falamos do passado, que, ao passar, deixaram suas impressões na alma. Conduzindo o entendimento do tempo na capacidade reflexiva da alma humana. As impressões que guardamos das coisas passageiras sobrevivem a sua transitoriedade, é nossa memória que se lembra dos acontecimentos que passaram, só podemos falar do passado devido aos vestígios que ficaram impressos no espírito.

Para o nosso filósofo, o que realmente existe é o presente dos fatos passados, presente dos fatos presentes e presente dos fatos futuros. É a partir do tempo presente que o ser humano compreenderá a essência do tempo. Todavia, é a partir da alma que podemos medir o tempo; sem ela, à medição da temporalidade não aconteceria, e só o homem com sua razão especulativa levanta os questionamentos dos porquês. A questão do tempo que o filósofo aborda, privilegia a sua obra como nenhuma outra sobre esta mesma temática. A procura ou a busca dos porquês. E um dos questionamentos que ele levanta é a respeito dos intervalos de tempo. Ora, se compararmos um com o outro, constataremos que é um mais longo e o outro mais breve. E somente com a nossa percepção é que percebemos que o tempo que está passando, e é na passagem que se encontra a solução para este problema. O observador capta a sua passagem que deixou no indivíduo, mais específico em sua alma imagens-vestígios. Assim, é que se pode medir o tempo, no momento em que este passa.

O enigma, ou este mistério que chamamos de tempo, só pode ser medido em seu fluir do futuro, através do presente para o passado. E, deste modo, compreendemos que não há três tempos, mais um único momento, o presente. Mas, quando já tiver passado, não poderá ser medido, porque já não haverá nada a medir. No entanto, vem do futuro, passa pelo presente e tem seu fim no passado. A sua existência provém daquilo que ainda não existe e está por vir, atravessa o que não tem dimensão para se lançar no que já não existe, eis o mistério que denominamos tempo.

É somente em seu passar que ele se mostra, e mesmo em seu desvelamento ainda continua oculto este enigma chamado tempo. Por fim, veremos nesta seção o conceito de distensão da alma (*distentio animi*) herdado de Plotino, um neoplatônico. O pensador cristão, depois de uma longa argumentação puramente intelectual, soluciona a problemática do tempo

voltando-se para o próprio espírito. É na alma que se encontra a característica mediadora. A medida se concretiza enquanto se encontra presente, a impressão que está gravada na memória, depois de ter passado. Desta forma, encontramos na alma o elemento fixo que proporciona comparar os tempos longos e breves entre si. A memória retém em lugares mais secretos da alma, para depois trazer quando solicitado por nossa memória. No espírito está concentrada a força espiritual que dá possibilidade para o nosso presente, agindo de três modos distintos como: espera, estar atento e recordar. Podemos dizer então, que o espírito espera e do mesmo modo ele também se lembra, porém a expectativa e a memória estão na alma, como condição de vestígios do que já se passou e de imagens-sinais do que ainda está por vir, pois, é da tríplice intenção que brota a distensão da alma.

2 A VIDA E A OBRA DE SANTO AGOSTINHO

Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti⁴

Em Agostinho, vida e obra se entrelaçam, isto significa que não podemos negar a influência de sua vida pessoal nos seus escritos. Não faremos uma abordagem densa de sua bibliografia enquanto tal, esse não é o intuito de nossa investigação. Mas, para melhor compreender o tratado do tempo no Livro XI das *Confissões*, iremos analisar a sua trajetória histórica.

1.1 A VIDA TRANSITÓRIA

Aurélio Agostinho (*Aurelius Augustinus*) nasceu em 13 de novembro de 354, na cidade de Tagaste (moderna suq adras, na Argélia), na África do norte Romana⁵. Seu pai, Patrício⁶, era um pequeno proprietário de terras, um pagão indiferente à religião, a sua conversão foi no entardecer de sua vida, graças a Mônica, que era uma cristã fervorosa. Mônica sua mãe devia ter 23 anos quando ele nasceu⁷. O que Agostinho diz sobre sua genitora lança tanta luz sobre seu próprio caráter quanto sobre o de sua mãe⁸. Casou jovem por contrato isto é, casamento arranjado pelas famílias, com um homem vinte anos mais velho.

A sua educação foi, principalmente, devido a sua virtuosa mãe que ensinou as primeiras noções a respeito de Deus. A sua primeira educação ocorreu em Tagaste e na cidade vizinha de Maudara, e fora profundamente humanística. Agostinho seria ensinado para se tornar um *mestre da palavra* falada. O conteúdo de seu ensinamento foi árido e totalmente pagão. Era surpreendentemente escasso: ele provavelmente deve ter lido muito menos autores clássicos do que um estudante moderno. Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio eram os únicos

⁴ AGOSTINHO, 2008, p. 19.

⁵ Tagaste: essa cidade, segundo Peter Brown, “tinha 300 anos. Era um dos muitos núcleos de fragrante amor – próprio que os Romanos haviam espalhado por todo o norte da África: dava a si mesma o nome de ‘mui resplandecente’ conselho de Tagaste” (Brown, 2008, p.23).

⁶ Em 371, seu pai receberá o batismo. Quando perdera o pai, o jovem Agostinho deveria ter por volta de 16 anos.

⁷ BROWN, 2008, p.34.

⁸ Ibidem, p.34.

autores detidamente estudados⁹. Sob o patrocínio de um amigo de seu pai, completou o seus estudos gramáticos e retóricos no grande centro de Cartago¹⁰, por volta dos anos (370-371). Com efeito, Agostinho tinha dificuldade da língua grega:

Exatamente na mesma época em que começou a se ‘deleitar’ com os clássicos latinos. Sua incapacidade de aprender grego foi um grande desastre do sistema educacional do baixo império Romano: ele se tornaria o único filósofo latino da Antiguidade a virtualmente ignorar o grego¹¹.

Toda a sua cultura fora alicerçada na língua latina e nos autores latinos. Em 373, com 19 anos, durante o curso de retórica, despertou-se para a Filosofia, mediante a leitura de uma obra de Cícero, hoje já perdida, chamada *Hortêncio*¹², O qual tinha exortação ao estudo da Filosofia como caminho da sabedoria. Esse escrito de Cícero havia colocado um aguilhão em Agostinho, o instigando a buscar a sabedoria, “[...] ora, o amor da sabedoria, pelo qual eu me apaixonava com esses estudos, tem o nome grego de filosofia”¹³.

Mas a filosofia predominante em Cartago era mesmo a maniqueísta. A qual não tardou em se associar a esta seita filosófico-religiosa, permanecendo nela cerca de nove anos. E isto para grande angústia de sua própria mãe. Neste grupo, ele julgou que poderia responder à objeção que começará atormentá-lo: qual é a causa de praticarmos o mal? A resposta dos maniqueístas para a problemática do mal foi o cerne do maniqueísmo do jovem Agostinho¹⁴. Agostinho nunca estaria só. Formou um círculo de amizades duradouras; eles debatiam juntos a natureza da beleza; sentiam-se superiores ao circo. Embora cercados de muitos amigos e rodeado por alguns alunos inteligentes, sentiu-se também atribulado por vários estudantes

⁹ Ibidem, p.42.

¹⁰ Cartago: “capital da África romana na época era comparada com Roma e Alexandria, tanto em população quanto em luxo; porém, era muito mais em volúpia e corrupção, merecendo ser chamada *cidade do prazer*. Pelo que humilde munícipe da pequena Tagaste, em meio à grande cidade, pode afirmar: ‘cheguei à Cartago, e por todas partes crepitava ao meu redor um fervedouro de amores impuros’ (III, 1,1)” (SOLIMEO, 2009, p.34).

¹¹ BROWN, 2008, p.42.

¹² Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), político, orador e filósofo romano, foi um dos responsáveis pela difusão da filosofia grega no mundo Latino, através de obras que influenciaram fortemente a formação e o desenvolvimento da tradução clássica greco-romana. Santo Agostinho, por exemplo, teria se interessado pelo saber e pela Filosofia despertados pela leitura do *Hortensius*. Esse livro “era uma obra em forma de diálogo, escrita por Cícero em 45 a.C., e assim intitulada em homenagem a Q. Hortensius Hortatus (c.110-50 a.C.), um amigo de Cícero e orador como ele. Não existe hoje um texto completo do *Hortensius*, mas há 103 fragmentos ou citações dele em obras posteriores, dos quais 16 em escritos de Santo Agostinho. O livro era um *protréptico*, ou seja, um tratado destinado a inspirar no leitor o entusiasmo pela disciplina da filosofia (a palavra vem do grego e significa ‘exortação’, mas também pode ser entendida como ‘convite’). Conforme o próprio santo nos informa, o *Hortensius* estava sendo usado como um manual introdutório ou livro de texto para curso de Filosofia que Agostinho estava tomando, como parte do currículo” (SOLIMEO, 2009, p.41).

¹³ AGOSTINHO, 2008.p.70.

¹⁴ BROWN, 2008.p.57.

indisciplinados. Une-se a isso o fato de que se encontrava desejoso por glórias humanas, e transferiu-se para Roma.

Chegando à cidade eterna foi acometido por violenta enfermidade, provavelmente malária. Em Roma, hospedou-se na casa de um maniqueu e se serviu de seus prestígios para conseguir uma cátedra em Milão. Onde, a pedido de Símaco, que lhe oferecera a cátedra de retórica na faculdade, começa a ensinar na cidade eterna. Ele lecionou retórica, e em pouco tempo em toda a cidade louvava-se a agudeza de seu engenho e de sua eloquência, e aí permanece de 384 a 386. Em Milão leu Plotino e viu nele um espírito grandioso, o qual extraiu o sentido velado de Platão. O professor africano de retórica, chamado Mário Vitorino, havia traduzido Plotino e outros escritos Neoplatônicos do grego para o latim. E fica fascinado pela doutrina do neoplatonismo a respeito da incorporiedade de Deus e da imaterialidade da alma, de cético havia se tornado então neoplatônico. O próprio Agostinho de Hipona afirma isto dizendo, “[...] li escrito nesses livros que o Verbo, que é Deus, nasceu, não da carne nem do sangue, [...] mas de Deus”¹⁵.

Contudo, foi atraído pela retórica através dos sermões do Bispo Ambrósio¹⁶. Esse era quase 14 anos mais velho que Agostinho e fazia aproximadamente 11 anos que era bispo de Milão¹⁷. No início, ele ia ouvir o arcebispo porque era afável e queria analisar a sua eloquência, ouvia-o, “[...] Não com a intenção que deveria ter, mas para averiguar se sua eloquência merecia a fama de que gozava”¹⁸. Através dos sermões de Ambrósio, que para Agostinho eram à *flor do trigo* e uma sóbria embriaguez do vinho do Senhor, e também em virtude das cartas de São Paulo, convenceu-se, afinal, de que somente no cristianismo se encontra a verdade que tanto buscara. O filósofo cristão diz, “[...] lancei-me avidamente à venerável Escritura inspirada por ti, especialmente à do apóstolo Paulo”¹⁹.

Renuncia ao cargo de professor de retórica. A esse respeito comenta dizendo, “[...] diante de ti, resolvi evitar, na minha ruptura, todo estardalhaço, abandonando

¹⁵ AGOSTINHO, 2008, p.187.

¹⁶ Ambrósio: Um dos principais personagens em Milão. Depois do imperador, era o arcebispo Ambrósio, “era filho do prefeito das Gálias – o mais alto posto aqui podia chegar um vassalo no império-, e tinha nascido pelo ano 340. Falecendo seu pai, a família estabeleceu-se em Roma. Vendo as boas aptidões que o pequeno Ambrósio tinha para o estudo, sua mãe lhe deu os melhores professores da cidade eterna. Graduado em Direito, logo se distinguiu na Corte de Justiça por sua eloquência e habilidade. O imperador Valentiniano o nomeou governador consular da Ligúria e Emília com residência em Milão. Estando nesta qualidade na catedral onde deviam escolher o novo bispo da cidade, ouviu-se uma voz infantil exclamar: ‘Ambrósio bispo’. Toda a assembléia começou a repetir acaloradamente as mesmas palavras. Ora, Ambrósio não era clérigo, sendo ainda catecúmeno. O caso foi para o papa e para o imperador, que ratificaram a escolha. Batizado, Ambrósio recebeu as ordens menores e maiores. E uma semana depois foi sagrado bispo”(SOLIMEO,2009,p.63-64).

¹⁷ BROWN, 2208, p.97.

¹⁸ AGOSTINHO, 2008, p.137.

¹⁹ Ibidem, p.200.

calmamente o ofício de comerciante de tagarelices”²⁰. E se retira para Cassiciacum, em uma chácara onde, em companhia de vários amigos, sua mãe, seu irmão e o seu filho Adeodato, passa a levar uma vida incomum. Seguindo assim uma tradição respeitada e atraente, “[...] livre das preocupações de uma carreira pública, estava prestes a ingressar numa vida de ócio criativo, dedicada a uma vocação séria”²¹. Lá nascem os primeiros diálogos filosóficos de Agostinho²².

Em 387, retorna à Milão, onde fora recebido na Igreja e batizado pelo próprio Bispo Ambrósio. Diante de uma multidão jubilosa de fiéis, ele e os seus companheiros (Adeodato, Alípio, Nebrídio, Ponticiano, Faustino, Condorno, Valeriano, Justo e Paulino²³) se tornaram servos de Deus (*servi Dei*). Isto se explica por que Agostinho, depois do batismo, “[...] abandonou toda a ambição terrena, e não pensou mais senão em levar uma vida conforme ao evangelho”²⁴. No mesmo ano, resolve voltar à África. No entanto, no caminho de regresso, em Ostia, falece a mãe, Mônica, nos 9 dias de sua enfermidade, “[...] ela se retraiu por inteiro em si mesma, emergiu apenas para abençoar os filhos, para dizer a Agostinho que em toda a sua vida nunca ouvirá dele uma palavra áspera”²⁵, aos 56 anos de idade. a sua morte, enquanto o seu filho tinha 33 anos. Ela havia terminado sua missão e sua carreira na terra. Com efeito, Agostinho ainda permanece em Roma, e só consegue chegar à Tagaste em (388)²⁶. Vende todos os seus bens herdados pela família, funda uma espécie de vida em comum se tornando uma comunidade religiosa, passando a viver como monge. Podemos dizer que “[...] às reflexões metafísicas, “[...] sua visão dos Dias da Criação, em seu comentário sobre o Gênesis, é um espelho fiel de seu próprio estado de espírito”²⁷.

Depois de três anos dessa vida monástica em Tagaste, ele foi para Hipona. Esta era 100 quilômetros de Tagaste. No ano de (391), Agostinho entrou na Igreja justamente quando um bispo mostrava ao seu povo a importância de escolher um sacerdote idôneo para a instrução e a pregação da Sagrada Escritura. O povo, que já conhecia a fama de Agostinho, via em sua pessoa um espelho para a vida episcopal, e o apresentou ao bispo como o mais capaz de tal cargo. Por mais que contestaste, teve que abraçar essa missão que era a vontade

²⁰ Ibidem,p.236.

²¹ BROWN, 2008, p.141.

²² Desta fase, para citar apenas os clássicos filosóficos, são: Contra os acadêmicos (*Contra academicos*), em três livros; A vida feliz (*De Beata Vita*); A ordem (*De Ordine*), em dois livros; Solilóquios (*Soliloquia*).

²³ SOLIMEO, 2009, p.101.

²⁴ Ibidem, p.102.

²⁵ BROWN, 2008 p.158.

²⁶ Nesta passagem por Tagaste, 388 a 391, nascem: O Mestre (*De Magistro*); e A Música (*De Musica*), esse último em seis livros.

²⁷ Ibidem, p.166.

de Deus²⁸. Ajuda Valério no labor pastoral, sobretudo na pregação, e funda um novo mosteiro na região. Valério concede para este fim um horto nas propriedades da Igreja. Atraídos pelo odor de santidade de Agostinho, muitos aspirantes se alistaram na vida em comum sob sua orientação²⁹, Para a sua Ordem religiosa, ele era e permaneceu sendo o homem que sabia. Possuía a ciência de explicar os sentidos ocultos da Bíblia, sabia refutar de modo eminente às críticas maniqueístas ao Antigo Testamento³⁰. No ano de 395, é ordenado bispo auxiliar pelo próprio Valério, apesar do medo que esse ofício trazia para si. Ele preferia buscar a salvação em uma posição mais humilde, pois temia o perigo dos altos cargos³¹. Mas, a sua fama o impulsionou para o episcopado foi sagrado bispo pela imposição de mãos de Megálio, bispo de Cálamo e primaz da Numídia. Agostinho tinha então 42 anos e permaneceu como bispo de Hipona durante 34 anos³². Os últimos anos de sua vida foram dedicados quase inteiramente às obras de caráter pastoral, é importante destacar que ele não era um autor cujo pensamento despertava espanto e interesse ao redor do mediterrâneo: era mais do que isso, ele tinha marcado sua época por ser um bispo que havia praticado a virtude que pregava com seu exemplo que vivera³³. São deste período, pois as suas obras teológico-exegéticas³⁴ mais importantes. Em 426, ele decide, com seus fieis, um contrato de comum acordo pelo qual lhe deixariam cinco dias livres a cada semana para produção literária³⁵.

Em suma, o *último* Agostinho vai se distanciando da Filosofia, e tendo um cunho muito mais teológico. De fato, na sua velhice, ele corrigiu alguns termos dos seus primeiros escritos *As Retratações*, onde apresentara uma atitude mais crítica a respeito de suas concepções neoplatônicas, ou de outras formas filosóficas. No entanto, segundo Flasch, “[...] Agostinho, no fundo não se desmentiu, pois já no final de 386, depois de sua leitura entusiasta dos livros dos Platônicos, chegará a entender com lucidez”³⁶. As obras desses períodos dizem respeito, sobretudo, à fé católica. Sendo assim um bispo que guardava a pureza em suas exposições. Sua produção literária é colossal, “[...] além de aproximadamente 100 livros e tratados existem cerca de 250 cartas, e por volta de 500 sermões”³⁷. Dedicou-se

²⁸ SOLIMEO, 2009, p.123.

²⁹ Ibidem, p.123.

³⁰ BROWN, 2008, p.175.

³¹ Ibidem, p.171.

³² SOLIMEO, 2008, p.127.

³³ BROWN, 2008, p.511.

³⁴ A sua obra-prima em dogmática é o tratado teológico- filosófico A Trindade (*De trinitate*), em 15 livros. Essa obra fora escrita durante o interregno de 399 a 419. Em exegese, a sua obra de maior destaque é a Doutrina Cristã (*De doctrina Christi*), em quatro livros, escrita em um período de 30 anos, 396 a 426.

³⁵ SOLIMEO, 2009, p.156.

³⁶ MORESCHINI, 2008, p.480.

³⁷ MATTHEWS, 2007; p.27.

com muita energia para refutar por seus escritos o que considerava como heresia e cisma³⁸. Combatendo especialmente o donatismo, o maniqueísmo e o pelagianismo. Essas heresias ao serem dissipadas deu a fama de ortodoxo e zeloso em seus escritos³⁹. Por esta razão, foi lhe conferido o título máximo de Doutor da Igreja.

Dentre a vasta obra literária que escreveu Agostinho, merece nossa especial admiração *Confissões*, inaugurando novo gênero literário. É uma autobiografia escrita em 13 tomos para os servos de Deus (*servi dei*) trata de um documento clássico de um grupo seletivo de homens altamente instruídos, os homens do espírito⁴⁰. A obra é dividida em duas partes, segundo estudiosos de Agostinho. Os Livros de I a X têm um cunho biográfico, e a partir do livro XI tem o início da parte *exegética* das *Confissões*. Podemos dizer que é uma interpretação do livro do Gênesis que transpassa os Livros XI-XIII das *Confissões*⁴¹. O décimo primeiro capítulo (o qual iremos investigar na próxima seção) é exclusivamente dedicado a uma hermenêutica do primeiro versículo do Antigo Testamento, “no princípio criaste céu e terra” (Gn 1,1), “[...] que Agostinho, entretanto, reformula como forma de dirigir-se a Deus”⁴². Sem falar que o próprio Agostinho “[...] afirma que nenhum de seus livros foi recebido de forma mais intensa e cordial que as *Confissões*”⁴³. Na afirmação do nosso filósofo nenhum de seus livros levam a alma e o coração para Deus como este clássico universal chamado *confissões*⁴⁴. Esse livro clássico da Filosofia, “[...] não foi por razão de serem louvores de Deus unicamente, mas louvor com confissão”⁴⁵. Agostinho escreveu esta obra por meados de 397, apenas alguns anos depois de ser sagrado bispo na África⁴⁶. O livro é “[...] realmente o livro de um homem que passara a considerar seu passado como treinamento para sua carreira atual”⁴⁷.

A obra transita em torno da franqueza do homem devido ao pecado original; e a busca de repouso em Deus devido às agitações do mundo. Agostinho confessa a grandeza de Deus e a baixeza do ser humano no início do livro. Podemos dizer que “[...] a distância do homem em relação a Deus mostra-se em dois aspectos que poderiam ser chamados de metafísico e

³⁸ A sua obra clássica em apologética, a Cidade de Deus (*De civitate Dei*), em 22 livros, escrita no interstício de 413 a 427. Contra os Maniqueus vale citar o diálogo filosófico O Livre-Arbitrio (*De libero arbitrio*), em 3 livros, escrito no ínterim de 388 a 395.

³⁹ MATTHEWS, 2007, p.27.

⁴⁰ BROWN, 2008, p.196.

⁴¹ BRACHTENDORF, 2008, p.240.

⁴² *Ibidem*, p.240.

⁴³ *Ibidem*, p.11.

⁴⁴ SOLIMEO, 2009, p.177.

⁴⁵ *Ibidem*, p.179.

⁴⁶ BROWN, 2008, p.198.

⁴⁷ *Ibidem*, p.199.

ético”⁴⁸; de um olhar metafísico Deus é o Criador, e de uma compreensão ética, o homem é uma criatura e, como tal, somente uma parte da criação em seu todo. No plano metafísico, o homem é incitado por Deus para voltar-se ao seu Criador; já no plano ético vemos o homem em sua condição mortal trazendo o estigma do seu pecado, por isso ele confessa a Deus dizendo “[...] fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”⁴⁹. Apesar do distanciamento do homem em relação a Deus, ele deseja a Deus. O despertar do homem para com Deus parte da iniciativa de Deus Criador, que incitou no homem esta busca de tal maneira que o Senhor criou no ser humano um anseio por quietude que somente pode ser alcançado quando está em Deus.

Portanto, essa iniciativa não é do homem mortal, mas de Deus que é imortal e Criador. O homem carrega a sua condição mortal e é reconhecido por sua mortalidade, no entanto, “[...] Agostinho não interpreta mortalidade como mero dado da natureza, mas, sobretudo contra o pano de fundo de uma distância ética entre homem e Deus”⁵⁰. Contudo, a bondade de Deus incita o homem a sentir prazer em louvar o seu Senhor, o coração da criatura está inquieto enquanto não encontra repouso no *Sumo Bem*. Sendo o homem rebaixado pelo pecado em caráter ético, ele se ergue por iniciativa não dele mesmo, mas de Deus, Fazendo assim que o homem ser *ético* desperte para o plano *metafísico*. Depois de termos percorrido de sua bibliografia, passemos agora uma reflexão da importância deste autor em nossa cultura ocidental. Visto que ele tem um reconhecimento entre os filósofos em um nível universal, se destacando de uma maneira entre os melhores, se não o melhor entre os pensadores.

2.2 O TEMPO NAS CONFISSÕES

Os estudiosos dizem que Santo Agostinho foi uma das pessoas que mais se confessou entre os homens a Deus. Foi atraído por Deus e em forma de gratidão ele se confessa devido à libertação das coisas neste mundo que são mutáveis e corruptíveis. Para este ilustre filósofo, “[...] o ideal de uma vida é uma vida confessada”⁵¹. Quanto mais penetrava no colóquio de Deus (sendo esse o significado da palavra confissões) menos era tentado a desprezar sua vida e colocá-la em uma máscara das falsas seguranças. A vida confessada e filosofada “[...] como

⁴⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.41.

⁴⁹ AGOSTINHO, 2008, p.19.

⁵⁰ BRACHTENDORF, 2008, p.42.

⁵¹ METZEL, 2011, p.36.

Agostinho a concebe, é uma lição de vida”⁵². Somente aqueles que se elevam a Deus como a própria essência da vida tem a capacidade de não pensar fatos, absurdos e indignos de Deus e de si mesmo. Podemos dar o nome para este gênero literário de Filosofia em forma de uma oração. Ele que foi “[...] o mais confessional dos filósofos”⁵³. Para o filósofo cristão, a filosofia não era propriamente o ato de obter vantagem na argumentação, mas muito mais do que isso. Para ele, a busca da verdade se concretizará no seu filosofar. A Filosofia que ele herda é especialmente sua versão romanizada⁵⁴, recebendo por herança a Filosofia grega⁵⁵ e romana. Na Antiguidade tardia, uma inspiração filosófica conhecida como neoplatonismo marcou e influenciou o nosso filósofo⁵⁶.

Todavia, para Agostinho foram, sobretudo de modo decisivo Plotino⁵⁷ que ele chama de *boca de Platão*⁵⁸, cuja obra foi publicada por seu discípulo e biógrafo Porfírio, e esta foi em grande parte perdida. O nosso filósofo entra em contato em Milão com um grupo de neoplatônicos, o que lhe proporciona acesso aos escritos de Plotino e Porfírio⁵⁹. Sendo levado a uma compreensão nova de ver e contemplar a Filosofia: “[...] ele está pronto para se tornar consciente da tensão entre o ideal Platônico e o Cristo de Paulo – entre a catarse filosófica e a ressurreição da carne”⁶⁰. Por esta razão, o *tempo* tem uma importância ímpar nesta, obra intitulada as *Confissões*⁶¹. A valorização do *tempo* em Santo Agostinho é de um grandessíssimo valor para a Filosofia. Sem sombra de dúvida, a sua influência na

⁵² Ibidem, p.36.

⁵³ Ibidem, p.36.

⁵⁴ Ibidem, 2011, p.37.

⁵⁵ Filosofia grega: ao contrário de Tertuliano de Cartago que via uma incompatibilidade entre Atenas e Jerusalém. Agostinho via nas palavras do apóstolo Paulo aos atenienses no aerópago, uma exortação a continuarem seu modo de vida a luz da Filosofia em direção à perfeição da verdade. O próprio Justino, um platônico, buscava entre os filósofos uma resposta para o enigma da vida e termina se tornando cristão. E mesmo sendo um crente proclamava o cristianismo como filosofia no sentido mais profundo da palavra (MCGRANDE, 2008, p.29). Do mesmo modo, acontece com Santo Agostinho, “o retórico latino convertido em filósofo cristão é mais tarde bispo de Hipona, no norte da África, até sua morte em 430. Persuadido, como ele mais tarde explicou em suas *Confissões*, pela ‘exortação à filosofia’ de Cícero, a abandonar sua vida de vaidade e promiscuidade e voltar-se à jornada interior demandada pelo amor à sabedoria, ele colocou-se no caminho que levava, por meio do conhecimento, ‘acima [para longe] dos deleites terrenos’, na direção de Deus (CONFISSÕES III 4 [59])” (MCGRANDE, 2008, p.30). Era desta maneira que Agostinho se inspirou nos gregos e romanos, através da Filosofia.

⁵⁶ BRACHTENDORF, 2008, p.29.

⁵⁷ Plotino era uma grego egípcio, havia lecionado em Roma, e sua morte se deu por volta de 270. Seus discursos não muito fáceis de compreensão devido a sua erudição. A obra é conhecida hoje como *Enéadas*, foi organizada por seu continuador Porfírio, também grego, proveniente de Tiro (BROWN, 2008, p.110).

⁵⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.29.

⁵⁹ Ibidem, p.29.

⁶⁰ METZEL, 2011, p.37.

⁶¹ O seu grande biógrafo da modernidade, Peter Brown, diz que “Agostinho fora forçado a se reconciliar consigo mesmo. A redação das *Confissões* foi um ato de terapia. As muitas tentativas de explicar o livro em termo de uma única provocação externa, onde uma única *Idée fixe* filosófica, ignoram quanto de vida o perpassa. Nesta tentativa Agostiniana de encontrar a si mesmo, cada fibra isolada de sua meia-idade cresceu junto com todas as demais, transformando as *Confissões* no que elas são” (BROWN, 2008, p.202).

Modernidade foi tamanha. O Livro XI das *Confissões* traz um atrativo especial porque nessa obra o nosso filósofo parece prever uma tese fundamentada em Kant. Segundo a qual, o *tempo* não é uma substância do mundo, mas de nossa percepção do mundo, e que o *tempo* não existe objetivamente na natureza, mas é apreendido na subjetividade do espírito do sujeito⁶². Brachtendorf falando de Kant e Agostinho esclarece dizendo:

De acordo com Kant, o tempo é uma forma de intuição transcendental do sujeito cognocente, que só pelo emprego desta forma confere um caráter temporal à realidade. Agostinho teria sido, então, o primeiro a desenvolver um conceito subjetivo do tempo na história da filosofia⁶³.

O tempo não se encontra no movimento dos astros, mas na concepção subjetiva do homem, ganhando um novo modo de compreender o *tempo*; não sendo mais extra-homem, mas intra-homem. Não mais fora do homem que se compreenderá o tempo, mas agora será uma análise partindo do interior do sujeito. O *tempo* está na mente dos seres humanos. Sem a *memória* não será possível falar do *tempo* sendo passado, presente e futuro. Possuindo um caráter trino, “[...] a mente simultaneamente recorda de si mesma (passado), vê a si mesma (presente) e quer ter continuidade (futuro)”⁶⁴. Portanto, este tratado sobre o *tempo* recebeu grande prestígio e reverência especialmente na Filosofia do século XX. Edmund Husserl contempla nesta obra uma preparação para o entendimento da sua própria concepção da consciência do tempo subjetivo:

A análise da consciência do tempo é uma cruz antiqüíssima da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que se sentiu profundamente suas enormes dificuldades e se empenhou nisso quase até o desespero foi Agostinho. **Os capítulos 13 – 28 do décimo primeiro livro das *Confissões* devem ser ainda hoje minuciosamente estudados por qualquer um que se ocupe com o problema do tempo**⁶⁵.

De fato, o filósofo africano era um homem que mergulhava com profundidade na problemática da questão do tempo. Não foi sem fundamento existencial do seu eu que dedicou o capítulo XI para abordar este conceito. Segundo Heidegger, Agostinho penetrou até a máxima compressão, visto que “[...] a essência do tempo é a essência do homem, antecipando assim as ideias básicas de *Ser e Tempo* de que todo o tempo se funda na temporalidade

⁶² BRACHTENDORF, 2008, p.239.

⁶³ Ibidem, p.239.

⁶⁴ METZEL, 2011, p.119.

⁶⁵ BRACHTENDORF, 2008, p.240 (o grifo é nosso).

existencial do Dasein”⁶⁶. A admiração de Martin Heidegger pelo tratado do tempo é de uma força basilar. O filósofo alemão afirma que foram ensinada três reflexões originais sobre a essência do tempo, “[...]a primeira foi realizada por Aristóteles; a segunda é a obra de santo Agostinho, a terceira provém de Kant”⁶⁷. Todavia, ele afirma ter aprendido, “[...] com Agostinho [...] no concernente a uma questão: ‘Ser e tempo’”⁶⁸. Brachtendorf comenta a ligação de Heidegger e Agostinho dizendo que:

Heidegger sempre voltou a falar do tratado sobre o tempo de Agostinho, tentando esclarecer como Agostinho se aproximou da tese de que o Dasein é essencialmente temporal e que o ser deve ser pensado com base no tempo. Em última análise, portanto, Heidegger é movido pela pergunta se Agostinho permaneceu preso à metafísica ou se livrou dela⁶⁹.

Poderíamos falar de Bertrand Russel, que coloca em um pedestal o décimo primeiro capítulo das *Confissões*, considerando o melhor texto filosófico que Agostinho escreveu⁷⁰. O que dizer de Wittgenstein que não só deparou criticamente com a tese agostiniana da linguagem, mas também em relação ao tratado do tempo. Centralizando sua principal crítica na teoria dos jogos de linguagem dizendo que “[...] não se deve poder definir o tempo, mas basta saber como se usa corretamente a palavra ‘tempo’ no cotidiano”⁷¹. O próprio Russel, “[...] considera equivocado o conceito de tempo subjetivo que ele atribui a Agostinho”⁷². Destacamos também Comte-Sponville, que em sua obra *O Ser-tempo*, parte de Santo Agostinho. E ele mesmo afirma “[...] já que ninguém disse melhor o essencial sobre o tempo da consciência”⁷³. Apesar de seguir em uma direção oposta, materializando o tempo⁷⁴. Esse tratado do *tempo* nós podemos encontrar na discussão fundamental no período da Idade

⁶⁶ Ibidem, p.240.

⁶⁷ Ibidem, p.240.

⁶⁸ Ibidem, p.240.

⁶⁹ Ibidem, p.263.

⁷⁰ Ibidem, p.240.

⁷¹ Ibidem, p.240.

⁷² Ibidem, p.240.

⁷³ COMTE-SPONVILLE, 2006, p.17.

⁷⁴ Segundo Comte-Sponville, em sua obra sobre *O Ser-tempo*, ele defende a tese da materialização do tempo. Para ele, “o real no existe no tempo, mas é próprio tempo” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p.91). O real deve durar e perseverar no ser, nada é presente, salvo momento existente, nada existe, salvo o que é presente, “o tempo é o ser, na medida em que é presente: o tempo é o sendo” (Ibidem, p.95). Apoiando-se em Lucrécio que dizia que o tempo não existe por si mesmo (Ibidem, p.95-96). A sua definição de tempo é um materialismo concentrado, por isso ele conclui dizendo, “o tempo cósmico? É a duração do universo, ou não é nada. O ser tempo? É a duração do ser (o presente), e é por isso que é tudo. É o que chamo de *Ser-tempo*: a unidade indissociável no presente, do ser e de sua duração” (Ibidem, 2006, p.100).

Média. E como explica Marcia Sá, “[...] na verdade, esse texto [...] sustenta não só a discussão medieval como também toda problematização do tempo que ocorre posteriormente”⁷⁵.

Em suma, a importância de Agostinho é imensa no Ocidente, segundo Jaspers ele exerceu no pensamento filosófico ocidental uma influência com raízes profundas, “[...] a maior de todas”⁷⁶. Sem dúvida, a sua brilhante inteligência e sua fiel memória proporcionaram-lhe muita facilidade para os estudos filosóficos. Ele pode ser denominado no plano doutrinal tanto da Filosofia como da Teologia: o pai comum da Europa⁷⁷, por esta razão, achamos por mais elevado trabalharmos em nossa análise a obra das *Confissões* de Santo Agostinho e mais específico o tratado do tempo que se encontra no livro décimo primeiro deste livro. Vamos seguir a nossa investigação observando a influência que o Neoplatonismo exerceu na vida e obra de Agostinho.

1.3 A INFLUÊNCIA NEOPLATÔNICA

O neoplatonismo⁷⁸ e Agostinho estão entrelaçados, não podendo ser separado um do outro para não cometer uma *quimera* filosófica, pois o próprio filósofo cristão, através desses escritos, *mergulhou* em sua interioridade. Ele mesmo diz, “[...] instigados por estes escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração”⁷⁹. Os livros dos platônicos teriam chegado às mãos de Agostinho por um personagem cheio de soberba exagerada⁸⁰. O estoicismo e o neoplatonismo foram escolas filosóficas antigas que se tornaram espécies de suportes mais propícios aos compromissos práticos e intelectuais da cristandade. Sendo assim, adicionados com grande estima a esquemas morais e especulativos cristãos⁸¹. Ora, o jovem Agostinho ouviu as predicas de Ambrósio, que por sinal era considerado eloquente⁸². O ensinamento do bispo Ambrósio “[...] fez cair bem cedo as suas prevenções em relação ao cristianismo e às objeções dos maniqueus contra o antropomorfismo bíblico, e lhe revelou o significado oculto da Escritura”⁸³. Aprendendo em Milão que o homem criado e a imagem de

⁷⁵ SCHUBACK, 2000, p.82.

⁷⁶ DICIONÁRIO PATRÍSTICO, 2002, p.59.

⁷⁷ Ibidem, p.59.

⁷⁸ Neoplatonismo: escola filosófica fundada em Alexandria por Amônio Saneas no século II d.C., cujos maiores representantes são Plotino, Jámblico e Procos. O neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica (filtrada através do neopitagorismo, do platonismo médio e de Fílon) para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser descobertas na intimidade da consciência.

⁷⁹ AGOSTINHO, 2008, p.190.

⁸⁰ Ibidem, p.186.

⁸¹ MCGRANDE, 2008, p.31.

⁸² AGOSTINHO, 2008, p.137.

⁸³ MORESCHINI, 2008, p.444.

Deus, os elementos plotinianos são inegáveis, ainda que estejam anônimos nas homilias do bispo de Milão. Para que o nosso filósofo tivesse dado conta, seria talvez pensar que “[...] Ambrósio tivesse efetivamente nomeado Plotino durante a pregação”⁸⁴.

Podemos dizer que o filósofo de Hipona acreditou ter achado uma similaridade entre a doutrina de Deus segundo os livros Platônicos e a do Verbo. Esses livros teriam aberto uma via para chegar a Deus, ou seja, o verdadeiro Deus, que é o Deus cristão⁸⁵. O neoplatonismo se diferencia da filosofia Helenística, pois a um regresso a metafísica idealista de Platão, defendendo “[...] a tese de que há não apenas uma realidade material, mas também imaterial”⁸⁶. O material é apreensível pelos sentidos corporais, mas o imaterial, ao contrário, somente pelo intelecto é captado:

Plotino se coloca em oposição ao materialismo de Epicuro e do estoicismo. Enquanto estes também consideravam a alma material e, portanto, mortal, Plotino afirmava a espiritualidade e a imortalidade da alma. Plotino, contudo, não apenas efetua uma reanimação da doutrina das Idéias, mas confere a essa doutrina, que o próprio Platão expõe apenas na forma de diálogo, uma versão sistemática rigorosa. No todo, ele dá especial importância à elaboração do lado teológico, envolvido com a essência do divino”⁸⁷.

De fato, Plotino acreditava que o ser do homem se encontra em Deus em um sentido místico. A alma se unia com Deus contemplando o anseio do homem que deseja alcançar a transcendência. Segundo Plotino, “[...] Esse ser em Deus só é totalmente possível numa vida transcendental após a morte física”⁸⁸. Desta forma, ele se distancia da concepção de Aristóteles e Epicuro, que acreditavam que depois da morte a alma não existiria mais, ao contrário disso, Plotino não se prende nesta vida terrena, mas crê profundamente em uma vida após a morte. Partindo deste pressuposto, fica mais claro este papel da imortalidade da alma na filosofia de Agostinho, esta vida com suas *vicissitudes* nos leva a males inevitáveis, “[...] dos quais o maior é a inevitabilidade da morte. A felicidade perfeita pressupõe, segundo Agostinho, a imortalidade”⁸⁹.

Ora, é importante salientar que “[...] em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão”⁹⁰, pois foi Mário Vitorino, professor de retórica, que tinha se ligado à Igreja Cristã. E ele havia feito a tradução de Plotino e outros escritos neoplatônicos para o

⁸⁴ Ibidem, p.444.

⁸⁵ Ibidem, p.446.

⁸⁶ BRACHTENDORF, 2008, p.29.

⁸⁷ Ibidem, p.29.

⁸⁸ Ibidem, p.30.

⁸⁹ Ibidem, p.30.

⁹⁰ BROWN, 2008, p.111.

latim⁹¹. Esta influência foi decisiva para o nosso filósofo, e foi visto que, ao descobrir Platão, que faz uma diferença entre o mundo inteligível (*mundus intelligibilis*) e um mundo sensível (*mundus sensibilis*)⁹², via Agostinho a possibilidade de fazer uma junção entre a Filosofia grega e a doutrina judaico-cristã. Estes filósofos cristãos⁹³ que residiam em Milão “[...] tinham sua própria visão do passado, uma visão que, em retrospectiva, parece ingênua e bizarra, mas que foi capaz de descortinar horizontes intrigantes para Agostinho”⁹⁴. Para esses homens a filosofia era o meio de auxiliar a alma a acender ao mundo imutável:

Para um Platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram radicalmente extramundanos. Cristo dissera: ‘**Meu Reino não é deste mundo**’; Platão dissera a mesma coisa sobre seu reino das idéias⁹⁵.

Esses homens tinham a preocupação de conciliar as ideias platônicas vindas da Grécia com a religião predominante da época. Diante deste contexto, Agostinho leu também os livros platônicos. Neste período ele se desligava da maneira de pensar maniqueísta. O que se concretizou verdadeiramente neste momento “[...] foi um período de longa e paciente leitura, aparentemente auxiliada por alguns debates”⁹⁶. Dentre vários autores se destacou Plotino com seus tratados, talvez o autor mais difícil do mundo antigo.

Em suma, esta doutrina neoplatônica era o pensamento que sobressaía na época de Agostinho. Unindo os pensadores pagãos e cristãos em um horizonte único e panorâmico⁹⁷. O sistema metafísico elaborado por Plotino nas *Enéadas* tinha como fundamento primordial a

⁹¹ Ibidem, p.111.

⁹² WETZEL, 2011, p.88.

⁹³ Existem alguns pensadores com o seu pensamento primário, que foram influenciados pelo Iluminismo, que negam que se possa ter filosofia no cristianismo. O grande filósofo medievalista Étienne Gilson responde que em primeiro lugar “o problema é ordem puramente histórica e pode ser facilmente resolvido” (GILSON, 2006, p.5). Segundo este medievalista, a questão é “trata-se não de saber se houve cristãos filósofos, mas de saber se podem haver filósofos cristãos” (Ibidem, p.6). O cristianismo não é uma crença somente pela fé, o especulativo também se encontra presente nela, “não ha razão cristã, mais pode haver um exercício cristão da razão. Por que recusar *a priori* admitir que o cristianismo pôde alterar o curso da história da filosofia, abrindo á razão humana, por intermédio da fé, perspectivas que ela ainda não havia descoberto? Esse é um fato que pode não ter se produzido, mas nada autoriza a decretar que ele não pode ter se produzido. Podemos até ir mais longe, até dizer que é esse um fato que um simples olhar para a história da filosofia moderna leva a crer que de fato se produziu” (Ibidem, p.17). Vejamos por exemplo René Descartes, o reformador filosófico por excelência. O título de sua obra *Meditações sobre a metafísica*, provando em suas investigações a existência de Deus, “poderíamos recordar mais uma vez o parentesco das suas provas a da existência de Deus Santo Anselmo e até as de Santo Tomás” (Ibidem, p.18). Sobre este assunto poderíamos falar de vários filósofos que se basearam na filosofia cristã. Para melhor aprofundamento veja Étienne Gilson, *O espírito da filosofia medieval*, p.5-581.

⁹⁴ BROWN, 2008, p.112.

⁹⁵ Ibidem, p.112.

⁹⁶ Ibidem, p.113.

⁹⁷ Ibidem, p.116.

tríade hipostática composta pela essência suprema o *uno*; o *nous* que se caracteriza como o pensamento divino; e por último a *alma* do mundo, sendo uma essência que vivifica o mundo:

A alma do mundo forma as coisas materiais, na medida em que, olhando para nous, apreende as Idéias nele e as transmite aos seres materiais como suas formas (*logoi*). Em face do *nous*, a alma mostra uma profunda multiplicidade, pois ela não é mais ‘um-muitos’, mas ‘uma em muitos (*hen em polla*). Além disso, ela não pensa mais simultaneamente, mas discursivamente, ela também é princípio do tempo, enquanto o *nous* não conhece mudança alguma, mas apenas eternidade, a alma do mundo interpreta este pensamento imóvel, imutável numa sucessão temporal. Para Plotino, o tempo é uma imagem movida da eternidade. Essa compreensão do tempo desempenha para o tratamento do tempo de Agostinho no Livro XI um importante papel⁹⁸.

Ficando clara a distinção entre o mundo inteligível e o mundo sensível, na esfera inteligível as ideias são imutáveis Plotino permanece neste conceito com a posição de Platão. Em sentido oposto, o mundo físico com suas vicissitudes e obscuridade, de modo que a respeito de objetos materiais, não é possível a clareza do conhecimento, restando apenas a opinião. Todavia, a investigação existencial da compreensão do *tempo*, segundo a pergunta *o que significa o tempo para a vida do homem e seu desejo de eternidade?* Não vem a tona como primazia em Agostinho, mas já está em Plotino, que escreve:

Consequentemente, nós, homens, também devemos participar da eternidade. Mas como, se existimos no tempo? Em vez disso, o que significa existir no tempo e existir na eternidade só se tornará claro quando a **essência do tempo** for encontrada antes⁹⁹.

Podemos então, avaliar que, como Agostinho, Plotino também coloca a alma no âmago da análise da *essência do tempo*. Como exclama o filósofo das *Confissões*, “[...] a minha vida nada mais é que uma distensão”¹⁰⁰. Parece similar a constatação de Plotino: “[...] A distensão da vida era, portanto, o tempo”¹⁰¹. No entanto, fica constatada a diferença notável entre a tese do *tempo* na filosofia agostiniana e na filosofia Plotiniana, pois, Plotino destaca a questão do *tempo* à alma do mundo, já o ilustre pensador de Hipona destaca o *tempo* na alma individual. O modo de explanar de Plotino sobre a origem do *tempo* também se distingue de tal forma que não pode ser confundida, com a de Agostinho. Segundo o filósofo neoplatônico, “[...] a alma do ser humano é, antes de tudo, uma parte da alma do mundo e

⁹⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.32.

⁹⁹ PLOTINO apud BRACHTENDORF, 2008, p.255 (o grifo é nosso).

¹⁰⁰ AGOSTINHO, 2008, p.360.

¹⁰¹ BRACHTENDORF, 2008, p.255.

pertence, portanto, à esfera do ser inteligível”¹⁰². Sendo a alma um ser imaterial, o caminho mais correto seria prosseguir segundo nossa natureza mais nobre. Elevando-se à esfera superior, inteligível, imutável e incorruptível se realizando na contemplação do Sumo Bem (*Summum bonum*), uma vez que o tempo que está em movimento é inferior ao que se encontra estável. Segundo Plotino, a alma dos mortais pertence em sua origem ao âmbito eterno, mas, devido a sua soberba, ela o despertou para se tornar independente:

A natureza foi, contudo, impertinente, quis, ela mesma, governar e ser independente; estava decidida a conseguir mais do que possuía: assim entrou em movimento, e nós também entramos em movimento, e esse movimento nos conduziu a um futuro incessante, nunca o mesmo, mas sempre diferente, e após percorrermos um trecho do caminho, tínhamos produzido o tempo como imagem da eternidade¹⁰³.

Contudo, quando o corpo morrer liberta o espírito, não estando sujeito mais ao *tempo*, mas logo a alma vai em direção de novo à *eternidade*¹⁰⁴. Porém, uma coisa é certa, pelo menos para Agostinho, que o homem não criou o *tempo* e não possui autoridade de aboli-lo. A doutrina plotiniana acredita que a alma deixa seu corpo e alcança sua fonte última. Ela participa da *eternidade*, mas logo depois volta ao corpo, que está sujeito ao *tempo*. Diferencia-se da filosofia agostiniana, que crê que, depois de alcançar a *eternidade*, a alma encontra repouso e não mais estará sujeita ao *tempo*. Por esta razão, a concepção plotiniana a respeito do *tempo*, como imagem da *eternidade*, não pode ser associada para o nosso filósofo. Segundo Plotino, o *tempo* procede da *eternidade*, o seu ser está voltado para o devir (o futuro), tendo o anseio de ser igual à *eternidade*. Esta concepção não pode ser transferida para Agostinho, pois sua concepção difere da dele:

Em obras anteriores, Agostinho às vezes designa o tempo como ‘imitação da eternidade’, **mas nas *Confissões* e depois delas eternidade e tempo estão, antes, contrapostos, tal como unidade e multiplicidade.** Não se encontra mais uma dinâmica do tempo a partir da eternidade e em função dela que, poderia justificar falar de uma imagem da eternidade¹⁰⁵.

No seu tratado sobre o *tempo*, Plotino lança mão para demonstrar a questão fundamental em sua construção do conceito do *tempo*, tendo como sua origem a *eternidade*, pois essa é anterior ao *tempo* e aquele se origina através de um complexo processo e se tornando assim imagem da *eternidade*. E esse *tempo* tangível “[...] também está ligado à alma

¹⁰² Ibidem, p.32.

¹⁰³ Ibidem, p.255.

¹⁰⁴ Ibidem, p.256.

¹⁰⁵ Ibidem, p.256. (o grifo é nosso)

e à sua extensão”¹⁰⁶. Mas, para ele a alma não é individual, e sim entendida como à alma do mundo. Podemos compreender que em Plotino a alma tem uma espécie de vida dupla, “[...] porque podem mover-se ao mesmo tempo no mundo inteligível e no mundo sensível”¹⁰⁷. Se permanecerem no mundo metafísico e inteligível, compartilhará deste modo com a alma universal a contemplação do universo, sem sair deste ócio contemplativo. Porém, quando dominada por independência devido ao seu desejo de governar, separa-se da alma universal e caem para os corpos que estão preparados para receber. Entretanto, acima de tudo, é importante frisar bem o conceito de alma:

A palavra alma [...] necessita ser usada cuidadosamente aqui. Plotino nos deixa referir, de um modo improvisado, às almas individuais que anima os corpos. Desse modo, posso falar sobre minha alma, você, sobre a sua. Mas se esse é o único modo pelo qual podemos pensar em falar sobre a alma, então teremos esquecido de nós mesmo e estaremos destinados ao pensar. A alma é mais fundamental a alma toda [...], uma forma unificada do intelecto divino e a administradora de toda a animação no mundo sensível¹⁰⁸

Sendo assim, o filósofo neoplatônico denomina este mundo, de terra estrangeira¹⁰⁹. Este mundo material corresponde a um eclipse do ser¹¹⁰, mas, mesmo assim, “[...] o mundo material está, mais uma vez; sob a esfera divina como um todo, e os seres materiais são hierarquizados segundo o grau de sua unidade e de sua determinidade de forma”¹¹¹. A alma do mundo forma as coisas materiais, e é também princípio do *tempo*. Enquanto o mundo inteligível não conhece mudança alguma, mas apenas *eternidade*, a alma do mundo interpreta o imóvel; o imutável em uma sucessão temporal. Podemos, então, constatar, segundo Plotino, que “[...] a *única* alma do mundo constitui o tempo da natureza e da história, o que assegura a objetividade e intersubjetividade do tempo”¹¹². Santo Agostinho toma emprestado o conceito de distensão da alma (*distentio animi*), contudo vai se distanciar desta tese da alma do mundo como origem do *tempo*. Para ele o *tempo* é uma criatura que foi criada por Deus, e é “[...] Deus que confere ao tempo sua objetividade”¹¹³. Ele concorda com neoplatônico, que somente na alma o *tempo* pode ser compreendido, no entanto traz uma compreensão do *tempo* inovadora de que é na alma individual que se mede o tempo, a partir da essência da existência do homem. Depois de termos analisado a vida e obra de Agostinho; passaremos para o

¹⁰⁶ Ibidem, p.257.

¹⁰⁷ HUISMAN, 2004, p.790.

¹⁰⁸ WETZEL, 2011, p.126-127.

¹⁰⁹ HUISMA, 2004, p.787.

¹¹⁰ Ibidem, p.787.

¹¹¹ BRACHTENDORF, 2008, p.30.

¹¹² Ibidem, p.257.

¹¹³ Ibidem, p.258.

próximo capítulo, que iremos investigar à diferença entre tempo e eternidade. Porque sem esta diferenciação não será possível compreender a essência do tempo, e correrá o risco de confundir o *tempo* com a *eternidade*.

3 A DIFERENÇA ENTRE TEMPO E ETERNIDADE

Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente¹¹⁴.

Analisaremos a distinção de tempo (*tempus*) e eternidade (*aeternitas*). Esses dois conceitos estão no Livro XI das *Confissões*, Santo Agostinho elabora a questão do tempo (*tempus*) com base no conceito de eternidade (*aeternitas*)¹¹⁵. Ele fará sua reflexão paulatinamente entre *tempo* como criatura e a *eternidade* do criador. Fazendo, assim, uma análise filosófica sobre a *essência do tempo* móvel, que está sempre a correr, e a *essência da eternidade*, que é imóvel, e está em constante imobilidade. Neste contexto é que será elucidada a nossa análise.

3.1 TEMPO E ETERNIDADE

Agostinho, que era seguidor do maniqueísmo, foi marcado por inquietações que essa doutrina levantava, por exemplo: eles faziam uma crítica ao livro do Gênesis, para os Maniqueus, o Novo Testamento, sobretudo os escritos paulinos e joaninos, eram considerados revelação do Pai da Luz; enquanto o Antigo Testamento atesta, antes, o príncipe das Trevas. Negando assim, principalmente a visão criacionista deste livro. É diante desse contexto, que eles perguntavam: “[...] Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?”¹¹⁶, uma vez que essa seita religiosa questionava a veracidade do Antigo Testamento. No entanto, Santo Agostinho, agora convertido ao cristianismo, tem em suas mãos o recurso para refutar essa pergunta dos seguidores de Mani. Aqueles que levantam a questão cometem o erro de diferenciarem o tempo de eternidade. O autor das *Confissões* responde aos questionadores dizendo:

¹¹⁴ AGOSTINHO, 2008, p.340.

¹¹⁵ Sobre este assunto comenta Marcia Sá (2000, p.84).

¹¹⁶ AGOSTINHO, 2008, p. 339. “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?” É importante saber que a interrogação a qual Santo Agostinho usa para refutar os Maniqueístas já é analisada por Orígenes (253) quase dois séculos antes na obra intitulada *Tratado sobre os princípios* afirma o autor “mas, costumamos questionar; se o mundo teve um começo, o que fazia Deus antes de mundo começar?” (ORÍGENES, 2012, p.267). Com esta pergunta, comenta Brachtendorf “supostamente Agostinho tem em vista aqui os Maniqueus (Cf. Gn. Adu. Man. 12) Civ XI 4 também leva a pensar nos Platônicos” (BRACHTENDORF, 2008, p.243)

Aqueles que assim falam, ainda não te compreenderam, ó Sabedoria de Deus, ó luz das inteligências; ainda não compreenderam como se fazem as coisas que são criadas por ti e em ti. Eles se esforçam para conhecer as coisas **eternas**, mas o pensamento deles vagueia ainda na agitação das realidades **passadas e futuras**¹¹⁷.

Ora, diante desta realidade acima, cabe a nós fazermos a distinção entre *tempo* mutável e *eternidade* imutável. Aprofundaremos o fundamento e a causa primeira a *eternidade de Deus*. A *eternidade* é sempre imóvel, indivisa, singular e totalmente inteira; não existe sucessão de tempo, e nem extensão de tempos¹¹⁸. É também perene, incorruptível, não existindo qualquer mudança, e nem está sujeita a nenhum movimento, sendo uma perfeição totalmente realizada, é imóvel, não havendo nela passado, presente e futuro. Mas, a eternidade é a todo o momento um hoje (*hodie*) sempre presente em todos os tempos. Como afirma o medievalista Étienne Gilson:

Sendo uma perfeição totalmente realizada, Deus é imutável e não comporta qualquer mudança; em relação a Deus não há nem antes nem depois, ele é, numa eternidade imóvel [...] Sabemos que Deus, sendo eterno, criou tudo, mesmo o tempo; nós fracassamos na nossa tentativa de estabelecermos uma representação distinta da relação que une o tempo à eternidade¹¹⁹.

Segundo o argumento agostiniano, não poderia haver um *antes* e nem um *depois* em Deus. Se não fossem assim, já haveria movimento e temporalidade. Na *eternidade* não há mudança nem devir, mas ela permanece sem estar sujeita ao movimento temporal. É como se o *tempo* de Deus nos escapasse, devido à limitação como criatura no *tempo*. Por esta razão, observa Gilson: “[...] nós, submissos até em nossos pensamentos à lei do devir, não poderíamos representar para nós o modo de ser do permanente”¹²⁰. O *devir* é um constante movimento, ao contrário do *permanecer* que não possui movimento e é estável. A *eternidade*, como sabemos, é imóvel e imutável, e está além do *tempo*, que flui e é corruptível. Por isso, o Bispo de Hipona responde:

Portanto, sendo tu o Criador de todos os tempos – Se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra – Como se pode dizer que cessavas de agir? De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de criares. Mas se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazias então? Não podia existir um ‘então’ onde não havia tempo¹²¹.

¹¹⁷ AGOSTINHO, 2008, p.339-340 (o grifo é nosso).

¹¹⁸ Estes conceitos: indivisa, singular e totalmente inteira. Tomo como base Marcia Sá (2000, p.79).

¹¹⁹ GILSON, 2010, p.361.

¹²⁰ Ibidem, p.362.

¹²¹ AGOSTINHO, 2008, p.341.

Depois de termos falado sobre a problemática da *eternidade*, vamos explicar uma missiva sobre o conceito de *tempo*. O *tempo* (ou temporalidade) podemos descrever sendo múltiplo, diverso, está sempre a correr, flui e escapa. Encontra-se em constantes mudanças; passando do futuro para o presente, deixando de ser presente e tornando-se passado. Podemos dizer que ele é corruptível, instável, fragmentado, imutável, criado por Deus. O *tempo* possui movimentos passageiros gerando um *antes* e um *depois*, produzindo fragmentações, deixando, assim, de ser o que era. Como afirma o filósofo:

Mas como se pode chamar de longo ou breve aquilo que não existe? O passado não existe mais, o futuro ainda não existe. Portanto, seria melhor dizermos em relação ao passado: foi longo; e do futuro: será longo. Meu Senhor, minha luz, será que nesta questão a tua verdade irá escarnecer do homem? Aquele tempo passado foi longo, quando era já passado ou quando ainda era presente? Podia ser longo apenas no momento em que existia; uma vez passado, não mais existia; portanto, não podia ser longo, porque de fato não existia. Portanto, não vamos dizer que o tempo passado foi longo, porque não acharemos o que passa ter sido longo, desde o momento que, uma vez passado, já não existe. Digamos antes que foi longo aquele tempo presente, porque foi longo enquanto presente¹²².

Em suma, o *tempo* somente surgiu com as coisas *transitórias*, pois o próprio *tempo* segundo o filósofo, é uma criatura (*creature*). Neste sentido, devemos entender a passagem das Sagradas Escrituras: *In principio creávit Deus coelum et terram?*(Gên. 1,1)¹²³ Cabe-nos sobretudo analisar qual seja o sentido preciso da epígrafe *in principio*. Remete-nos aqui, para melhor compreender, Étienne Gilson que diz, “[...] pelo menos é evidente que a Escritura refere-se com isso a um começo a todas as criaturas”¹²⁴. Bem recorda o mesmo filósofo que “[...] o tempo é mudança por definição”¹²⁵. Por esta razão, “[...] ele também é uma criatura”¹²⁶. O próprio tempo está incluído no acervo daquelas coisas que tiveram um começo, ou para ser fiel ao autor das *Confissões*, um princípio. Sendo assim, podemos dizer que o tempo, como todas as criaturas, não é eterno:

O tempo só surgiu com as coisas transitórias. Por isso o Deus eterno não criou o mundo *no* tempo, mas *com* o tempo. Deus origina todos os tempos. Ele precede a todos os tempos, não de forma temporal, mas com o seu fundamento atemporalmente sublime em eternidade sempre presente¹²⁷.

¹²² AGOSTINHO, 2008, p.343-344.

¹²³ Este argumento que o tempo surgiu com a criação do mundo também se encontra em Platão (Timeu 38b), Plotino (En. III 7, 12, 23-27) e em Orígenes (Tratado sobre os princípios. 3º livro.p.265-273). A citação acima é retirada da Vulgata, de São Jerônimo “*In principio creávit Deus caelum et terram*” (Gn.1,1) No princípio Deus criou o céu e a terra (Bíblia sacra. Vulgatae editionis, 2003, p.21).

¹²⁴ GILSON, 2010, p.360.

¹²⁵ Ibidem, p.360.

¹²⁶ Ibidem. P.360.

¹²⁷ BRACHTENDORF, 2008, p.244 (o grifo é nosso).

O *tempo* surge com a criação, o seu fluir revela o movimento que origina a temporalidade: passado, presente e futuro. As coisas transitórias trazem o caráter mutável dos seres que atesta a sua condição de criaturas. O ser criado, mutável e incompleto não é um verdadeiro ser, ele recebe e participa do ser do Criador, de quem está toda a sua dependência existencial. Sendo assim, o mundo depende de total e necessariamente de Deus, mas Deus não depende em nada do mundo criado, que lhe está submetido. E mesmo que se queira remontar à criação infinitamente no tempo, nunca se tornará uma criação *coeterna* com Deus, porque fluiria em uma sucessão sem fim, enquanto a eternidade de Deus se encontra estável; havendo uma diferença entre Criador e criatura, entre tempo e eternidade. Com efeito, estes dois conceitos *tempo* e *eternidade* se entrelaçam, apesar de distintos, na argumentação agostiniana. A *eternidade* funciona como base, ou melhor dizendo, como uma *marcação*¹²⁸ para um melhor esclarecimento do *tempo*. A filósofa Marcia Schuback, fazendo uma interpretação destes dois conceitos diz:

Um tempo no singular, único e inteiro e um tempo plural, múltiplo e diverso **o tempo no singular**, único, inteiro é a eternidade de deus criador **o tempo plural**, múltiplo e diverso é o tempo de toda a realidade extadivina, de todas as criaturas [...] A eternidade de deus não é, porém, sinônimo de atemporalidade, de privação do tempo. A eternidade de deus é o único tempo de todos os tempos¹²⁹.

Evidencia-se que a eternidade é inalterável toda presente e indivisa, singular e totalmente inteira. Sendo indivisível não se deixa dissipar para ceder lugar a um outro instante. Por singularidade entende-se, à imobilidade estável da eternidade de Deus. No entanto, o tempo plural carrega com sigilo o caráter transitório das coisas através da sua pluralidade, multiplicidade e diversidade. Esse tempo se encontra sujeito a fragmentar-se gerando a sua divisão. De fato o próprio Santo Agostinho argumenta dizendo que o tempo tem uma origem, “[...], foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares”¹³⁰, pois a partir do *tempo* surge um movimento que está sempre a fluir, a correr e possuindo sucessão de tempos. Por esta razão, fracassam na tentativa aqueles homens que

¹²⁸ Tomamos como referência o filósofo Paul Ricoeur que defende que a eternidade é usada para marcar com mais intensidade a deficiência ontológica do tempo humano (RICOEUR, 2012, p.14.).

¹²⁹ SCHUBACK, 2000, p.79 (o grifo é nosso). A palavra deus em minúsculo é do próprio texto da autora, mas nós usamos Deus, com letra maiúscula, pois, Agostinho usa a letra em maiúsculo para designar Deus.

¹³⁰ AGOSTINHO, 2008, p.341.

tentam fazer uma comparação de *tempo* e *eternidade* sendo uma sucessão de tempos, porque se trata de comparar dois modos de duração heterogêneos.¹³¹ visto que diz o filósofo:

Certamente estão ainda mergulhados na cegueira do velho homem aqueles que dizem: que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? E acrescentam: Se estava ocioso e nada realizava, por que não ficou sempre assim, continuando a abster-se do trabalho? Se existiu em Deus um movimento novo, uma vontade nova de criar uma criatura que ele ainda não tinha feito antes, como se pode falar de verdadeira eternidade, onde nasce uma vontade que antes não existia? Mas a vontade de Deus não é uma criatura; é anterior a toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus¹³².

Esses homens que indagam *que fazia Deus antes da criação?* estão cegos devido a sua crença em materialismo radical, pois, para eles, em qualquer nova ação implica uma nova vontade porque o espírito deles está submetido á mutabilidade; o mesmo não se pode dizer de Deus, que é imutável. Porque a razão destes homens é limitada não conseguindo pensar um Deus infinito, correndo o risco de o antropomorfizar. Deus não criou os seres humanos no tempo por causa de um impulso novo, mas por causa de um desígnio eterno; é um mistério profundo e insondável para o gênero humano, que na sua essência é velado à nossa compreensão. Agostinho de Hipona exemplificava dizendo que a vontade do Criador pertence à própria substância de Deus. E que ele age repousando-se, e repousa agindo, e, quando realiza uma nova obra, não é através de um novo projeto, porém devido a um projeto eterno. O antes e o depois só existem nos efeitos de suas ações e não no seu próprio agir. Não podendo haver em Deus duas vontades, em que uma tivesse em contradição com a outra. Foi por uma única e inalterável vontade que o Criador não deixou que as coisas fossem antes de seu tempo, tal como não as fez depois de já terem começado. Ficando evidente que o Criador é independente das suas criaturas e como elas são o efeito de sua suma bondade.

Portanto, é de suma importância para entendermos a *essência do tempo* com exatidão, antes mesmo de refleti-lo em si mesmo, considerando a essência da *eternidade* sendo sempre um *hoje* para Deus, não cedendo ao passado nem ficando privada do futuro. De modo que, se faz necessário nos aproximar mais de perto deste conceito de *eternidade* em Santo Agostinho a fim de averiguarmos como ele chega à problemática da pergunta *o que é o tempo?* Levando então, a uma fundamentação da metafísica.

¹³¹ GILSON, 2010, p.364.

¹³² AGOSTINHO, 2008, p.339.

3.2 CONCEITO DE ETERNIDADE.

Para melhor compreendermos a nossa análise sobre o *tratado do tempo* do décimo primeiro capítulo, do livro das *Confissões*, vamos refletir o conceito de eternidade (*aeternitas*) sendo definida pelo filósofo cristão que toma como base a Sagrada Escritura e diz, que a *eternidade de Deus* é um hoje (*Hodie*). É de suma importância entender o que é a *eternidade de Deus*? O que é esse *hoje* para Deus? Pois bem, “[...] na eternidade nada passa, tudo é presente”¹³³. Não havendo nem *antes* e nem *depois*, sendo um presente sem sucessão de tempo. O filósofo Africano dirá, “[...] os teus anos não vão nem vem, ao passo que os nossos vão e vêm”¹³⁴. O movimento de *ir* e *vir* revela o que é passageiro e corruptível enquanto que a *eternidade* é imóvel e incorruptível. Os anos do Criador existem em uma única unidade estando juntos e são indivisíveis. A eternidade é a simultaneidade total de Deus, como uma concentração de todos os tempos em um único momento que permanece fixo. Os anos de Deus são como um só dia, e este dia não cede pelos que vem, porque cada dia é hoje. E o hoje de Deus é a eternidade. De modo que este hoje não é temporal passível de ser medido por um antes e um depois, em uma sucessividade linear. Os anos do Criador são concentrados em um único instante e que não se encontra em um passado histórico qualificável, demarcável:

Os teus anos existem juntos, porque são fixos e não são expulsos pelos que vêm, porque não passam [...] ‘os teus anos são como um só dia’, e o teu dia não é cada dia, mas hoje, porque o teu hoje não cede lugar ao amanhã nem sucedeu ao ontem; **O teu hoje é a eternidade**. Por isso geraste coeterno contigo aquele a quem disseste: ‘**Eu hoje te gerei**’. Criaste todos os tempos e não existia tempo quando não havia tempo”¹³⁵.

A metafísica agostiniana, tratando sobre o conceito de eternidade (*aeternitas*) serve como uma *marcação*¹³⁶ para nos levar a melhor compreensão da problemática do *tempo*. Por esta razão escreve Brachtendorf, “[...] a eternidade é, de fato, um estar fixamente de pé, em que o todo é simultaneamente presente”¹³⁷. O presente de Deus não vira passado deixando de ser e o futuro não é um vir a ser, o *tempo* de Deus (a eternidade) é sempre presente (*semper*

¹³³ Ibidem, p.340.

¹³⁴ Ibidem, p.342.

¹³⁵ Ibidem, p.342 (o grifo é nosso).

¹³⁶ Paul Ricouer compreende que a eternidade, sendo uma marca (*marcação*), onde o tempo se encontra apoiado e sustentado, como uma base e um limite para a compreensão do tempo. Ele mesmo afirma “sua primeira função é situar toda a especulação sobre o tempo no horizonte de uma ideia – limite” (GILSON, 2010, p.41.).

¹³⁷ BRACHTENDORF, 2008, p.243.

est praesens) e não existe sucessão de tempo nem extensão de tempos. Podemos então dizer que, “[...] em Deus não há sucessão, nem mesmo uma sucessão perpétua”¹³⁸. Se houvesse sucessão não seria mais *eternidade* e sim temporalidade, o que seria um absurdo.

Para o Bispo de Hipona, *eternidade* é distinta do *tempo*. E mais, ela é a base para compreensão do *tempo* que está sempre a fluir. Ao contrário, a eternidade (*aeternitas*) consiste, exatamente, naquela imutabilidade, precedentemente de uma existência toda simultânea. Que só se pode encontrar em Deus criador de tudo. Ora, os que querem pensar infinitamente a criação no tempo se enganam, pois ela jamais se tornaria uma criação coeterna com Deus¹³⁹, Como deixa claro o filósofo, “[...] não me cabe. Porém, a menor dúvida de que não há criatura alguma coeterna com o Criador”¹⁴⁰, pois Deus é eterno não tem começo e nem fim. Existindo “[...] sempre com eternidade imutável”¹⁴¹. Sendo o seu dia um hoje (*hodie*) não cedendo lugar ao amanhã e nem ao ontem. Por isso, podemos dizer com as palavras do próprio Agostinho que “[...] Deus, a quem nada de novo pode sobrevir e cujo ser não admite mutabilidade alguma”¹⁴². O autor não limita em pensar a *eternidade* do Verbo (*verbum*) como Criador:

Tu nos incitas então a compreender o **Deus Verbo** que é Deus contigo, o Verbo que é **pronunciado eternamente**, e por ele todas as coisas são **eternamente proferidas**. Pois o que foi dito não foi sucessivamente proferido – uma coisa concluída para que a seguinte pudesse ser dita, mas todas as coisas **proferidas simultânea e eternamente**.¹⁴³

Esta aqui o ponto de partida, segundo o filósofo, para entendermos a *eternidade*. Todavia, existe uma distinção entre “[...] o *Verbum* divino e a *vox* humana: o Verbo criador não é como voz humana que ‘começa’ e ‘some’”¹⁴⁴, mas a voz do Verbo (*Verbum*) permanece sem nunca deixar de ser, ao contrário da voz (*vox*) humana que desaparece, a voz de Deus não pode ressoar da mesma maneira que a voz dos entes criados¹⁴⁵. Com efeito, o mundo foi criado pela palavra do Verbo, segundo o autor das *Confissões*, em seu colóquio com Deus diz “[...] na tua palavra, nada aparece e desaparece, porque é realmente imortal e eterna”¹⁴⁶. A palavra divina é um constante *permanecer* sem nunca deixar de *ser*. Em um único momento

¹³⁸ Ibidem, p.243.

¹³⁹ Ibidem, p.244.

¹⁴⁰ AGOSTINHO, Cidade de Deus, 2010, p.76.

¹⁴¹ Ibidem, p.76.

¹⁴² Ibidem, p.73.

¹⁴³ AGOSTINHO, 2008, p.336 (o grifo é nosso).

¹⁴⁴ RICOEUR, 2012, p.44.

¹⁴⁵ SCHUBACK, 2000, p.87.

¹⁴⁶ AGOSTINHO, 2008, p.336.

Deus fala, e sua palavra soa eternamente permanecendo a mesma sem alteração ou corrupção. Segundo o Bispo de Hipona, para Deus dizer é o mesmo que realizar e a realização acontece através da palavra:

Com esta palavra, que é eterna como tu, enuncias a um só tempo eternamente tudo o que dizes. E tudo o que dizes que se faça, realiza-se. Não de outro modo, mas somente com a palavra, tu crias. Nem todas as coisas, porém, que crias com a palavra, passam a existir simultaneamente e desde toda a eternidade ¹⁴⁷.

A palavra do Verbo tem um impacto de criar do nada (*ex nihilo*) sem qualquer materialidade preexistente, Deus quis que as coisas viessem a existir e elas existiram. Deus não disse no tempo a sua palavra criadora, o que falou não teve duração, como quando disse aos homens no momento do batismo ou da transfiguração de Jesus. O Criador não podia falar por meio de nenhuma criatura material e temporal quando nada existia ainda. O tempo não tinha sido criado e por isso não poderia ter criado a primeira criatura com palavras que soam e passam, pois é por intermédio da palavra do Verbo que se dá a origem de todos os seres, mas a voz do Verbo não é uma voz transitória, cujas sílabas se sucedem umas após as outras no tempo. Deus fala antes do tempo, a partir da eternidade e na eternidade:

No repouso de Deus não se imagine haver preguiça, desídia ou inércia, nem trabalho, esforço ou aplicação em suas obras. Sabe atuar em repouso e repousar em obras. Pode fazer nova obra sem nova resolução, [...] Em Deus, porém, a vontade subsequente não modifica ou destrói a vontade precedente; pelo contrário, em virtude de uma só mesma vontade, eterna e imutável, fez com que as coisas criadas primeiro, enquanto não eram, não fossem e depois, quando começaram a ser, fossem. ¹⁴⁸.

A vontade do Criador não está sujeita a vicissitudes temporais. Ela não é uma criatura que se encontra em antes e depois, em um passado e um futuro. A ação de Deus é o mesmo tempo um repouso, e o atuar em repouso é repousar em ação. O ócio Criador não está relacionado com à preguiça nem muito menos à inércia. Deus não se deixa afetar pelo cansaço, pois, se estivesse fatigado do labor ele seria mutável, coisa absurda. Em Deus, a vontade anterior não modifica e nem destrói a vontade precedente, ao invés disso, em virtude de um só e mesmo a vontade eterna e irrevogável fez com que as criaturas existissem primeiro, enquanto não eram, não fossem, e depois, quando elas começaram a ser, fossem. Havendo criado devido ao seu amor beneplácito, por pura bondade. Por esta razão, a criatura

¹⁴⁷ Ibidem, p.336-337.

¹⁴⁸ AGOSTINHO, Cidade de Deus, 2010, p.78-79.

depende totalmente de seu Criador, enquanto o criador não depende em nada e de modo algum da criatura; ele se basta por si mesmo sem estar sujeito ao que criou.

Portanto, tendo, pois analisado o conceito de *eternidade*, sendo uma *marcação* para fundamentar o tempo da criatura (*criatura temporis*), conseguimos verificar que a *eternidade* é anterior ao *tempo*, e mais, ela é o seu fundamento. Não possui princípio e nem fim, nem um *antes* e nem um *depois*. Ora, cabe a nós agora fazermos uma análise do conceito de *tempo* que se caracteriza em passado, presente e futuro; e o seu paradoxo do *ser* e do *não ser* do *tempo*.

3.2 O CONCEITO DE TEMPO

Analisado o conceito de eternidade (*aeternitas*) mais de perto, é chegada a hora de identificarmos importância que a problemática do tempo (*tempus*) ocupa na obra intitulada as *Confissões*. Anteriormente foi dito, que a *eternidade* serve como que uma *marcação* para melhor explicitar o conceito de *tempo*. Essa obra é valorizada por causa de clássica pergunta *o que é mesmo o tempo?* e sua reflexão filosófica sobre este problema.

Santo Agostinho faz uma investigação minuciosa sobre o tempo (*tempus*). Segundo ele, aprendemos desde cedo que existem três tempos: passado, presente e futuro, “[...] Conforme aprendemos na infância e ensinamos às crianças”¹⁴⁹. O que é realmente o tempo? Qual é a sua natureza? Será possível falar dele de modo simples? Nas perguntas *o que é?*, *Quem poderia explicá-lo?* E *quem poderia captar?* Revela-se o enigma (*aenigma*) do tempo¹⁵⁰, ou seu mistério, por isso o autor das *Confissões* exclama “[...] meu espírito arde no desejo de penetrar neste intrincadíssimo mistério”¹⁵¹, o desejo de buscar (*quaerere*) o conceito filosófico do tempo (*tempus*) é que leva ele dizer:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, **eu sei**; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então **não sei**¹⁵².

Segundo Agostinho, o passado, o presente e o futuro existem, pois não existira um tempo passado se nada passasse; e não existiria um tempo futuro se nada devesse vir a ser; e

¹⁴⁹Ibidem, p.346.

¹⁵⁰ Ibidem, p.27.

¹⁵¹ AGOSTINHO, 2008, p.350.

¹⁵² Ibidem, p.342 (o grifo é nosso).

não haveria o tempo presente se nada existisse, então podemos afirmar que *o tempo é*. Logo adiante ele quer saber de que *modo* existem: o passado que não existe mais e o futuro que ainda não é. O presente passa tão rápido que não podemos detê-lo, e se permanecesse não seria mais tempo, mas eternidade. Levantando, deste modo, a tese negativa *o tempo não é*. Diante deste paradoxo do ser e do não ser do *tempo é* que se desenrola a argumentação antológica do tempo. Paul Ricoeur comenta:

O argumento cético é bastante conhecido: **o tempo não tem ser**, porque o futuro ainda não é, porque o passado já não é e o presente não permanece. Contudo, **falamos do tempo como tendo de ser**; dizemos que as coisas por vir serão, que as coisas passadas foram e que as coisas presentes passam. Mesmo passar não é igual a nada¹⁵³.

Em suma, a tese negativa que contesta diz que o passado e o futuro não são, pois o passado não é mais e o futuro ainda não é. Esse argumento cético afirma que *o tempo é* desprovido de *ser*, bem frisa Brachtendorf dizendo, “[...] o lado negativo levanta a objeção de que passado e futuro não poderiam, na verdade, ser longos nem breves, pois, como não possuem presente, eles não são”¹⁵⁴. Ora, temos então uma desvalorização do tempo, isto é, o tempo é um não-ser. Em sua interpretação, Paul Ricoeur, dirá que, “[...] E a negatividade dos advérbios ‘já não’, ‘ainda não’, ‘não...sempre’”¹⁵⁵. Levando a entendermos que a interrogação do tempo se concretiza, pois o passado já não é, o futuro ainda não é, e o presente não é sempre. Por isso, o tempo não é ou não possui *ser*. Ele é um agora que passa, corre e flui sempre móvel, sem nunca permanecer estável.

Contudo, como argumenta o próprio Santo Agostinho, “[...] mas como se pode chamar de longo ou breve àquilo que não existe?”¹⁵⁶. O passado não é longo, mas podemos dizer que foi longo, porque verdadeiramente não é mais; do mesmo modo se aplica ao futuro. Referente ao futuro, ele não é longo, entretanto será longo e isso se deu em seu presente. Na sua passagem, ele cessou de ser longo, porque verdadeiramente não é mais. Podemos dizer que o futuro não é longo nem breve, porque ainda não é. O que podemos concluir, pelo bom senso, é que somente o presente é. E que, portanto, deve ser. Porém, esta conclusão revela-se também ser impossível¹⁵⁷. Segundo o filósofo de Hipona, não podemos medir 100 anos de uma vez somente. O lapso de 100 anos é medido por intermédio de um número menor; 1 ano,

¹⁵³ RICOEUR, 2012, p.17.

¹⁵⁴ BRACHTENDORF, 2008, p.245.

¹⁵⁵ RICOEUR, 2012, p.17.

¹⁵⁶ AGOSTINHO, 2008, p.343.

¹⁵⁷ BRACHTENDORF, 2008, p.245.

este sim é presente, mas os outros 99 anos são futuros, ou seja, não existem. Somente o primeiro é existente e presente, os outros já passaram ou ainda são futuros, e se não são existentes eles tampouco podem ser longos ou breves. Podemos ainda fracionar mais, “[...] no ano, o mês; no mês, o dia; no dia, a hora”¹⁵⁸; e a hora presente por unidades ainda menores o tempo presente se torna infinitamente pequeno, segundo o filósofo de Hipona só o presente podemos chamar de tempo:

Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser dividido em minúsculas partes de momentos, só a este podemos chamar tempo presente. Esse, porém, passa tão velozmente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se tivesse alguma duração, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem extensão alguma¹⁵⁹.

Quanto ao seu presente, somente existirá em um instante que não pode ser fracionado, e é invisível como um átomo. Pois, por menor que entendamos sua duração ele se divide em um passado que não existe mais e em um futuro ainda por vir, que não é, ou seja, “[...] O tempo não se deixa apreender em si mesmo: ele só se mostra negando”¹⁶⁰. Contudo, é importante ressaltar que mesmo o presente está essencialmente fluindo. Ele passa de uma forma tão veloz que não tem nenhuma duração. Ele passa irrefreavelmente para o passado e se dirige desta forma ao não-ser, de modo que ele também não é. Nesse sentido, o filósofo das *Confissões* comenta que:

E quanto ao presente. Se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe, uma vez que sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? Daí não poderemos falar verdadeiramente da existência do tempo, se não enquanto tende a não existir¹⁶¹.

Mas, a tese agostiniana diz que há tempo passado, futuro e presente; e isso não seria possível se algo não passasse e viesse e fosse presente. Nasce desta forma uma questão ontológica “[...] que é, pois, o tempo?, *quid est enim tempus?*”¹⁶² Agostinho deseja ir além, “[...] meu desejo é conhecer o valor da natureza do tempo”¹⁶³. Feita esta pergunta o que é, “[...] surgem todas as dificuldades antigas sobre o ser e não ser do tempo”¹⁶⁴. Com efeito, a

¹⁵⁸ RICOEUR, 2012, p.19.

¹⁵⁹ AGOSTINHO, 2008, p.345.

¹⁶⁰ M.COMCHE apud COMTE-SPONVILLE, 2006, p.34.

¹⁶¹ AGOSTINHO, 2008, p.343.

¹⁶² Ibidem, p.42.

¹⁶³ Ibidem, p.352.

¹⁶⁴ RICOEUR, 2012, p.16.

tese positiva diz que há tempo passado, presente e futuro, e isso não seria realizável se os fatos não passassem, e viessem e fosse presente, pois somente podemos classificar o tempo sendo *trino* porque ele é. O tempo tem ser, senão, nós não poderíamos falar dele. E se falamos é porque compreendemos como nos ensina Santo Agostinho, “[...] Nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam”¹⁶⁵. A relação de ser do tempo, se dá na dialética da linguagem, do *quando* se fala; e *o que* nos dizem. É neste processo que o ser do tempo aparece para nós. E completa Brachtendorf, dizendo, “[...] Esse algo, o tempo, deve, portanto, ser, e isso se aplica especialmente ao tempo atual, que, de fato, está presente”¹⁶⁶. Podemos dizer que em uma constante confiança no uso cotidiano e corriqueiro do dia-a-dia; Usamos a linguagem e somos impulsionados sem saber direito explicar que *o tempo é*.

Portanto, vimos que para Santo Agostinho, *o tempo é*, e *o tempo não é*. O tempo não é nenhum ser, nem um puro nada. O tempo é a negação e a confirmação do ser. Vamos agora, analisar a subjetividade do tempo. O tempo sendo compreendido a partir do *interior* do sujeito. Chegando o momento de melhor especificarmos a existência do tempo a partir da alma. E o faremos na próxima seção.

¹⁶⁵ AGOSTINHO, 2008, p.342.

¹⁶⁶ Brachtendorf, 2008, p.245.

4 A ESSÊNCIA DO TEMPO

Para Santo Agostinho, o *tempo* é compreendido a partir da alma humana. Neste sentido, seria correto dizer que o tempo não pode ser medido no seu ser objetivo, mas em uma análise psicológica¹⁶⁷ servindo-se da memória. Ele faz uma relação de como o sujeito apreende o *tempo* passando pelo observador e deixando na (*in*) alma a suas impressões.

4.1 O TEMPO NA ALMA

O filósofo cristão concentra a percepção do tempo na alma, especialmente na memória. Ele faz uma relação de como o sujeito apreende o tempo passando por ele e deixando na (*in*) alma a suas impressões. Fazendo com que o homem tenha uma *experiência interior* do tempo. O próprio autor afirma que “[...] quando narramos os acontecimentos passados, que são verdadeiros, nós os tiramos da memória”¹⁶⁸. Esclarecendo que é na alma (*animi*) que nós tiramos os acontecimentos que já se passaram, e que não existem mais em si mesmo, mas nos lembramos deles pela memória (*memoria*) ao reter os fatos, e elas existem ainda como imagens do que já se passaram.

Partindo desta reflexão acima, poderíamos dizer que para o nosso filósofo o *tempo* será visto como uma experiência na *alma*, ou, como diz Marcia Schuback, o tempo é uma “[...] interpretação ‘psicológica’”¹⁶⁹. Podemos dizer que Santo Agostinho inova a compreensão de *tempo*, indo em uma direção nova da visão objetiva do tempo, na qual se acreditava se encontrar extra hominem. Por esta razão, afirmará Comte-Sponville:

O tempo precisa da alma, não para ser o que ele é (o tempo presente), mas para ser o que já não é ou ainda não é (a soma de um passado e de um futuro), em outras palavras, para ser o que nos chamamos de tempo: ele necessita da alma, não para ser o tempo real, o tempo do mundo ou da natureza, mas para ser, e é bastante lógico, o tempo ... da alma¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Para Santo Agostinho, o tempo é captado pela alma, dando um caráter subjetivo do tempo. Porém, ele não nega o tempo objetivo. Comte-Sponville sublinha essa análise dizendo “mas esse tempo real não é o tempo do mundo, não é o tempo da natureza: é o tempo da alma, é o tempo do espírito, e o que chamaríamos melhor de *temporalidade*, entendendo por isso a unidade – na consciência, por ela, para ela – do passado, do presente e do futuro” (2006, p.31).

¹⁶⁸ AGOSTINHO, 2008, p.347.

¹⁶⁹ SCHUBACK, 2000, p.95.

¹⁷⁰ COMTE-SPONVILLE, 2006, p.30.

Sem a alma não poderíamos medir o tempo e nem dividi-lo em passado, presente e futuro. O filósofo das *Confissões* diz “[...] Se o futuro e passado existem, quero saber **onde** estão”¹⁷¹. Toda a argumentação agostiniana tem como eixo central a *alma* para a compreensão do *tempo*, pois é nela que ele solucionará, como o homem capta o tempo. Todavia, se o futuro e passado existem, eles não serão futuro nem passado, mas presente. O Bispo de Hipona concentra-se no presente, porque só esse parece ter a *duração*, a qual é percebida e medida pela *alma*. Podemos dizer que medimos o *tempo* em seu transcorrer, ou seja, em seu presente. Se algo passou não existe mais; a não ser pela lembrança, mas, o que é a lembrança de algo? E se lembrarmos *como* isso pode ser possível? O filósofo responde de maneira eloquente:

Quando narramos os acontecimentos passados, que são verdadeiros, nós **os tiramos da memória**. Mas não são os fatos em si, uma vez que são passados, e sim as palavras que exprimem as imagens que os próprios fatos, passado pelos sentidos, deixaram **impressas no espírito**. Minha infância, que não existe mais, está no passado, que também não mais existe. Mas a imagem dela, quando a evoco e é objeto de alguma conversa, eu a vejo no presente, porque está ainda na minha memória ¹⁷².

Ora, é através dos fatos que passam e deixam no espírito *imagens-vestígios* que o homem pode lembrar-se, pois, foi dada ao homem a capacidade de perceber (*sentire*) e medir (*mediri*) a sua duração (*moras*); por isso diz Ricoeur “[...] essa imagem é um vestígio deixado pelos acontecimentos que permanece fixado na mente”¹⁷³. Desta forma, trazemos o passado que passou para o presente, atualizando as imagens que ficaram impressas na consciência¹⁷⁴. O filósofo alemão Brachtendorf dirá “[...] as coisas, no fluxo do tempo, passaram pelo observador e deixaram em seu espírito imagens e vestígios”¹⁷⁵. Através destas lembranças é que falamos do passado, que ao passar deixaram suas *impressões* na alma. E explica como isso se realiza: “[...] a memória armazena tudo isso nos amplos recessos em seus esconderijos secretos e inacessíveis, para ser reencontrado e chamado no momento oportuno”¹⁷⁶. No entanto, deve-se compreender que não são os próprios objetos em si mesmos que entram pelos sentidos, mas suas *imagens-sinais*. E o mesmo autor afirma, “[...] que aí ficam à disposição do pensamento, até que este se lembre de chamá-las”¹⁷⁷. As impressões que guardamos das coisas passageiras sobrevivem à sua transitoriedade em nossa lembrança. Podemos então afirmar que é na (*in*) alma que compreendemos o tempo (*tempus*). Através do

¹⁷¹ AGOSTINHO, 2008, p.346 (o grifo é nosso).

¹⁷² Ibidem, p. 347.

¹⁷³ RICOEUR, 2012, p.22.

¹⁷⁴ A palavra consciência que usamos tem o mesmo sentido: de alma, mente, espírito e memória.

¹⁷⁵ BRACHTENDORF, 2008, p.246.

¹⁷⁶ AGOSTINHO, 2008, p.279.

¹⁷⁷ Ibidem, 2008, p.279.

passar (*transire*) deixa o vestígio (*vestigium*) que ficou como impressão (*Affectio*) e através dessa faculdade, a memória, ele se lembra (*meminit*) das coisas que aconteceram:

Pois não são as próprias coisas passadas que são medidas e determinadas em sua duração, mas a impressão produzida no espírito pelo que está transcorrendo [...] A impressão, de um lado, surge pelo transcorrer dos eventos, que sempre se dá no presente; mas, de outro, permanece presente como impressão, ainda que o próprio evento seja pretérito.¹⁷⁸

Por esta razão, Santo Agostinho inaugura uma nova invenção do tempo (*nova invenstio*) não mais compreendido fora do homem, mas a partir de sua experiência interior. Como nos afirma Pe. Vaz, “[...] a experiência de Agostinho aparece-nos como uma experiência do espírito”¹⁷⁹. Também faz uma reflexão similar Brachtendorf, “[...] Agostinho confere à sua análise do tempo um viés subjetivo”¹⁸⁰. Levando cada vez mais a “[...] situar o tempo na capacidade compreensiva da alma humana”¹⁸¹. Podemos afirmar isso na própria conclusão do autor, “[...] é em ti, meu espírito que eu meço o tempo”¹⁸².

Com efeito, a respeito do passado, sabemos da sua existência pelos vestígios que ficaram impressos no *espírito*¹⁸³. Mas, como podemos entender a respeito do futuro? Pois o futuro será, e se virá como posso falar de algo que não existe? A questão do futuro (*expectatio*) acontece também partindo do presente (*contuitus*), como ensina Ricoeur, “[...] É graças a uma expectativa presente que as coisas futuras são presentes para nós como por vir”¹⁸⁴. O filósofo cristão, para entender como o homem prediz o futuro, disse, “[...] sei que, onde quer que estejam, não serão futuro, [...] mas presente. Se aí fosse futuro, não existiria ainda”¹⁸⁵. Podermos dizer que é o presente do futuro que se concretiza na espera ou a expectativa que consiste “[...] numa imagem que já existe no sentido que precede o acontecimento que ainda não é (*nondum*)”¹⁸⁶. A respeito desta análise filosófica da previsão do futuro, o Bispo de Hipona chegará a esta conclusão:

¹⁷⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.248.

¹⁷⁹ VAZ, 2001, p.78.

¹⁸⁰ BRACHTENDORF, 2008, p.247.

¹⁸¹ SCHUBACK, 2000, p.95.

¹⁸² AGOSTINHO, 2008, p.358.

¹⁸³ Através dos vestígios que ficaram, depois dos fatos terem passado, Agostinho encontra a solução no próprio espírito, o elemento fixo que permite comparar os tempos longos e os tempos curtos. É importante notar com Paul Ricoeur que “não se deve pensar que este recurso à impressão encerra a pesquisa. A noção de *distentio animi* ainda não terá recebido tudo o que lhe é devido enquanto não tivermos contrastado a passividade da impressão com atividade de um espírito tendido em direções opostas, entre a expectativa, a memória, e a atenção” (RICOEUR, 2012, p.35).

¹⁸⁴ RICOEUR, 2012, p.23.

¹⁸⁵ AGOSTINHO, 2008, p.346-347.

¹⁸⁶ RICOEUR, 2012, p.23

Qualquer que seja a natureza dessa misteriosa previsão do futuro, não podemos ver senão o que existe. Mas o que existe não é futuro, e sim presente. Por conseguinte, quando dizemos que vemos o futuro, não se vêem os próprios acontecimentos ainda inexistentes, – isto é, o futuro, – mas sim causas ou sinais percussores que já existem¹⁸⁷.

Segundo a filosofia agostiniana, a previsão é analisada graças a uma expectativa presente das coisas futuras que são presentificadas para nós, como interpreta Brachtendorf, “[...] presente no espírito nos quais o presentemente esperado se torna o presentemente lembrado”¹⁸⁸. Essa imagem não é um vestígio (*vestigium*) deixado pelas coisas passadas e sim o sinal (*signum*) das coisas futuras que assim são antecipadas pela *memória*. A previsão do futuro, segundo o mesmo filósofo, “[...] se baseia no conhecimento atual; no conhecimento, por exemplo, de sinais de eventos vindouros”¹⁸⁹. Quando falamos do futuro, as imagens já existem, e essas é que fazem predições do que virá:

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, **o presente dos fatos passados, presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros**. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera¹⁹⁰.

Todavia, a questão do *onde* se mede o tempo vai sendo iluminada com o desenrolar da tese agostiniana do *triplo presente*. A solução para compreender os três tempos é elegante, porém laboriosa. Na explicação de Paul Ricoeur não é mais extra-homem que se compreende o *tempo*, “[...] para resolver o enigma, é preciso descartar a solução cosmológica a fim de obrigar a investigação a buscar apenas na alma”¹⁹¹. A interpretação subjetiva do tempo de Agostinho deverá assegurar a existência dos três tempos no espírito do homem; nos dirá o filósofo Brachtendorf, “[...] este, todavia, pode ser presente do passado (na lembrança presente), presente do presente (na percepção direta) e presente do futuro (na expectativa presente)”¹⁹².

Tendo, pois, analisado que é na alma (*animi*) que existe o tempo como presente do pretérito (*praesens de praeteritis*), presente do presente (*praesens de praesentibus*), presente do futuro (*praesens de futuris*), dentro do texto do nosso filósofo. Concluimos, dizendo que a filosofia

¹⁸⁷ AGOSTINHO, 2008, p.347.

¹⁸⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.250.

¹⁸⁹ Ibidem, p.246.

¹⁹⁰ AGOSTINHO, 2008, p.348-349 (O grifo nosso).

¹⁹¹ RICOEUR, 2012, p.27. Situando o tempo na alma, Agostinho conseguiu solucionar determinados enigmas que uma análise física do tempo suscitava: o passado e o futuro, que pareciam não existir, existem na alma (memória) e na expectativa do espírito. Levando, como dirá Paul Ricoeur, “a dialética do triplo presente, interpretada como distensão” (2012, p.26).

¹⁹² BRACHTENDORF, 2008, p.246.

agostiniana coloca a *essência do tempo* na alma humana onde ficaram as impressões dos fatos acontecidos deixando os vestígios (sinais), e é por isso que se costuma considerar como interpretação psicologia do tempo. Passemos agora para uma análise a respeito de *como se mede o tempo* a partir de sua passagem e os seus vestígios deixados na alma.

4.2 A MEDIDA DO TEMPO

A partir do que foi exposto anteriormente, seguimos a nossa investigação a respeito de como se mede o tempo? Porque permanece sendo verdade que medimos, ou pelo menos tentamos medir o tempo. Com efeito, cabe a nós comentarmos o problema da *medida do tempo*. Pois, como já vimos, é na (*in*) alma (*anima*) que acontece a medida do tempo¹⁹³ e é o que pretendemos refletir em nossa análise.

Ora, ao percebemos os intervalos de tempo, comparamos um com o outro, e constatamos que um é mais longo, o outro mais breve. Segundo o nosso autor, “[...] se fazemos tais cálculos, é porque temos a percepção do tempo que está passando”¹⁹⁴. É na *passagem* que se encontra a resposta para essas coisas que se encontram no fluxo do tempo, passam pelo observador e deixam em seu espírito *imagens-vestígios* ou *imagens-sinais*¹⁹⁵. Assim, entende o filósofo de Hipona que afirma “[...] medimos o tempo no momento em que este **passa**”¹⁹⁶. Todavia, as coisas passaram, e deixaram vestígios na memória (*memoria*). Elas se encontram no espírito, e estão presentes aí, e são vistas no presente¹⁹⁷. Não são as *coisas em si* que estão na *memória*, mas, sim as imagens das coisas que estão impressas no espírito. No entanto, como se diz Paul Ricoeur “[...] passar é, com efeito, transitar”¹⁹⁸, é no transitar das coisas que se movem no tempo que o observador captura as imagens –vestígios. Este termo “[...] ‘passar’ (*transitare*) que suscita essa captura”¹⁹⁹. Como constata o mesmo filósofo a respeito do verbo passar:

¹⁹³ A problemática da medida do tempo irá dar nascimento ao paradoxo central, daí surgirá o tema da distensão da alma (*distentio animi*). Assim, dando a solução para entender como a memória, essa faculdade estende-se sobre o passado, o presente e o futuro e abrange simultaneamente a percepção do tempo.

¹⁹⁴ AGOSTINHO, 2008, p.345-346.

¹⁹⁵ RICOEUR, 2012, p.35.

¹⁹⁶ AGOSTINHO, 2008, p. 349 (o grifo é nosso).

¹⁹⁷ BRACHTENDORF, 2008, p.246.

¹⁹⁸ RICOEUR, 2012, p.26. Segundo Paul Ricoeur, é no transitar que acontece a captura na quase espacialidade. Pois, o passar vem do futuro para o presente e vai para o passado, “esse trânsito confirma assim que a medida do tempo se faz ‘num certo espaço’ (*in aliquo spatio*) e que todas as relações entre intervalos de tempo concernem a ‘espaços de tempo’ (*spatia temporum*). O impasse parece ser total: o tempo não tem espaço – ora, ‘não medimos o que não tem espaço’ (ibed)”. Continua o mesmo filósofo comentando que “diferentemente do ceticismo, o reconhecimento do enigma vem acompanhado de um desejo ardente que, para Agostinho, é uma figura do amor: ‘dai-me o que amo; sim, amo, e vós me concedestes’” (p.27).

¹⁹⁹ Ibidem, p.27.

Ora, se seguirmos a direção dessa expressão figurada, deve-se dizer que passar é ir do (*ex*) futuro, pelo (*per*) presente, para (*in*) o passado. Esse trânsito confirma assim que a medida do tempo se faz ‘num certo espaço’ (*in aliquo spatio*) e que todas as relações entre intervalos de tempo concernem a ‘espaços de tempo’ (*spatia temporum*)²⁰⁰.

Agostinho de Hipona chega à conclusão que o *tempo* é percebido e medido por sua passagem, diz ele “[...] mas se já é passado não se pode mais medir, porque não existe”²⁰¹. Há uma pausa em momentos complexos na argumentação filosófica do décimo primeiro capítulo das *Confissões*, “[...] Agostinho faz uma pausa, como fez antes, em cada momento crítico”²⁰². O *tempo* sendo um *enigma*, um *mistério*, algo não tão evidente quando quer investigar o seu conceito, por isso o nosso filósofo diz “[...] Pai, eu busco, não afirmo”²⁰³. Podemos dizer que, no momento reflexivo, que ele tem mais certeza, e faz esse clamor. Não é por acaso, a sua súplica, como que “[...] para abrir caminho para a ideia de que o que medimos é de fato o futuro compreendido mais tarde como expectativa, e o passado compreendido como memória”²⁰⁴. O *tempo* só é *medido* a partir do seu fluir do futuro, através do presente para o passado. Constatando que não há três tempos, mas um único momento, o *presente*.

Em suma, a certeza da *medição do tempo* se efetiva por sua existência, que passa e na sua *passagem* é que medimos. E se alguém fizer a objeção como sabes, o nosso filósofo responderá “[...] sei disso porque o medimos, e não se pode medir o que não existe”²⁰⁵, no entanto, como já explicamos, *medimos* enquanto ele *passa*. Mas, se passou não podemos medir, porque neste momento já não haverá nada para medir. Então, o que medimos se não há o que medir? Como posso medir o passado e futuro que não existem, e o presente que não tem extensão. O filósofo cristão responde categoricamente dizendo:

Nós o medimos enquanto ele passa. No entanto, quando já tiver passado, não se mede, porque já não haverá nada a medir. Onde então vem ele, por onde passa e para onde vai? Não pode vir senão do futuro, não pode passar senão pelo presente, e não pode acabar senão no passado. Provém daquilo que ainda não existe, atravessa o que não tem dimensão, para mergulhar no que já não existe²⁰⁶.

Agostinho diz que um dia ouviu um certo homem, douto, que afirmava de que o tempo é o movimento dos astros.²⁰⁷ Avançando em nossa análise da *medida do tempo*. Vemos que o

²⁰⁰ Ibidem, p.27.

²⁰¹ AGOSTINHO, 2008, p.346.

²⁰² RICOEUR, 2012, p.27.

²⁰³ AGOSTINHO, 2008, p.346.

²⁰⁴ RICOEUR, 2012, p.20.

²⁰⁵ AGOSTINHO, 2008, p.349.

²⁰⁶ Ibidem, p. 349 (o grifo é nosso).

²⁰⁷ A tese encontra-se em Platão (Timeu 38c) como doutrina transmitida, também é criticada por Aristóteles (física IV 10, 218 B1-21;14, 223 B 21-23) e repudiada por Plotino (ene.III 7,7,24-8, 21;12,50-52, assim como a reinterpretação da passagem de Timeu em 12,25-37). Agostinho diz ter ouvido a tese de um “homem instruído” quanto a sua possível identidade (O’Donnell 1992.III, p.287, assim como BA 14,P.586). Essa tese foi criticada

autor retoma uma compreensão dos gregos, “[...] Segundo a qual o tempo é movimento do Sol, da Lua e dos astros. Essa concepção já várias vezes criticada na Antiguidade”²⁰⁸. Também o nosso filósofo africano rejeita essa concepção, argumentando com a pergunta, “[...] por que não seria o movimento de todos os corpos?”²⁰⁹. Essa interrogação faz chegar antes do tempo, como pensa Paul Ricoeur dizendo que “[...] o movimento dos astros poderia variar, portanto acelerar e desacelerar”²¹⁰. Os corpos celestes (os astros) são, desta forma, restringidos à classe dos outros corpos móveis, diz o mesmo filósofo “[...] seja o torno do oleiro ou a enunciação das sílabas pela voz humana”²¹¹. Assim, analisa o nosso pensador ocidental:

Se os astros parassem e a roda do oleiro continuasse a mover-se, deixaria de existir o tempo para medirmos as voltas dela? Acaso não poderíamos dizer que essas voltas se realizavam em espaços iguais, ou que uns são mais longos, outros mais curtos se a roda algumas vezes se move mais devagar, outras vezes mais depressa?²¹².

Com efeito, os astros funcionam como que sinais que *marcam*²¹³ as estações, dias e anos. É importante destacar que “[...] Agostinho defende uma visão de mundo geocêntrica – é de 24 horas, mas também seria possível que fosse de apenas uma hora”²¹⁴. O que chamamos de dia tem vinte quatro horas e são medidas por uma volta completa do sol. Mas, mesmo que o sol girasse mais depressa e fizesse sua volta completa do oriente ao oriente, em uma hora, o dia não seria mais medido pelo movimento. Ele se afasta totalmente da tradição antiga:

Pela hipótese de uma velocidade variável do Sol, Agostinho se afasta de toda a tradição: nem Aristóteles, nem Plotino, que no entanto distinguem tempo e movimento, empregaram esse argumento²¹⁵.

na antiguidade e, conforme Brachtendorf, “é também rejeitada por Agostinho” (2008, p.246). O mesmo autor continua dizendo, “o movimento dos corpos celestes não soluciona este problema mas coloca-o de novo pois este movimento ocorre no tempo e, portanto, o possui uma duração que é medida por intervalos temporais” (BRACHTENDORF, 2008, p.247).

²⁰⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.246.

²⁰⁹ AGOSTINHO, 2008, p.351.

²¹⁰ RICOEUR, 2012, p.28.

²¹¹ Ibidem, p.28. Santo Agostinho toma figuras-sinais que relembram o livro do Gênesis. Por exemplo: o roubo das peras relatado por ele no capítulo II do livro das *Confissões* leva ao entendimento do fruto proibido do jardim do éden (Gn. 3). Sobre este assunto veja BRACHTENDORF, 2008, p.69. O filósofo cristão toma a figura-sinal do oleiro, que nos dá a compreensão do Criador sendo simbolicamente comparado ao oleiro que faz o homem do barro da terra (Gn. 2,7). Ele usa esta comparação neste argumento, do olheiro remetendo ao Criador que tem o poder de fazer com que o tempo corra mais rápido ou mais devagar.

²¹² AGOSTINHO, 2008, p. 351.

²¹³ A palavra *Marcam* será utilizada para a concepção de que os astros funcionam como sinais que *marcam* e distinguem o movimento inicial de seu movimento final encontra-se, por exemplo, em P. Ricoeur, “essa hesitação de Agostinho deve ser relacionada com duas outras seções: a primeira, de que o movimento dos grandes luminares ‘marca’ o tempo; a outra, de que para distinguir o movimento em que o intervalo de tempo começa e aquele onde acaba é preciso ‘marcar’ (*notare*) o lugar de onde parte é aquele a onde chega o corpo em movimento; se não, não podemos afirmar ‘quanto demorou o movimento do corpo ou de suas partes, de tal ponto a tal outro’ (24,31)” (RICOEUR, 2012, p.30).

²¹⁴ BRACHTENDORF, 2008, p.247.

²¹⁵ RICOEUR, 2012, p.28.

Todavia, é importante lembrar que, para Santo Agostinho, Deus é Criador e tem o poder sobre sua criação. Tendo a autoridade de mudar a velocidade dos corpos celestes como o oleiro pode mover o seu torno. Ele toma uma passagem da Sagrada Escritura, onde Josué para o sol e afirma “[...] ninguém me diga que o tempo é o movimento dos corpos celestes. Porque, quando o sol parou [...] o tempo continuava a passar”²¹⁶. Com esse argumento, mudou a ideia acerca da natureza do tempo. E Paul Ricoeur dirá: “[...] somente Agostinho ousa admitir que se pudesse falar de espaço de tempo – um dia, uma hora – sem referência cosmológica”.²¹⁷, é de suma importância destacar que no fim deste argumento, o autor das *Confissões* introduz pela primeira vez o conceito de *extensão*, “[...] vejo portanto que o tempo é uma espécie de extensão [...] mostra-me tu, ó Luz, ó Verdade”²¹⁸.

Por fim, depois de todas estas afirmativas das quais nos dissertamos passemos agora para a centralidade da argumentação agostiniana, na qual o filósofo afirma que o tempo é uma distensão da alma. É o que veremos a seguir.

4.3 DISTENÇÃO DA ALMA

Discutiu-se sobre onde se mede o *tempo* e como se mede. Chega o momento de analisarmos o conceito de distensão da alma (*distentio animi*)²¹⁹, esse tema é provavelmente de origem neoplatônica. É possível que Santo Agostinho o tenha tomado do tratado sobre o tempo e a eternidade de Plotino²²⁰. Mas, como veremos no decorrer desta investigação, o seu contributo distancia-se da tese de Plotino pela singularidade e pela inovação.

Agostinho de Hipona apresenta como exemplo a voz de um corpo a soar. Ela só podia ser medida em seu soar no presente, porque somente nesse momento o som existia e podia ser medido. A experiência vivenciada pelo nosso filósofo é uma experiência da palavra, assim, no começo dessa seção, o filósofo inicia dizendo a Deus desta forma, “[...] porventura, Senhor, tu

²¹⁶ AGOSTINHO, 2008, p.353.

²¹⁷ RICOEUR, 2012, p.29.

²¹⁸ AGOSTINHO, 2008, p.353.

²¹⁹ Com o termo *distensão da alma*, Agostinho soluciona a essência do tempo. É na alma humana que constitui todo o fundamento da medida do tempo. Depois de ter feito toda a argumentação cética, chega um momento de mostrar o conceito chave para análise sobre o tempo. Assim diz P. Ricoeur, “a *distentio animi* foi duramente conquistada durante e ao final de uma argumentação cerrada que põe em jogo a dura retórica da *reductio ad absurdum*” (2012, p.28). Apesar de que “Plotino já dissera isto antes de Agostinho; no entanto, tinha em mente a alma do mundo, não a alma humana” (2012, p.31).

²²⁰ MORESCHINI, 2008, p.479.

que és eterno, já não conheces o que te digo? Não vês no tempo o que se passa no tempo?”²²¹. É através da linguagem que ele se pronuncia a Deus para compreender o conceito de *tempo*, tomando como base a eternidade. Por isso, podemos dizer nas palavras da filósofa que “[...] Santo Agostinho nunca abandona a experiência propriamente fenomenal da palavra, que é a palavra em sua sonoridade”²²². Todavia, o nosso autor agora não se dirige com a palavra a Deus, mas, faz uma análise da voz que soa dizendo:

Imagina, por exemplo, que a voz de um corpo começa a soar, soa e continua a vibrar. Depois, cessa; vem o silêncio. A voz passou, não existe mais. Antes de soar era futura e não podia ser medida, porque ainda não existia, e agora não pode porque não existe mais. Podíamos medi-la naquele instante em que soava, porque existia e podia ser medida. Mas mesmo nesses momentos não era estável, porque vinha e passava. Será que essa instabilidade é que a tornava mensurável? De fato, enquanto passava, prolongava-se por certo espaço de tempo, durante o qual podia ser medida, mas o presente não tem extensão. Se então era possível medi-la, imagina que outra vez comece a soar, numa vibração contínua e de igual intensidade. Vamos medi-la enquanto soa, porque quando cessar de vibrar será passado, e nada haverá para medir. Vamos medi-la e dizer quanto dura”²²³.

Contudo, Agostinho parte deste tempo que passa, mas, já não se fala da passagem ao passado, porém da passagem no presente; ou seja, o som enquanto soa. E não podendo ser medido, a não ser desde o início enquanto começou a soar indo até o seu final quando cessa. É preciso que ele cesse para que tenha um começo e um fim. Permitindo dizer se é longo ou breve ou compará-los com outros intervalos; por outro lado, “[...] quando tiver parado (*cessaverit*) de ressoar, já (*jam*) será passado e não será mais (*non erit*) algo que possa ser medido”²²⁴. Ora, não medimos a voz que passa nem quando já tiver cessado. A objeção parece ser tamanha. Pois, não podemos medir o futuro nem o passado porque não existem; não podemos medir o presente porque é indivisível; e até o próprio tempo que passa, e que se mostrava como solução para este *enigma*, não pode ser medido, porque não está completo:

Logo que essa voz cessar, ficará destruída da existência. De que modo então poderá ser medida? Com efeito, medimos o tempo, mas não o que ainda não existe, nem o que já não existe, nem o que não tem extensão, nem o que não tem limites. Em outras palavras, não medimos o futuro, nem o passado, nem o presente, nem o tempo que está passando. E no entanto, medimos o tempo”²²⁵

Fica para nós uma interrogação. Existe algum meio de medir os tempos? Se existe qual será? É preciso avançar em nossa análise sobre a *medida do tempo*. Santo Agostinho oferece outro exemplo a ser investigado; a enunciação do verso Deus, criador de tudo (*Deus, creator*

²²¹ AGOSTINHO, 2008, p.329.

²²² SCHUBACK, 2008, p.84.

²²³ AGOSTINHO, 2008, p.356.

²²⁴ RICOEUR, 2012, p.33.

²²⁵ AGOSTINHO, 2008, p.357.

ominium)²²⁶ este, “[...] representa o problema de maneira ainda mais aguda”²²⁷, ou como diz Ricoeur, “[...] traz uma complexidade maior que a do som contínuo”²²⁸. Este verso é composto de oito sílabas, breves e longas. De acordo com as regras da metrificacão latina, a primeira, a terceira, a quinta e a sétima sílabas devem ser enunciadas com extensão simples; ao contrário, a segunda, a quarta, a sexta e a oitava com dupla extensão²²⁹. O nosso autor diz “[...] eu pronuncio e o percebo claramente pelo testemunho dos sentidos”²³⁰. Todavia, é a partir do interior que ele *pronuncia* e ao mesmo tempo *percebe*. E através da sua percepção mede a longa pela breve e vê que a longa contém o dobro da breve. Mas, como se pode comparar as sílabas entre si, já que, na pronúncia, a sílaba breve deve ter passado pelo observador para que a longa, a qual é medida, possa soar? O autor das *Confissões* continua indagando: “[...] e como medir essa longa quando está presente, se só posso medi-la quando tiver terminado? E uma vez terminada, passou. Que medirei então?”²³¹.

Em suma, o filósofo cristão, com uma ousadia inovadora, depois de percorrer as emaranhadas vias do labirinto intelectual, resolve a problemática do *tempo* voltando-se para o próprio *espírito*,²³² como declara Brachtendorf “[...] evidentemente, o espírito é a instância mediadora”²³³, é o que comprova Santo Agostinho: “[...] é em ti, meu espírito, que eu meço o tempo.”²³⁴ E como que se medem os tempos no espírito? Mede-se enquanto se encontra presente, a *impressão* que está gravada no *espírito*, depois de ter passado:

Pois não são as próprias coisas passadas que são medidas e determinadas em sua duração, mas a impressão produzida no espírito pelo que está transcorrendo. Isso desfaz o paradoxo da medição do tempo, porque a impressão, de um lado, surge pelo transcorrer dos eventos, que sempre se dá no presente; mas, de outro, permanece presente como impressão, ainda que o próprio evento seja pretérito. Ao passar do evento objetivo

²²⁶ Este termo Deus criador de tudo (*Deus creator ominium*) é retirado do hino de Santo Ambrósio segundo afirma Paul Ricoeur (2012, p.34).

²²⁷ BRACHTENDORF, 2008, p.248.

²²⁸ RICOEUR, 2012, p.34.

²²⁹ BRACHTENDORF, 2008, p.248.

²³⁰ AGOSTINHO 2008, p.357.

²³¹ Ibidem, p.357.

²³² Há comentadores que fazem uma crítica a Santo Agostinho a respeito da sua tese subjetiva do tempo dizendo que o conceito subjetivo de tempo estaria condenado à ruína. A esse respeito veja Brachtendorf, (2008, p.251). Russell também formulou esta crítica da seguinte maneira “Santo Agostinho, cuja absorção no sentido do pecado o levou a uma excessiva subjetividade, contentou-se em substituir o tempo da história e da física pelo tempo subjetivo. Memória, percepção e expectativa constituem, de acordo com ele, tudo o que há a respeito do tempo. Mas isso obviamente não basta. Todas as suas memórias e todas as suas expectativas ocorreram por volta da queda de Roma, enquanto as minhas ocorreram por volta da época da queda civilização espiritual, que não fazia parte das expectativas do Bispo de Hipona. O tempo subjetivo pode ser suficiente para um solipsista para um momento, mas não para o homem que crê num passado e num futuro reais, mesmo que apenas seus. Minha experiência momentânea contém um espaço de percepção, que não é o espaço da física e da história. Meu passado tal como ocorreu, não pode ser identificado com minhas lembranças dele, e minha história objetiva, que existiu no tempo objetivo, defere da história subjetiva de minhas lembranças atuais, que, objetivamente, é toda agora” (RUSSELL, 1966, p.228).

²³³ BRACHTENDORF, 2008, p.248.

²³⁴ AGOSTINHO, 2008, p.358.

para a impressão subjetiva no espírito, Agostinho garante que as duas condições da constituição de um intervalo de tempo possam ser cumpridas: o caráter presente e o caráter concluído²³⁵.

Assim, encontramos na (*in*) alma o elemento fixo que permite comparar os tempos longos e os tempos breves entre si. Podemos constatar que com a *impressão*, o verbo essencial não é mais passar (*transire*), mas sim permanecer (*manere*). Com efeito, Agostinho de Hipona avança em sua argumentação e fornece o exemplo de recitar sem usar a voz. Mas, apenas com o pensamento percorre poemas, versos e discursos fazendo a relação desses intervalos de tempo entre si. Precisamente como se usasse a voz (*vox*). Assim comenta Schuback, visto que “[...] o silêncio não é, pois, o ponto final do som mas a sua própria realização”²³⁶. A voz agora não se encontra extra-homem, e sim em seu interior. A *memória* retém e guarda em lugares mais secretos da alma o sonoro “[...] e é esse trabalho da memória que dimensiona o silêncio como um lugar igualmente sonoro”²³⁷.

Para autor, o som imaginado é uma elaboração da *alma*, que não tem qualquer materialidade, acontecendo sem a intervenção dos órgãos fonadores. Sendo assim, o movimento dos poemas, versos e discursos em *silêncio* e, conseqüentemente, estando sobre o domínio da *alma*. O espírito que estava predominantemente voltado extra-homem, agora experimenta em seu próprio *interior*, sem precisar sair. A questão da medida temporal é formada no *espírito*²³⁸. Mas, se alguém quiser pronunciar uma sílaba longa, antecipadamente, concebe a duração na *memória*. E emitindo o som que se produz até atingir o limite fixado. Podemos dizer que “[...] assim, a atenção espiritual lança o futuro previamente pensado para o passado fixo, e isso até que o primeiro esteja consumido e o último cresça até a duração total planejada”²³⁹. No entanto, a pergunta é, como é que algo futuro diminui e se consome?²⁴⁰ e como algo passado cresce, pois já não existem em si? A saída para o *enigma* do ser e do não-ser se encontra na existência dos três momentos no *espírito* que ele denomina sendo: expectativa, atenção e lembrança. Visto que:

²³⁵ BRACHTENDORF, 2008, p.248.

²³⁶ SCHUBACK, 2000, p.100.

²³⁷ Ibidem, p.100.

²³⁸ BRACHTENDORF, 2008, p.248.

²³⁹ Ibidem, p.249.

²⁴⁰ Brachtendorf comenta que “a pergunta sobre como algo futuro, que absolutamente ainda não é, consome-se, e algo passado, que não é mais, pode crescer, mostra como o problema do ser do futuro e do passado reaparece, pois a duração da voz concedida no espírito divide-se, na execução, na parte futura e numa parte pretérita. A interpretação subjetiva do tempo de Agostinho deverá segurar não apenas o ser presente, mas também o do futuro e do passado. Isso é possível segundo Agostinho se levarmos em conta que este futuro e este passado encontram-se dentro do intervalo de tempo concebido como presente pelo espírito. Pois, como já constatou Agostinho, o futuro é uma expectativa presente de algo futuro e o pretérito uma lembrança presente do algo passado” (2008, p.249).

Aquilo que a alma espera torna-se lembrança depois de ser objeto da atenção. Quem se atreve a negar que o futuro ainda não existe? No entanto, já existe no espírito a expectativa do futuro. Quem pode negar que o passado não mais existe? Contudo, existe ainda no espírito a lembrança do passado. E quem nega que o presente carece de extensão, uma vez que passa em um instante? No entanto, perdura a atenção, diante da qual continua a retirar-se o que era presente²⁴¹.

Em suma, o *espírito* é essa força espiritual que constitui o nosso presente na medida em que age de três maneiras distintas: espera (*expctat*), está atento (*attendit*) e recorda (*meninit*). Desta maneira, o futuro tem sua existência na expectativa da alma e o passado na memória da alma. O presente, como foi investigado por Agostinho, é indivisível e não tem extensão, porém a atenção da alma garante a sua duração, aqui se encontra a superioridade e vantagem no argumento agostiniano. Como afirma Ricoeur, “[...] a vantagem é imensa: sabemos agora que a medida do tempo não deve nada à do movimento exterior”²⁴². Sendo o discurso do futuro ou passado, longo ou breve perfeitamente justificado. Como diz o filósofo francês, “[...] o espírito espera e se lembra, no entanto a expectativa e a memória estão ‘na’ alma, na condição de imagens-vestígios e de imagens-sinais”²⁴³. E o mesmo filósofo continua dizendo “[...] a impressão só está na alma na medida em que o espírito *age*, isto é, espera, presta atenção e se lembra”²⁴⁴. Com efeito, segundo Agostinho, quando se recita uma canção que se conhece, antes do seu início, a expectativa se estende a toda ela. Assim que começa, se destaca tudo, se entregando ao passado e vai se estendendo ao longo da memória. A respeito da expectativa do canto comenta o filósofo alemão dizendo “[...] a expectativa de que se propõe a cantar uma canção volta-se primeiramente para o todo”²⁴⁵. E na recitação do canto, alguma coisa corre do futuro esperado, transpassando a atenção presente, até o pretérito lembrado. Isso tudo acontece devido o espírito que os realiza através da expectativa, atenção e lembrança:

O espírito colhe, nisto, não apenas o ponto presente, mas também abarca todo o lapso de tempo como presente, dentro do qual partes do modo de expectativa são transferidas para o modo de lembrança. Por conseguinte, a atividade espiritual se distende (*distenditur*) até as partes esperadas, percebidas e lembradas do lapso de tempo previamente concebido e, assim, presente como um todo”²⁴⁶.

Segundo Agostinho, as coisas se dão não apenas na canção, mas também na vida total de cada homem, em suas partes que são as ações individuais. Como afirma o filósofo das *Confissões*

²⁴¹ AGOSTINHO. 2008, p.359.

²⁴² RICOEUR, 2012, p.35. A medida do tempo, segundo Paul Ricoeur, “para Agostinho, sendo Deus o Senhor da criação, ele pode mudar a velocidade dos astros como o oleiro pode mudar a de seu torno, ou o recitador a enunciação de suas sílabas (Josué parar o sol vai no mesmo sentido da hipótese da aceleração de seu movimento, que, como tal, é independente do argumento do milagre)” (2012, p.29).

²⁴³ Ibidem, p.36.

²⁴⁴ Ibidem, p.37.

²⁴⁵ BRACHTENDORF, 2008, p.241.

²⁴⁶ Ibidem, p.248.

dizendo, “[...] todas as ações humanas são partes. Isso mesmo sucede em toda a história dos filhos dos homens, da qual a vida de cada homem é apenas uma parte”²⁴⁷. Agostinho faz uma relação da interpretação do tempo ao destino total da humanidade onde as partes são as vidas individuais. Porém, o destino total dos homens, o homem não participará da passagem total do esperado para o lembrado, e muito menos ainda poderá antecipar o futuro da natureza humana e nem sequer o de sua vida individual; do mesmo modo como antecipa uma canção conhecida. Agostinho de Hipona levanta uma hipótese dizendo:

Se existisse realmente um espírito dotado de tão grande ciência e presciência, a ponto de conhecer todo o passado e o futuro—como eu conheço um cântico conhecido de todos – esse tal seria um ser maravilhoso e surpreendente sem dúvida alguma. Isso porque nada dos séculos passados ou futuros lhe permaneceria oculto, como a mim, que então aquele cântico, não é oculto o que já cantei desde o início, e nem é oculto o que resta para chegar ao fim²⁴⁸.

Portanto, se existisse um espírito com tal nobreza de alma, seria algo fabuloso. No entanto, se há esse espírito é algo que o nosso autor deixa em suspenso. Mas, Deus não seria esse espírito? Não, para o filósofo cristão Deus se encontra em uma superioridade incalculavelmente maior, deste modo grosseiro de conhecer o futuro e passado. Para ele o *Sumo Bem* é mais maravilhoso e bem mais misterioso.

²⁴⁷ AGOSTINHO, 2008, p.360.

²⁴⁸ Ibidem, p.362.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santo Agostinho, o filósofo cuja linha de pensamento seguimos desde o princípio desta investigação, é um pensador de transição. De um lado, está ligado ao campo da Filosofia antiga e, de outro, motivado por uma atração ao cristianismo. Ele introduz concepções inovadoras que modificaram a história do pensamento Ocidental e em partes, e até o nosso tempo continua exercendo influência considerável. Claro que o nosso intuito não era e não tínhamos tal retenção de abarcar toda a magnitude do seu pensamento filosófico. Neste trabalho monográfico almejamos algo mais restrito que está direcionado especialmente para: *o conceito de tempo em Santo Agostinho*. Esta foi a temática central de nossa pesquisa. As *Confissões* de Agostinho oferecem inúmeros pontos de partida para variados problemas filosóficos, mas nós optamos em aprofundar a epígrafe “que fazia Deus antes de criar o céu e terra”? Como foi explicitado, na argumentação agostiniana temos o intuito de refutar a visão de mundo maniqueísta que adotava o Novo Testamento e negava o Antigo Testamento, e, principalmente, a visão criacionista do livro do Gênesis. Ficando claro para nós, depois de nossa explanação, que em Deus não existe nem antes e nem depois, uma vez que Deus é atemporal e não está sujeito ao tempo, ao contrário, ele é Senhor desse. O filósofo cristão deixa cristalina a distinção entre Criador e criatura; eliminando, assim, a ilusão humana de um tempo anterior à existência do mundo, pois sendo Deus onipotente e imutável; em relação a sua vontade, podemos dizer que em Deus não há nem antes nem depois.

Nas *Confissões* do hiponense ele encontra um espírito inquieto que se angustia entre as coisas transitórias e efêmeras, e a ascensão espiritual para a estabilidade no divino. Apresentando no Livro XI das *Confissões* a dispersão do espírito na percepção do tempo se opondo, desta forma, à unidade eterna de Deus. Por isso ele deve igualmente se estender à eternidade para concentrar-se em si mesmo e escapar da dispersão. Valorizando a hierarquização interna do tempo, como uma acesse espiritual que conduz o sujeito a desprender-se da distração e voltar-se para a eternidade do seu Criador. Somente assim encontra repouso para as suas inquietações. Podemos dizer que Agostinho sustenta uma ideia de que uma força propulsora

da vida terrena dos seres humanos é um empenho para alcançar o repouso definitivo em Deus, que, no entanto, só pode se concretizar em uma existência após morte.

A exegese filosófica sobre o tempo está anexada a uma reflexão sistemática de grande profundidade que parte de sua vivência pessoal. Abordando a condição humana, a sua natureza, não apenas individual, mas de forma geral, que engloba todo o gênero humano, se tornando assim visível em seu próprio destino pessoal. Por esta razão, quem ainda insiste nesta pergunta “o que fazias então?” é porque se encontra aprisionado em uma espécie de antropomorfismo intelectual, não conseguindo se libertar deste vício fundamental, pois não podia existir um então onde não havia tempo.

Este modo de perguntar parte de uma velhice espiritual que tem uma imaginação falsa, resultando em consequências desastrosas. Nas discussões a respeito da metafísica, correndo o risco de transferir em vão o problema do tempo em termos de eternidade. Este espírito envelhecido é o espírito envelhecido, é o espírito em que a visão já está turva, e o espírito encontra desvitalizado. O seu pensamento ainda oscila ao redor das ideias da sucessão dos tempos passados e futuros e, por isso, tudo o que investiga é em vão. Essa cegueira do homem envelhecido espiritualmente compreende a sabedoria de Deus. Eles se esforçam para penetrar no enigma do tempo e acabam confundindo com a eternidade porque o pensamento vagueia ainda na transitoriedade das realidades temporais.

Verificamos que na reflexão de Santo Agostinho o homem não poderá mesmo escapar ao fluxo do seu próprio pensamento, mesmo que seja em um instante. Não conseguirá aprender jamais as coisas, senão de modo fragmentário. Nunca haverá para ele um único momento em que arrebate um pouco do esplendor da eternidade perpetuamente imutável. A sua cegueira não permite que veja como a eternidade é incomparável ao tempo que nunca para. Não existindo para ele apreensão única, na qual em um presente uno e permanente. Todas as coisas em suas transitoriedades que estão em seu derredor; seja as que já passaram e já não são e as que ainda viram que ainda não são, sejam apreendidas no presente em uma única unidade permanente e indivisível. A unidade será sempre, para esses homens, incomparável porque ele tem o esplendor de ser sempre estável mantendo-se inteiro sem se fracionar em passado, presente e futuro. Mas, se encontra em repouso e ao mesmo tempo em ação sem haver alteração nem contradição. Esse sempre manter-se em uma imobilidade na eternidade é o que a distingue de modo incomparável do tempo que está a fluir.

Ora, se o homem conseguisse alcançar este tipo de conhecimento, o qual pudesse conhecer todas as coisas, de modo simultâneo, em um único ato indiviso, ele teria transpassado finalmente a fronteira do temporal e atingido o eterno. O que levaria automaticamente a despir

a essência do ser criatura para passar a ser Criador, o que isso é impossível para a natureza humana, pois, a duração do tempo é longa porque composta de muitos movimentos passageiros que não estão sujeitos a alongar-se simultaneamente. Por isso, a eternidade nos escapa, nela nada passa, tudo é presente de maneira simultânea, nada aparece e desaparece porque tudo se encontra presente em um único ato. Ao contrário, a vida do homem, a qual, por sua vez, se encontra na lei do devir, e ele não poderia viver de modo permanente. Devido o que é próprio da sua essência, nasce e morre; surge e desaparece; existe e deixa de existir; deixando de ser o que era e passando a ser o que não era. Na existência concreta do homem, vida e morte, princípio e fim estão dentro das coisas que são mutáveis e possuem mudanças temporais.

Com efeito, a meditação sobre a eternidade busca uma intensificação da experiência do tempo. O argumento a respeito do tempo é chamado pelos estudiosos de Agostinho como tese psicológica, se opondo à tradição grega que defendia o tempo derivado do cosmo, filosofando de uma maneira nova a respeito do tempo. E a eternidade será sua fundamentação, dando um caráter singular de um gemido cheio de esperança. Mas, da mesma forma, toda a especulação sobre o tempo tem uma visão limite, não podendo permanecer fixo como a eternidade.

O que foi analisado por este filósofo não foi uma crítica para ver se a eternidade é, e se a eternidade se sustenta com a teoria agostiniana do imóvel. O que fica óbvio para nós é que existe uma incapacidade de perceber, simultaneamente, em um único momento todas as coisas. Não permanecendo estável o nosso pensamento que flui e corre, não encontrando estabilidade, se confronta com a eternidade que não está a fluir e nem a correr, e se encontra estável, pois na eternidade nada passa, tudo é presente, não tem nem um começo nem um fim, os anos da eternidade existem todos juntos, porque são fixos; e o tempo de Deus, a eternidade, precede a todos os tempos. Eis a diferença entre tempo e eternidade.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **O Livre Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **A cidade de Deus**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. v.2
- _____. **Confissões**. 4.ed. São Paulo: Maria Luiza, 2008.
- AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Santo Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2008
- BROWN, Peter. **Uma bibliografia, Santo Agostinho**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro:
- COMTE-SPONVILE, Andre. **O ser tempo**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- GRIBOMONT, Jean; GROSSI, Vittorino; HAMMAN, Adalbert. **Dicionário Patrístico e de antiguidades cristãs**. Tradução Cristina Andrade. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- JERÔNIMO. **Bíblia sacra**. São Paulo: Paulus, 2003.
- KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v.2 (Filosofia medieval).
- MCGRADY, A. S. **Filosofia medieval**. Tradução André Oides. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.
- MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MORESCHINI, Claudio, **História da Filosofia Patrística**. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v.1.

OSA, Pedro Rubio. **Toma e lê, síntese Agostiniana**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Ensaio de Hermenêutica imaginativa, para ler os medievais**. Petrópolis: Vozes, 2000

SOLIMEO, Antônio Gustavo; SOLIMEO, Plínio Maria. **Santo Agostinho: Sua época, sua vida, sua obra**. São Paulo: Petrus Editora, 2009.

VAZ, Henrique C. Lima. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001.

WETZEL, James. **Compreender Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2011.