

**Tempo e Eternidade:
Notas acerca do Livro XI das *Confissões* de Agostinho de Hipona**

Time and eternity:
Notes on Augustine of Hippo's Book XI of *Confessions*

Arthur da Silva Pinto

Mestre em Filosofia pela a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

silva.p.arthur@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/6829158661348654>

Darlan Lorenzetti¹

Doutorando em Filosofia pela a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
(PUCRS)

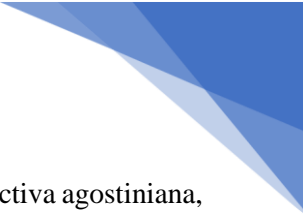
darlanlorenzetti@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/1456241272721046>

Resumo

O presente estudo tem como objetivo central apresentar uma síntese analítica dos elementos filosóficos desenvolvidos por Agostinho de Hipona no livro XI de sua famosa obra intitulada *Confissões*. Para tanto, recupera e estabelece como central aquela que é, por Agostinho, alocada como a problemática fundamental de seu próprio escrito, isto é, a natureza do tempo e da eternidade. Em um primeiro momento, partindo da noção bíblica de “princípio”, categoria presente no primeiro versículo do Gênesis, contrapõe o estatuto metafísico do tempo através de sua relação de dependência para com a eternidade. Deste exercício comparativo depreende a aparente impossibilidade de apreensão cognitiva do tempo enquanto realidade ontológica. Em uma segunda seção, o estudo acompanha o percurso metodológico traçado por Agostinho, concentrando-se, portanto, em problematizar o tempo enquanto realidade perceptível e mensurável. Ao trabalhar com as noções de “passado”, “presente” e “futuro”, situa

¹ Bolsista CAPES/PROEX. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.



finalmente o tempo não como entidade metafísica, mas como fenômeno que, na perspectiva agostiniana, pode ser caracterizado como uma percepção psicológica, isto é, uma *distentio animi*.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Alma. Criação. Eternidade. Tempo.

Abstract

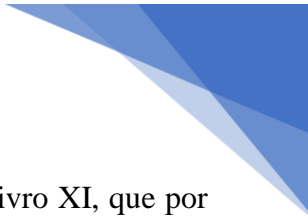
The present study has as main objective to introduce an analytical synthesis of the philosophical elements developed by Augustine of Hippo in the book XI of his most famous work named *Confessions*. To this end, he recovers and establishes as central that which is considered by Augustine as the fundamental issue of his own writing, that is, the nature of time and eternity. At first, starting from the biblical notion of “principle” inherent in the first verse of Genesis, it contrasts the metaphysical status of time through its relationship of dependence on eternity. From this comparative exercise, it appears the apparent impossibility of cognitive apprehension of time as an ontological reality. In a second section, the study follows the methodological path traced by Augustine, focusing, therefore, on problematizing time as a perceptible and measurable reality. When working with the notions of “past”, “present” and “future”, he finally situates time not as a metaphysical entity, but as a phenomenon that, in the Augustinian perspective, can be characterized as a psychological perception, that is, a *distentio animi*.

Keywords: Augustine of Hippo. Soul. Creation. Eternity. Time.

1. Introdução

A tradição filosófica ocidental foi, ao longo de seus cerca de 2.500 anos, progressivamente constituída sobre a rigidez de algumas “pedras angulares”. Com efeito, no decorrer desta vasta trajetória histórica encontraremos determinadas problemáticas, escolas de pensamento, autores e obras indiscutivelmente merecedores do epíteto de “pedras angulares” da filosofia. Caso nos empenhássemos em estabelecer um conjunto de obras entendidas como “basilares”, tendo como critérios a originalidade, a sofisticação e influência nos tempos seguintes, *Confissões* de Agostinho de Hipona (354-430) seguramente figuraria nesta relação. Neste estudo, contudo, nos interessa particularmente uma “fração” textual desta importante obra (sob certo aspecto lida e interpretada como uma autobiografia)² erigida pelo

² Peter Brown, na obra *Agostinho, uma biografia*, reconhece que o emprego do termo “autobiografia” – em vista de uma caracterização das *Confissões* enquanto tal – pode gerar certa controvérsia uma vez que levemos em conta o sentido moderno com o qual tal palavra é revestida. O comentador salienta, todavia, que tal discussão detém pouca relevância, dado que “[...] para um homem do baixo Império Romano, era precisamente essa intensa verve autobiográfica das *Confissões* que as distinguiu da tradição intelectual a que Agostinho pertencia” (BROWN, 2020, p. 206).




autor no período compreendido entre os anos de 397 e 401³ da era cristã: o livro XI, que por sua vez tem como título *O homem e o tempo*.

Quais seriam propriamente os mistérios contidos no Livro XI das *Confissões*? Qual o contexto em debate? Além disso, por que este escrito aparece? É notório no desenvolvimento desta obra encontrar a elaboração de um tratado sobre o tempo e a eternidade; mas o que conduziu Agostinho a esta edificação racional? Qual o pressuposto que levou o autor a observar que a criação é algo contingente, e, porque assim o é, resulta em não poder se explicar por si mesma? Essa percepção robustece a condição da criatura, remetendo-a à dependência de um princípio transcendente, isto é, de um Ser que existe por excelência. Será possível compreender se há um atrelamento entre as coisas criadas e o Criador? Sendo admissível o estabelecimento de uma distinção entre o modo de existir daquilo que foi criado e de quem as fez, quais as atribuições existentes entre um e outro? Em um primeiro momento, este estudo pretende demonstrar, através de uma síntese analítica, as respostas agostinianas a estas indagações.

É interessante perceber que, no transcurso do texto no intuito de sanar tais dúvidas, Agostinho inicia a abordagem em uma meditação sobre o primeiro versículo da Sagrada Escritura: “No princípio Deus criou” (*Gn* 1,1). Fixando-se de modo especial na expressão “princípio”, ele perseguirá o significado dessa palavra; o que culminará em uma investigação sobre a natureza da temporalidade e da eternidade.

Sem dúvida, a reflexão traçada por Agostinho acerca do substrato do tempo influenciou e incitou outros pensadores a estender ainda mais a discussão sobre tal temática. Entretanto, este trabalho manter-se-á em uma postura de (conforme expressão já supracitada) “síntese analítica” do Livro XI das *Confissões* de Agostinho de Hipona. Em função disso, não aprofundará a concepção desses outros filósofos, radicando sua análise nos pressupostos

3 Acerca da precisa datação histórica das *Confissões*, a descrição oferecida por Strefling, no artigo A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho, parece-nos sobremaneira esclarecedora: “Ainda que partes das *Confissões* puderam escrever-se e, desde logo, foram publicados antes da edição final, por exemplo, dos relatos sobre Alípio no livro 6, todavia existem poucas provas de que tivessem fases redacionais. Agostinho, na sua obra *Retratações*, naquela parte em que enumera cronologicamente suas obras na ordem em que as começou, as *Confissões* estão enumeradas como a sexta, depois de sua ordenação como bispo. Foi ordenado bispo entre os anos 395 e 397, sendo a data mais provável no fim da primavera ou começo do verão do ano 395. A obra enumerada imediatamente antes das *Confissões* é *Sobre a Doutrina Cristã*, da qual os dois primeiros livros e parte do terceiro foram escritos provavelmente no ano de 396 e enviados a Simpliciano em algum momento do ano de 398, na ocasião de sua ordenação episcopal. Não se faz menção alguma da morte de Ambrósio ocorrida em 04 de abril do ano 397. De qualquer maneira, o ano de 397 se considera como o terminus post quem para a redação das *Confissões*. O terminus ante quem nos é proporcionado pelo *Contra o Maniqueu Fausto*, que é a obra que se enumera imediatamente depois das *Confissões* nas *Retratações*. O encontro com Fausto teve lugar, não depois do ano 401, e provavelmente antes, talvez no ano 397. Portanto, as *Confissões* devem ter sido escritas em algum tempo entre os anos 397 e 401, sendo a data mais provável os primeiros anos desse período”. (STREFLING, 2007, p. 260-261).




reflexivos inaugurados por esta iminente figura do pensamento cristão no período que compreende a transição da Antiguidade Tardia para a assim chamada Idade Média.

Finalmente, feita a elucidação das categorias de eternidade e tempo (isto desde um prisma metafísico), bem como das definições “passado”, “presente” e “futuro”, passaremos a um segundo nível de análise. A apresentação da conjectura agostiniana segundo a qual o tempo aparentemente não existe enquanto realidade denota a dificuldade de sua apreensão cognitiva por parte do intelecto humano. Diante disso, o trabalho se deterá de forma mais atenta a apurar o sentido da investigação de Agostinho a respeito do problema da mensuração do tempo. Em meio a isso, apresentará então a noção de *distentio animi*, por meio da qual o filósofo situa o tempo como algo que o ser humano experiencia, não como realidade metafísica em si, senão como percepção psicológica assinalada na alma, isto é, como distensão. A medida de tempos indiscutivelmente desprovidos de concretude real do ponto de vista ontológico, a saber, o passado e o futuro, só é possível em razão de um duplo movimento realizado pela alma humana: em direção ao futuro mediante à expectativa, e em direção ao passado via memória.

2. Apreciação metafísica dos conceitos de “tempo” e “eternidade”

O livro XI das Confissões de Agostinho, conforme ressaltado no fragmento introdutório, seguramente integra o *hall* dos mais célebres e influentes textos da tradição filosófica ocidental. Tal celebridade é, em grande medida, explicada em virtude da originalidade e sofisticação da resposta agostiniana ao “enigma” do tempo. Conforme Novaes, tal texto pode ser definido como “[...] uma meditação sobre a eternidade e o tempo, tendo como base o primeiro versículo do Gênesis” (NOVAES, 2008, p. 211). A partir desta pontuação, depreende-se, por conseguinte, qual é a metodologia analítica do livro, isto é, fundamentalmente um processo de exegese da narrativa bíblica da criação. Ordenar suas alterações com interrogações não é incomum nas *Confissões*.

Outro aspecto salutar e que não nos é permitido deixá-lo passar de forma despercebida é a compreensão do livro XI desde um ordenamento de conjunto no que toca à obra como um todo. Do ponto de vista das tentativas de divisão temática, Strefling compreende como adequada a seguinte partição: “[...] os livros 1 a 9 expõem a vida passada de Agostinho; o livro 10 expõe a situação atual de Agostinho; os livros 11 a 13 são um comentário sobre o livro do Gênesis 1, 1-31” (STREFLING, 2009, p. 262).




De modo análogo ao que ocorre nos demais doze livros dessa sua obra, a circunstância na qual Agostinho inicia a elaboração escrita do livro XI é a problematização do sentido desta sua “confissão”. Inquire, o então bispo de Hipona, se seria possível: “Confessar a Deus o que ele já conhece?” (AGOSTINHO, 1988, p. 266). Já de início, através da tensão entre o conhecimento divino e o conhecimento humano, está deflagrado e estabelecido o “binômio fundamental” que perpassará todo o livro, a saber, a dualidade tempo-eternidade. Assim diz Agostinho: “Sendo Vossa a eternidade, ignorais porventura, Senhor, o que eu Vos digo, ou não vedes no tempo o que se passa no tempo?” (AGOSTINHO, 1988, p. 266). Tantas outras questões irromperão desta abordagem meditativa sobre o primeiro versículo da Sagrada Escritura, o qual versa sobre o Criador, que a partir da eternidade, é o “princípio” de todas as coisas temporais.

O autor das *Confissões* segue o livro examinando-se sobre como tem sido seu aproveitamento do tempo a fim de dedicar-se à meditação bíblica. O que o leva – em função de sua condição corporal estar condicionada ao tempo – a pedir ao Altíssimo mais tempo e uma maior compreensão dos Escritos Sagrados para melhor executar suas especulações. Estas se voltam precisamente para o fato de ele ter percebido que o Verbo divino fala por outro meio além do interior, ou seja, a partir do Texto Sagrado. Assim, ele expõe seu pedido demonstrando que não se trata de uma busca por algo terreno, mas celeste; essas ideias são defendidas, pelo autor, a fim de que a escuta necessária do Verbo interior continue. Por isso é possível dizer que tanto o conhecimento da Sagrada Escritura quanto a adequada compreensão do conteúdo revelado em suas letras estão condicionados pela iluminação do Mestre interior. Em tom de súplica humilde e orante é que se expressa Agostinho:

Purificai os meus lábios e o meu coração de toda a temeridade e mentira. Sejam as Sagradas escrituras as minhas castas delícias [...] Escutai compassivo a minha alma, ouvi-a enquanto clama do mais profundo abismo em que se encontra [...] Ó senhor, aperfeiçoi-me e patenteai-me esses mistérios. A vossa palavra é a minha alegria. A Vossa voz é mais deleitosa do que toda a afluência de prazeres. Concedei-me o que amo porque estou inebriado de amor, Fostes Vós que me concedestes. Não abandoneis os Vossos dons, nem deixeis de regar esta erva sequiosa (AGOSTINHO, 1988, p. 267-268).

À medida que avançamos na leitura e análise do texto agostiniano, percebemos que há uma complementação de seu pedido. Esta, persiste com a indicação de que, se o homem só tem conhecimento de si mesmo se antes conhece a Deus, então o tempo, ao qual a humanidade está condicionada, depende da eternidade, que está para a divindade, justamente pela precedência da eternidade ao tempo. Com isso, ele atribui às coisas do Céu o ordenamento e a razão de ser




das coisas terrestres. A dualidade estabelecida entre tempo e eternidade é expressa através de uma mui apropriada imagem metafórica: a do peregrino. Segundo Novaes “[...] o esforço de louvor a Deus, ainda que reconheça a finitude e a miséria de quem o pratica, é a atestação de que há uma pátria para os homens; [...] a confissão, lembrando a pátria e reconhecendo o exílio, é um esforço do peregrino de se pôr no caminho de volta” (NOVAES, 2009, p. 213). Deste modo, está configurada uma teleologia pela qual o finito está direcionado ao infinito, o temporal ao eterno, o humano ao divino.

Essa atribuição o levará a perceber as necessidades que as realidades criadas possuem, isto é, têm necessidade de um Ser superior, existem, pois, Ele existe, e assim são porque Este, com seu Verbo, as criou. Existe, portanto, em todas as criaturas um *status* original de carência ontológica que as faz “peregrinar” em direção à “fonte” de seu Ser, reforçando o sentido teleológico da existência criada. Criando-as, estas participam do *Ser mesmo*, o qual não está sujeito à mutabilidade. Por isso, pode-se dizer que “as coisas do mundo também são, mas não porque seriam o Ser mesmo, mas porque participam do Ser mesmo” (BRACHTENDORF, 2008, p. 244). Em função dessa participação elas possuem certa estabilidade, visto que, tudo o que é criado é conservado e sustentado pelo Criador. No capítulo IV, ao narrar a ação de Deus “no poema da criação”, Agostinho bem expressa esta relação de dependência metafísica:

Existem, pois, o céu e a terra. Em alta voz dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudança e vicissitudes. Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe, nada tem em si que antes não existisse. Portanto, sofreu mudança e passou por vicissitudes. Proclamem todas estas coisas que não se fizeram a si próprias: “Existimos porque fomos criados. Portanto não existíamos antes de existir, para que pudéssemos criar” [...] Porque sois belo, eles são belos; porque sois bom, eles são bons; porque existis, eles existem (AGOSTINHO, 1988, p. 270).

Assim, a bondade apresenta-se como um atributo essencial de toda a obra criada. Como recorda Etienne Gilson, em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, “Deus é essencialmente bom, não obstante, todas as coisas são boas na medida em que são” (GILSON, 2006, p. 359). A criação do mundo pelo Verbo divino instiga-o a imaginar a prévia existência do tempo e espaço para que a palavra pudesse ser proferida sequencialmente, justamente pelo fato da voz emitir suas vibrações em algum lugar e durante determinado momento, possuindo, por consequência, um início e um fim. Todavia, Agostinho traça uma distinção entre os atributos do mundo e de Deus, predicando a Este a eternidade, na qual “ressoa” imutavelmente seu Verbo, enquanto àquele é predicado o tempo, no qual é captada a momentaneidade dos diálogos humanos. Ou seja, ele predica ao Criador a eternidade e ao criado o tempo. Em




Agostinho, pensar o tempo desvinculado da dinâmica temática da *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada) é um exercício inexequível. Neste ponto, Gilson é especialmente enfático: “Ora, dado que o tempo é mudança por definição, ele também é uma criatura. Houve, portanto, um começo e, por consequência, nem as coisas que duram nem o tempo são eternos” (GILSON, 2006, p. 360).

A distinção dessa concepção entre tempo e eternidade é fundamental no tratamento dado por Agostinho à seguinte questão: “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?” (AGOSTINHO, 1988, p. 276). Ao responder que “Preparava – disse – a geena para aqueles que perscrutam estes profundos mistérios” (AGOSTINHO, 1988, p. 276), ele está ratificando a humildade que deve ter a razão em relação à fé. Porém, uma alma especulativa deseja alcançar o seu limite; então, por meio da dialética, Agostinho conclui que Deus nada fazia, pois, se estivesse fazendo algo, isto já seria uma criatura, o que suporia tempo e espaço, justamente o que não é atribuído à eternidade, a qual é predicamento do Criador. Ora, sendo o próprio tempo descrito como criatura, é por completo incongruente, e sob certo aspecto paradoxal, postular algo como uma “anterioridade” relativa à criação. Uma vez que a temporalidade passou à existência somente no ato de criação, toda e qualquer especulação acerca de um “antes de criar” é em absoluto desprovida de sentido. Assim se expressa o filósofo:

Mas eu digo, meu Deus, que sois o Criador de tudo o que foi criado. Se pelo nome de “céu e terra” se compreendem todas as criaturas, não temo afirmar que antes de criardes o céu e a terra, não fazíeis coisa alguma. Pois se tivésseis feito coisa, que poderia ser senão criatura Vossa? Oxalá eu soubesse tudo o que me importa conhecer, como sei que Deus não fazia nenhuma criatura antes que se fizesse alguma criatura! (AGOSTINHO, 1988, p. 276-277).

Logo, a eternidade está para o Criador, enquanto o tempo para a criatura; os quais – tempo, espaço e demais criaturas – iniciaram juntos. O “ser eterno” é por definição a própria essência da natureza de Deus. Ao passo que é “[...] 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” (GILSON, 2006, p. 361).

Todavia, toda esta problemática não se esgota nestas interrogações e nestas sentenças; então seu coração irrequieto pela carência de certeza, a qual vem sendo provocada por toda esta argumentação, não repousa se não encontra as respectivas respostas, se não encontra a Verdade, a qual supera o princípio da criação e o tempo. O capítulo XIV quiçá seja o “coração” do livro XI das Confissões. É o momento no qual Agostinho inquirir pela “quididade” do tempo, isto é, põe diante de si mesmo uma interrogação que do ponto de vista ontológico é radical e



nevrálgica: “*Quid est ergo tempus?*”, ou seja, “O que é o tempo?”. Tal indagação parece possuir para Agostinho um forte caráter existencial, produzindo nele, por consequência, angústia e inquietude. Assim diz o filósofo:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explica-lo clara e brevemente? Quem poderá apreendê-lo, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falamos. O que é por conseguinte o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explica-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei (AGOSTINHO, 1988, p. 278).


Para Carneiro, “esta colocação significa que ele queria saber se o tempo é uma característica do mundo físico objetivo (como movimento cosmológico em Platão) ou um fenômeno subjetivo (como aponta em sua confissão)” (CARNEIRO, 2004, p. 224). Por conseguinte, alastra esses lamentos de seu interior, perguntando-se sobre a natureza ontológica do tempo. A respeito da aparente inexistência ontológica do tempo, Agostinho ainda no capítulo XIV diz o seguinte:

Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente. De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro – se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente e não passasse para o pretérito, já não seria tempo mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente só existe porque tende a não ser? (AGOSTINHO, 1988, p. 278-279).

Em suma, o tempo aparentemente não existe por conta por três razões em específico; 1) o tempo passado já não existe; 2) o tempo presente não tem extensão – portanto é impossível identificá-lo –; 3) e o tempo futuro ainda não existe. Segundo estas deduções, “O que seria próprio do tempo é o não ser” (CARNEIRO, 2004, p. 224).

3. O Tempo enquanto realidade perceptível e mensurável: o conceito de *distentio animi*

Ao falar do tempo presente, Agostinho procura encontrar alguma medida, porém, não se depara com resultado positivo algum, por conta das divisões inerentes ao presente: quando se fala do ano presente, este se divide em doze meses, se se encontra no sexto mês, os cinco anteriores são passados e os seis posteriores são futuros; todavia este mês presente se reparte em trinta dias, nos quais, se se está presente em algum deles, os outros são passado ou futuro;



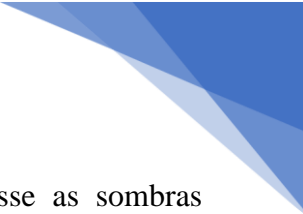
depois, este dia presente é composto de vinte quatro horas. Embora Agostinho interrompa a análise quando chega às horas, poderíamos deduzir que o mesmo se passa com elas que são divididas em minutos, e estes últimos em segundos os quais, finalmente, se decompõem em décimos, centésimos e milésimos. Portanto, o presente não tem extensão. Logo, o tempo pode somente ser percebido em sua passagem, sem, contudo, ser “capturado” em sua essência. No que toca à existência ontológica dos tempos pode-se afirmar então que: “O passado existe, por força de minha memória, no presente. Da mesma forma, o futuro existe, por força da expectativa de que as coisas ocorrerão, no presente. E o presente seria a percepção imediata do que ocorre” (CARNEIRO, 2004, p. 224).

Entretanto, as aparências não se explicam por si mesmas. E a investigação segue ganhando mais corpo:

Contudo, dizemos tempo longo ou breve, e isto só podemos afirmar do futuro ou do passado. Chamamos longo ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é longo, se é posterior ao presente, também cem anos. Chamamos breve ao passado, se dizemos, por exemplo, “há dez dias”; e ao futuro, se dizemos “daqui a dez dias” (AGOSTINHO, 1988, p. 279).

Ao relacionar os modos de tempo, Agostinho percebe que o passado e o futuro “não podem existir senão no presente” (AGOSTINHO, 1988, p. 282). O passado se situa na memória através da qual, os momentos já vividos tornam-se presentes. Já o futuro se encontra na premeditação ou previsão presente do tempo vindouro. Por este, pode-se ver antecipadamente a possibilidade das potências que podem ser atualizadas, por consequência das imagens que anteriormente já foram formadas na mente humana pela memória presente. Segundo Costa e Pichler, “Onde quer que estejam situados o futuro e o passado, aí somente podem ser presentes, do contrário ainda não existiriam” (COSTA E PICHLER, 2016, p. 110).

Dessa forma, Agostinho sustenta que, pelo modo natural das coisas comportarem-se, o homem abstrai este princípio operante que elas têm; podendo assim como que predizer como determinada coisa se comportará. Isto se dá, precisamente, pela observação de causa e efeito presente nas realidades biomórficas. Porque, as mesmas causas tendem a apresentar os mesmos efeitos. Por exemplo: Se em algum determinado tempo o ser humano viu que, após um clima abafado e com o céu nublado, choveu, ele traz na mente esta lembrança. Em função da memória, quando, em outro momento, ele perceber que o clima está abafado e com nuvens no céu, considerará, mediante operação lógica, que a chuva virá.



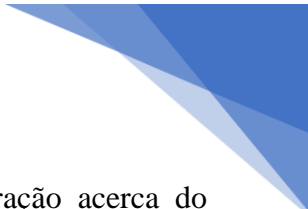
A centralidade dada ao presente fez com que Agostinho encontrasse as sombras projetadas pelos obstáculos que se situavam na via por onde a luz “perambulava”:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presentes das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras (AGOSTINHO, 1988, p. 284).

Na verdade, o que se passa ao falar sobre estes tempos é um mau uso da linguagem, porque eles só existem enquanto o presente está sendo; todavia, o uso linguístico impróprio não interfere na compreensão de tais concepções, mas sim, na explicação das mesmas. Se a invariável percepção do tempo enquanto “presente” é condição pela qual o intelecto humano é capaz de abstraí-lo, o binômio tempo-eternidade parece ser novamente repostado. Ora, o que é, pois, a eternidade senão um “eterno presente”? O próprio Agostinho assim o diz no capítulo XI: “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (AGOSTINHO, 1988, p. 276). A plena resolução do problema do tempo no âmbito ontológico acaba comprometida por uma impossibilidade epistemológica. Responder de modo satisfatório à indagação “O que é o tempo?” de imediato esbarra na incapacidade humana em conhecer de modo definitivo e consistente a natureza do tempo enquanto tal. Assim sendo, pode-se afirmar [...] que o tempo se mostra incognoscível, salvo nos vestígios de eternidade que o homem pode reconhecer nele. Em outros termos, não conhecemos o tempo ele mesmo, mas sim o ‘signo’ da eternidade, à medida que ele ‘significa’, faz ‘lembrar’ o seu protótipo” (NOVAES, 2009, p. 265).

Sabe-se, portanto, que o tempo “existe” enquanto é presente; e, se ele existe pode, por conseguinte, ser medido. Mas qual a base deste presente que sustenta o passado, o presente e o futuro? E a partir de que os momentos podem ser medidos? Porém, se o tempo não existe, o que, pois, é medido?

É importante ter em vista que, por uma analogia, o autor escreve que Deus está em um presente estático, aludindo, com isto, à eternidade e sua imobilidade. A referência do homem não é a eternidade, mas o tempo, o qual não se apresenta como algo estático, entretanto em contínuo movimento; assim o tempo futuro dá luz ao presente que encontra seu término ao transformar-se em passado numa fração de microssegundos: “Quando está decorrendo o tempo, pode percebê-lo e medi-lo. Quando, porém, já tiver decorrido, não o pode perceber nem medir, porque esse tempo já não existe” (AGOSTINHO, 1988, p. 281).

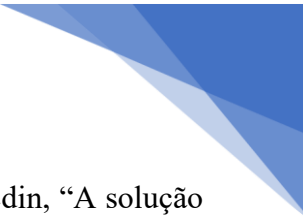


Nos capítulos subsequentes, Agostinho prossegue com sua elucubração acerca do sentido quididativo do passado e do futuro. Sua análise é a de que prima facie ninguém colocaria em questão o caráter positivo do passado, do presente e do futuro no plano ontológico. Ao cogitar-se somente a existência do presente, a dinâmica do tempo seria performada por pontos um tanto obscuros e indecifráveis. De onde emerge, pois, o tempo que de futuro torna-se presente? Emerge quiçá de “algum retiro oculto”? Mais: como se dá a convertibilidade do tempo presente em tempo passado? Por acaso, ao deixar de ser presente para tornar-se passado, o tempo passaria a habitar em uma espécie de “esconderijo”? A tais indefinições explicativas, é possível acrescentar um impasse que do ponto de vista linguístico afigura-se como inexorável: de que maneira conseguiríamos discorrer, mediante à linguagem, a respeito dos eventos já transcorridos ou que eventualmente virão a se realizar, se do ponto de vista objetivo eles sequer existem? Ora, não estamos constantemente falando acerca do que “foi” e do que “virá”? Assim, passado e futuro são comportados na linguagem. Agostinho recorda que tais fatos são captados pela alma racional e alerta que “[...] se estes fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos. Existem, portanto, fatos futuros e pretéritos” (AGOSTINHO, 1988, p. 282).

Muito provavelmente, face a esta afirmação de Agostinho, é justa e apropriada a seguinte interrogação: “De que modo existem tais fatos futuros e pretéritos?”. Agostinho, por sua vez, não se furta à resposta: todos os tempos descritos na linguagem existem como tempos presentes. Como se dá tal condição?

Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda não posso compreender, sei, todavia, que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá não estão; e, se nesse lugar são pretéritas, já lá não estão. Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente (AGOSTINHO, 1988, p. 282).

Uma vez que se tomemos este pressuposto como aceitável, é possível afirmar que a resolução agostiniana a este “paradoxo” passa amplamente pelo emprego de duas noções teóricas fundamentais, isto é, as ideias de memória e expectativa. Segundo o filósofo, embora sejamos capazes de formular e emitir sentenças acerca do futuro, isso não significa que ao fazê-lo estamos nos referindo a fatos presentes e detentores de realidade metafísica. Tanto futuro quanto passado são desprovidos desta positividade ontológica. A expectativa de fatos vindouros só é possível – como bem assinala MacDonald – em virtude da nossa ciência a respeito “[...] das suas causas ou, quem sabe, dos seus prognósticos já existentes” (MACDONALD, 2003, p.



170). Raciocínio similar verifica-se em relação ao passado. Segundo Le Poivedin, “A solução de Agostinho para este enigma é a de que quando medimos a duração de um evento ou de um intervalo de tempo, aquilo que estamos medindo existe na memória” (LE POIDEVIN, 2019).


Cabe ressaltar que este presente que sustenta o tempo, não é o mesmo que se extingue constantemente; todavia, é concebido [o presente] por um aspecto pelo qual o homem se assemelha ao divino e se diferencia dos outros animais: a alma. Com esta estrutura de pensamento, a compreensão do tempo na ótica agostiniana adquire contornos cognitivos de ordem psicológica, isto é, o tempo é uma percepção da alma racional:

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! [...] Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-as, a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos” (AGOSTINHO, 1988, p. 292).

Ou seja, os fatos, quando presentes, são “armazenados” na alma através da memória, uma de suas três faculdades, ao lado da vontade e da inteligência; com isso, quando esse momento já cessou, pela memória se recorre a esse acontecimento passado que, quando esteve presente inscreveu sua percepção nesta dimensão espiritual humana. Por isso, os acontecimentos deixam sua marca no espírito enquanto presente, nunca quando está no passado. De modo similar, decorre o processo de expectativa em relação ao futuro. Dessa forma, a memória – que já contemplou determinadas causas e efeitos – se faz presente na atenção, a qual está diante da expectativa do mesmo efeito, que outrora fora provocado pela mesma causa:

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em memória, por causa do que já recitei, e em expectativa, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória (AGOSTINHO, 1988, p. 284).

Nessa demonstração, baseando-se em uma canção, de como ocorre o movimento do tempo, Agostinho chama o passado de lembrança, o presente de atenção e o futuro de expectativa (que é o mesmo que memória, visão e expectativa, termos empregados pelo próprio autor), nada mais, nada menos que aspectos espirituais, o que reforça o tempo como sendo uma noção do espírito.




Segundo Johannes Brachtendorf, na modernidade Kant realizará um movimento de retomada de uma importante tese prefigurada por Agostinho, tese “[...] segundo a qual o tempo não é uma propriedade do mundo, mas de nossa percepção do mundo, e que ele, portanto, não existe objetivamente na natureza, mas é constituído subjetivamente no espírito” (BRACHTENDORF, 2008, p. 239). Isto significa dizer que o tempo não possui uma substância objetiva, diferente do que Agostinho aparentava buscar quando se interrogava sobre a “quididade” do tempo. Pelo contrário, o tempo pode ser entendido como uma realidade subjetiva por conta da noção que a alma tem do movimento das coisas.

A doutrina agostiniana do tempo é, assim como outras postulações anteriores, engendrada pela tríplice e clássica conceituação de passado presente e futuro. Sua originalidade, naturalmente não reside nisso, senão no fato de descolocar o cerne do eixo reflexivo do sentido metafísico para a dimensão psicológica do tempo. Genevieve Lloyd interpreta Agostinho como o autor responsável por “[...] reduzir o tempo, enquanto realidade, à dinâmica de atuação da psique humana” (LLOYD, 1999, p. 39). Outrossim, o tempo em sua obra adquire uma conotação radicalmente nova, isto é, ao invés de ser uma característica ‘objetiva’ do mundo, ele passa ser compreendido como uma ‘distensão’ da alma” (LLOYD, 1999, p. 39).

Este constante movimento das coisas resulta do fato de que elas “são criadas do nada e ainda estão, de certa forma, impregnadas pelo nada, e isso se manifesta em sua mutabilidade e sua transitoriedade” (BRACHTENDORF, 2008, p. 244). Assim sendo, o tempo é uma percepção psicológica, de modo que Agostinho afirma: “O tempo é uma certa distensão” (AGOSTINHO, 1988, p. 286) isto é, uma *distentio animi* (distensão da alma). No capítulo XXVI Agostinho retoma este pressuposto, erigindo, pode-se dizer, uma síntese de sua “Teoria do tempo”. Assim diz o bispo de Hipona:

Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma. Portanto disse-me, eu Vo-lo suplico, meu Deus, que coisa meço eu, quando declaro indeterminadamente: “Este tempo é mais longo do que aquele”, ou quando digo determinadamente: “Esse é duplo daquele outro”? Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro, porque ainda não existe. Também não avalio o presente pois não tem extensão, nem o passado, que não existe. Que meço eu então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou? (AGOSTINHO, 1988, p. 290).

Vê-se novamente, conforme aponta Gilson, que o problema do tempo está radicado na relação “do permanente com o transitório”, do divino com o humano. Parece-nos adequada a definição segundo a qual a distensão é uma percepção psicológica do tempo. Ao propor o



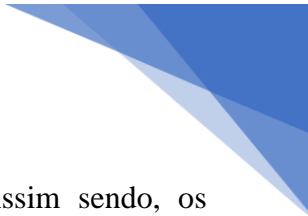
entendimento do tempo enquanto *distentio animi* Agostinho acaba edificando um modelo teórico que torna “[...] possível a coexistência do futuro e do passado no presente, permite também perceber a duração e medi-la” (GILSON, 2006, p. 367). A mensuração só se torna plausível ao passo em que deixamos de considerar o tempo em sua “quididade”, em sua ontologia dura. Conforme já ressaltado, passado e futuro inexistem em um plano metafísico efetivo. Como medir, pois, o que não tem existência? A resposta agostiniana consiste em demonstrar como a medida do tempo está atrelada à psicologia. Assim, caso “[...] reportarmos o tempo à alma, e especialmente à memória, as medidas em questão tornam-se possíveis. O que deixou de ser em si, continua a existir na lembrança que guardamos disso; a impressão que as coisas transitórias deixam em nós sobrevive a essas coisas mesmas” (GILSON, 2006, p. 367).

O fim de sua busca demonstra que somente há possibilidade de explicar o tempo como uma concepção do espírito humano. Isto se dá em função da constituição ontológica absolutamente distinta do homem, isto é, um ser caracterizado por uma diferença específica e radical em relação aos outros entes de alma sensitiva: a posse de uma alma racional. Finalmente, o autor faz suas últimas referências na obra às realidades criadas e seus atributos, os quais apontam para um único princípio fundamental, um único substrato, que é a base teleológica a qual confere sustentabilidade e sentido a toda a obra da criação, em função da participação desta no Criador: o Ser mesmo, Deus.

4. Conclusão

No decorrer deste breve estudo, buscamos demonstrar como a meditação em torno do primeiro versículo da Sagrada Escritura, realizada por Agostinho de Hipona no Livro XI de suas *Confissões*, levou-o a observar que a realidade não se explica por si mesma, mas que esta necessita de um Ser superior; e assim existe por causa d’Este; pela participação dela no Ser, o qual é sujeito à imutabilidade. Em função dessa participação, ela tem certa estabilidade, pelo fato de que todo o criado é conservado e sustentado pelo Criador.

Os resultados das questões propostas por Agostinho demonstraram a eternidade de Deus e de seu Verbo divino, o qual é o princípio de todas as coisas, nas quais a temporalidade da criação está inclusa. Esta distinção entre a temporalidade e a eternidade foi necessária para que o filósofo sustentasse a investigação sobre a substância ontológica do tempo, o qual não existe senão no presente – presente do passado, presente do presente e presente do futuro –, que é uma



concepção essencialmente ligada à alma enquanto estrutura cognitiva. Assim sendo, os acontecimentos marcam a alma enquanto presente.

A demonstração de como o movimento do tempo se estende, fez com que Agostinho percebesse o tempo como sendo uma noção “espiritual”. A mesma embasou a afirmação de que o tempo não é um atributo do mundo, mas da percepção do mesmo, e, conseqüentemente, não existe de modo objetivo na natureza, mas é estabelecido e “capturado” subjetivamente na alma. Disto decorre que a essência do tempo é subjetiva, exatamente por causa da apreensão que o aparelho intelectual humano tem do movimento das coisas. Logo, o que existe de objetivo é o movimento dos entes e seus acontecimentos que nascem e morrem; a noção do momento de duração desse movimento é o tempo, o qual é uma noção que brota da percepção humana. Por isso, pode-se dizer que o tempo é uma *distentio animi* (distensão da alma).

O arremate de sua busca é claro: só se consegue explicar o que é mutável a partir do que é imutável, o tempo pela eternidade. Outrossim, é impossível analisar o tempo segundo referenciais de caráter espacial, mas somente pelo âmbito da interioridade. Os aspectos das realidades criadas remetem a leitura a um único substrato, a uma base da qual todas as coisas, as quais são contingentes, se sustentam: o Ser mesmo; que o autor chama de Deus. Por conseguinte, a criação se explica no Criador – o princípio – e todo ser humano encontra sua realização em Deus. Porque a eternidade é um atributo d’Ele e a humanidade deseja alcançá-la. Destarte, Agostinho escreve sobre o tempo, no desejo de compreendê-lo e na busca de superá-lo enquanto mistério e, enfim, de encontrar o Criador e ter o almejado repouso de sua alma. Afinal, como já enunciara no primeiro parágrafo de sua autobiografia, “[...] o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (AGOSTINHO, 1988, p. 23).


Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. 9. ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Agostinho, uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.



CARNEIRO, Marcelo Carbone. *Considerações sobre a ideia de tempo em Sto. Agostinho, Hume e Kant*. Interface - Comunic., Saúde, Educ., v.8, n.15, p.221-32, mar/ago 2004.

COSTA, Felipe da; PICHLER, Nadir Antônio. *O tempo no livro XI das Confissões de Santo Agostinho*. Revista Filosofazer. Passo Fundo, n. 48, jan./jun. 2016.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

LE POIDEVIN, Robin. *The Experience and Perception of Time*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/time-experience/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/time-experience/).

LLOYD, Genevieve. Augustine and the “Problem” of Time. In: In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 39, tradução nossa. “[...] reduction of the reality of time to the workings of the human psyche”.

MACDONALD, Scott. Augustine. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell, 2003, p. 170.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, Jun. 2007.

Recebido: 10-06-2020

Aceito: 22-03-2021