

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**PASSADO, PRESENTE E FUTURO:**  
**O TEMPO DA CONSCIÊNCIA E A CONSCIÊNCIA DO TEMPO**  
**NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO**

**JOSÉ RENIVALDO RUFINO**

**RECIFE/2003**

**JOSÉ RENIVALDO RUFINO**

**PASSADO, PRESENTE E FUTURO:  
O TEMPO DA CONSCIÊNCIA E A CONSCIÊNCIA DO TEMPO  
NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Markenson e co-orientação do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.

**RECIFE/2003**

Rufino, José Renivaldo, 1946-

Passado, presente e futuro: o tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho / José Renivaldo Rufino. - Recife : O Autor, 2003.

179 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2003.

Inclui bibliografia e índice onomástico.

1. Filosofia – Epistemologia – Tempo. 2. Tempo – Subjetividade – Objetividade. 3. História da Filosofia - Santo Agostinho – Teoria da verdade. I. Título.

115

CDU (2.ed.)

UFPE

115

CDD (21.ed.)

BC2002-422

## TERMO DE APROVAÇÃO

**JOSÉ RENIVALDO RUFINO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada com **DISTINÇÃO**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco:

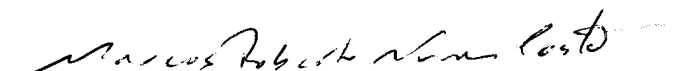
Dr. Roberto Markenson (UFPE)

  
ORIENTADOR

Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho (USP)

  
EXAMINADOR

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (UNICAP)

  
EXAMINADOR (Suplente)

A análise da consciência do tempo é uma antiquíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades que aqui residem e que com elas lutou até quase ao desespero foi Santo Agostinho. Os capítulos 14-28 do Livro XI das *Confissões* devem ainda hoje ser profundamente estudados por quem se ocupe com o problema do tempo. Porquanto, nestas coisas, a época moderna, orgulhosa do seu saber, nada mais grandioso e mais considerável trouxe do que este grande e, na verdade, incansável pensador. Ainda hoje se pode dizer com Santo Agostinho: *si nemo a me quaerat, scio, si querenti explicare velim, nescio* (“Se ninguém me perguntar [sobre o tempo], eu sei; porém, se quiser explicar a quem me perguntar [sobre o tempo], já não sei” [Conf., XI, 14, 17]).

Dedico este trabalho acadêmico à minha sobrinha-“filha” Socorro e seus filhos Juliana e Léo, meus sobrinhos-netos, pelo que simbolizam em termos de esforço, sacrifício e até sofrimento em busca de um lugar ao sol e, sobretudo, do Sol do saber e do sábio sobreviver<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Maria do Socorro Freire (13.03.1961) é filha do meu segundo irmão, Raimundo, e tem uma história que poderia virar um romance com aquela pincelada de uma tonalidade que beira a tragédia. Na madrugada da sua vinda ao mundo, foi empacotada e deixada em frente à nossa casa, Rua dos Mascates, em Arcoverde, bela cidade do interior de Pernambuco. Até aos cinco anos esteve sob o comando dos avós. Daí até à adolescência foi a minha vez. Depois ficou com a avó e, daí em diante, só. Atualmente, de forma um tanto tardia, cursa Biologia na cidade onde nasceu. Aos poucos, tem avançado nos íngremes degraus do saber, em busca de mais Luz e melhores condições para sua sobrevivência e de seus filhos Julyanna (31.05.82) e Leonardo (28.09.84).

## A TÍTULO DE AGRADECIMENTO

Para iniciar esta página, são apropriadas as palavras de Stephen Hawking agradecendo às pessoas e instituições que lhe deram suporte durante a composição de sua obra *Uma Breve História do Tempo*: diz que “nada do que aí está teria sido possível sem o (seu) apoio...”<sup>1</sup>. Afirmando o mesmo, pois esta obra científica, com todo o seu conteúdo, não teria sido possível, e até teria tomado outro rumo, se eu não tivesse contado com o apoio das pessoas a seguir relacionadas e a quem agradeço com o mais profundo do meu ser.

Antes de proceder à citação desses nomes, tomo emprestadas, ainda, palavras de Santo Agostinho, filósofo a quem escolhi como fonte de pesquisa para este trabalho que, além de se enquadrarem na temática aqui abordada, interpretam o sentimento que me invade em momento tão importante, como é o da conclusão de uma obra dessa monta. No texto em questão, que se encontra no Livro Sétimo de *A Cidade de Deus*, Agostinho se refere aos deuses Jano e Término, que deram origem, respectivamente, aos nossos meses de Janeiro e Fevereiro, afirmando que “embora, no momento, se considerem nos dois deuses os princípios e os fins das coisas temporais, dever-se-ia dar preferência a Término”<sup>2</sup>. E conclui suas palavras de forma magistral, dizendo que “há maior alegria quando se conclui alguma coisa que quando se começa. Todo começo é repleto de inquietude, que cessa apenas quando se consegue o fim, apeteído, intentado, esperado e desejado, que leva a começá-la. O coração não canta vitória pelo que começa, mas pelo que termina”<sup>3</sup>.

De fato, meu coração estava cheio de inquietude quando dei os primeiros passos na ambiência do Mestrado em Filosofia, na UFPE. Pressionado pelo tempo, comecei a frequentar as aulas no segundo semestre do penúltimo ano do século passado (1999.2), na condição de aluno ouvinte. Na época, ainda estava ligado à Universidade Católica de Pernambuco: iria concluir, naquele semestre, a Licenciatura em Filosofia e no semestre seguinte (2000.1) me

---

<sup>1</sup> HAWKING, Stephen. Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros (*A Brief History of Time: from the big bang to black holes*). Trad. de Maria Helena Torres. Intr. de Carl Sagan. 29 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 12.

<sup>2</sup> “*Quamquam etiam nunc cum in istis duobus diis initia rerum temporalium finesque tractantur, Termino dari debuit plus honoris*” - *De civ. Dei*, VII, 7.

<sup>3</sup> A versão das citações acima é a da Vozes. Entretanto, com vistas a uma maior legitimidade histórica, transcrevemos a tradução dos textos da BAC, para esta citação, com o seu respectivo original em latim: “Há maior alegria quando se conclui uma coisa do que quando se começa. No princípio todas são inquietudes até se conseguir o fim apeteído, intentado, esperado e desejado que leva a começar a obra. O coração não canta vitória pelo que começa se não o termina - *Maior enim laetitia est, cum res quaeque perficitur: sollicitudinis autem plena sunt coepta, conec perducantur ad finem, quem qui aliquid incipit, maxime appetit, intendit, exspectat, exoptat; nec de re inchoata, nisi terminetur, exsultat*” (*De civ. Dei*, VII, 7). Moran acrescenta o seguinte, na nota 16, p. 510, da edição da BAC, mantendo em seu comentário o mesmo enquadramento na temática do tempo: “Psicologicamente falando, assim é. Enquanto se está executando a obra, tudo é vai-e-vem e preocupações. O que é futuro é incerto, e o homem sofre porque não o tem à mão. Quando a obra está concluída, vem o descanso com uma satisfação que premia todos os esforços das obras *in fieri* (em execução). Esta observação é muito digna de se ter em conta, para que o desalento não pese sobre nosso ânimo em qualquer de nossas atividades”.

empenharia para produzir um texto científico defendendo uma *Fundamentação Epistemológica do Conhecimento em “O Livre Arbítrio”, de Santo Agostinho*, a fim de fechar o Bacharelado em Filosofia.

No primeiro semestre de 2000, já diplomado, pude frequentar as aulas na Federal como aluno especial, com vistas a aproveitar pelo menos duas disciplinas em que fosse aprovado, caso conseguisse passar na seleção no final daquele ano. Foi exatamente nessas circunstâncias, e nessas andanças pela UFPE, que pessoas foram aparecendo e coisas foram acontecendo, de tal forma que aquela inquietude inicial foi dando lugar a uma tranquilidade e segurança cada vez maiores. E são essas pessoas que relaciono a seguir e às quais agradeço, como já disse, do mais profundo do meu ser:

Professor Dr. Jesus Vazquez, com quem fiz disciplinas como aluno ouvinte e como aluno especial. Infelizmente, não tive o privilégio de estar com ele como aluno regular, por conta da linha de pesquisa pela qual optei, epistemologia. Jesus foi divinamente atencioso quando o procurei para conversar sobre a idéia do meu projeto, meses antes da seleção. Além de elogiar a minha iniciativa em adotar uma temática tão instigante, deu uma importante palavra de incentivo no sentido de um maior aprofundamento num futuro projeto de doutorado. E numa demonstração do seu real interesse pelo aluno, tão logo concluímos a conversa, selecionou todos os textos sobre o tema, da biblioteca do seu gabinete, e deixou tudo separado em uma estante à minha inteira disposição;

Professor Dr. Roberto Markenson, com quem fiz três disciplinas: duas como aluno especial - aproveitadas para a grade curricular -, e uma como aluno regular. Metódico e muito organizado, incentiva o aluno a trabalhar seu próprio filósofo nas disciplinas que leciona e, em meu caso, deu uma palavra de apoio à idéia para o meu projeto bem antes da seleção. Essa sua forma de ser estimula o estudante a um tipo de comportamento idêntico, em termos de método e organização. Sua metodologia de ensino é muito eficaz, pois já na primeira aula deixa o aluno a par de tudo o que deve ocorrer no semestre, inclusive em termos de ementa da disciplina e datas de avaliação, tanto dos projetos individuais quanto do projeto final da própria disciplina. Sua transparência e franqueza, diante daquilo que o aluno está produzindo, são de grande valor na solidificação de planos futuros do próprio estudante. Trata-se de uma pessoa muito paciente, de grande capacidade e inteligência, em quem não se encontra uma ponta sequer de arrogância intelectual. Pessoalmente, pude contar com seu apoio constante, inclusive com sua prontidão em aceitar ser o orientador de dissertação, apesar de tantas



ocupações. Outro importante incentivo que tenho recebido dele tem sido sua preocupação em colocar em minhas mãos textos relacionados com a temática que escolhi para dissertar;

Roberto José da Silva, colega que me antecedeu no mestrado, não mediu esforços para enriquecer a bibliografia da minha dissertação. Tamanha foi sua preocupação, que chegou a adquirir livros com seus próprios recursos para me oferecer. Também colocou textos de sua biblioteca particular à minha disposição e deixou outros comigo, entre eles o de Mondolfo. O texto de Askin, que já me fora disponibilizado pelo professor Dr. Jesus Vazquez, eu o recebi como doação sua em 13.11.2001. O livro de Comte-Sponville, muito importante para este projeto, também me foi presenteado por ele no dia 8 de junho, e o de Piettre em julho do mesmo ano. Outros textos, como os de Boutang e Ray – para citar apenas dois -, eu os adquiri graças à sua constante preocupação em garimpar bibliografia sobre a temática e indicar inclusive o local onde encontraria. Além disso, tem tido uma preocupação constante em manter ininterrupto contato, colocando-se sempre à minha inteira disposição;

Rodrigo Silva Rosal de Araújo, que formou comigo a corajosa dupla que resolveu enveredar pelos meandros da epistemologia e que, de vento em Popper, compartilhou quer dos meus momentos cruciais, quer dos meus momentos especiais. Comigo ele gastou precioso e considerável tempo em conversas telefônicas, em conversas à viva voz e em planos para a efetivação de sonhos num tempo futuro; com ele consegui, também, uma verdadeira e rara preciosidade: a cópia das obras completas de Platão, em espanhol;

Professor Dr. Fernando Raul de Assis Neto, meu orientador acadêmico, pela forma como me incentivava a apressar o projeto final. Exatamente por conta disso é que em janeiro de 2002 já me desvencilhava de uma responsabilidade prevista para março daquele ano. Antes disso, todavia – como fizeram Jesus e Markenson -, apoiou a minha idéia para o futuro projeto de dissertação. Na entrevista para a seleção ainda tentou me dissuadir do patristico em favor de Kant (1724-1804), mas o próprio professor Markenson entrou em minha defesa. Com Raul fiz duas disciplinas, como aluno regular, e fui desafiado – juntamente com Rodrigo - a apresentar seminário sobre uma delas, o que terminou não acontecendo. Ao ler a segunda versão do meu projeto – juntamente comigo e num local inusitado: um Lava a Jato -, foi muito bondoso e pródigo em elogios, afirmando que estava muito bem escrito<sup>4</sup>, que era admirável a beleza do estilo e que a pertinência do tema ali proposto era evidente, inclusive a

---

<sup>4</sup> Só para me sentir mais à vontade, perguntei-lhe se o projeto estava tão “irritantemente bem escrito” quanto a dissertação defendida recentemente pelo colega Leonardo. Como autor da frase e tendo participado da banca examinadora, ele correspondeu à minha pergunta com outra pergunta: “Você estava lá?, e com uma gostosa gargalhada.

partir dos próprios textos de Santo Agostinho citados no corpo do trabalho, textos que, segundo ele, são de uma lógica irrepreensível;

Professora Dr<sup>a</sup> Zélia Dantas de Oliveira, com quem fiz duas disciplinas, sendo que Lógica por pouco não nos deixou – a Rodrigo e a mim –, em S.E.E<sup>5</sup>. A dose foi gigantesca, e em tempo recorde, o que nos colocou quase em situação de pânico e de não degustá-la da melhor forma possível. Com muito esforço e persistência, entretanto, conseguimos sair ilesos. A segunda disciplina que fiz com a professora Zélia – Epistemologia II – foi de grande valor para a minha linha de pesquisa, além de ter tido a grata surpresa de sua sugestão para que a monografia final fosse publicada na revista do Departamento de Filosofia, *Perspectiva*, como também fosse enviada para uma possível comunicação no IX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF. Estímulos da espécie são muito valiosos para o aluno;

Professor Dr. Marcelo Pelizzoli – que, infelizmente, só apareceu no final –, pelas valiosas contribuições através da disciplina Epistemologia das Ciências Humanas II (2002.1). Trata-se de uma daquelas pessoas que a gente sente que valeu a pena cruzar com ela pelos caminhos da vida. Graças a ele chegou às minhas mãos uma outra preciosidade: ele mesmo mandou buscar, diretamente de sua biblioteca particular em Porto Alegre, o importantíssimo texto de Edmund Husserl. Na verdade, desde que tivera acesso ao livro de Comte-Sponville já andava em busca das *Lições*, sendo que a referência em Comte-Sponville é do texto em francês, que é uma das traduções consultadas para a versão em português;

Demais colegas do mestrado, em número de oito – uma vez que Rodrigo já foi mencionado –, pelo companheirismo e prontidão em compartilhar. Destaque especial para os seguintes:

Virgínia, terceiro lugar da seleção, que já é companheira há longo tempo. Antes mesmo do início do Grupo de Estudo de Nietzsche, na Unicap, dirigido pela professora Martha Perrusi, já a conhecia desde a época do *Príncipe* e da *Coca-Cola*<sup>6</sup>, seu criativo texto monográfico de final de curso na Universidade Católica. Sua jovialidade, energia, dinamismo, bom humor, simpatia e palavras de estímulo têm sido uma constante motivação em minhas realizações;

Gilson, que pesquisa sobre o espaço – só que em outro filósofo –, tem trocado fabulosas idéias em termos de conteúdo e de bibliografia. Certo dia nos encontramos em uma calçada, na Unicap, e conversamos durante quase duas horas sobre nossos projetos, sonhos e ideais;

---

<sup>5</sup> Essa sigla é uma recordação dos meus tempos de graduação, quando fiz Introdução à Filosofia na Unicap, e significa Situação Existencial Extrema.

Marcelo “Paraná” Palauro que, apesar da necessidade de cuidar de sua prematura “criança” acadêmica - o texto de sua dissertação foi entregue ao orientador, quase completo, com uma antecedência inimaginável, aquém de qualquer prazo e previsão regimental -, prontificou-se a me ajudar. Sendo assim, pesquisou comigo o que diz o “seu” filósofo, o existencialista Sartre (1905-1980), acerca da temática aqui desenvolvida; além disso, me passou o texto no original, em francês;

José Luiz, nosso representante junto ao Colegiado, por ter exercido a contento sua função. Sobretudo, por colocar em minhas mãos textos de grande importância para este projeto, inclusive o de Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo que serve de base à sua pesquisa; é impossível esquecer – deixar de registrar e agradecer – a possibilidade que se tornou realidade ao ler aqueles dez nomes publicados na ansiosamente esperada relação do dia 21.12.2000: (1) José Arlindo de Aguiar Filho; (2) Luiz Marcelo Palauro; (3) Virgínia Suzana de Azevedo França; (4) André Luiz Holanda de Oliveira; (5) Gilson Miranda Gonçalves; (6) Walmir Alves dos Santos; (7) José Renivaldo Rufino; (8) João Bosco Fonseca Coelho; (9) José Luiz de França Filho e (10) Rodrigo Silva Rosal de Araújo;

Maria Betânia Souza, da Secretaria do Mestrado, pela constante prontidão em ajudar, tirar dúvidas, auxiliar, mantendo o aluno sempre informado dos prazos regimentais. Essa sua peculiar atenção prevalecia até mesmo em momentos fora do seu expediente;

Márcio José Batista da Silva, bolsista e aluno da graduação, pela sua maneira toda especial e atenciosa de nos atender. Não mediu esforços nesse sentido, sacrificando, também, até alguns preciosos instantes de lazer;

Professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, *expert* em Santo Agostinho, haja vista seu doutorado concluído recentemente pela PUC do Rio Grande do Sul, por sua disponibilidade em ajudar, mesmo que não fosse convidado oficialmente pela UFPE. Sua segurança no filósofo, e nas temáticas por ele desenvolvidas, tem sido imprescindível para acompanhar o desenvolvimento das minhas propostas desde os tempos do Bacharelado na Unicap. Tem colocado em minhas mãos inumeráveis textos de sua biblioteca particular e faz questão de me manter informado em termos de novidades na *Internet*. Por isso não foi estranho quando apareceu um dia com um verdadeiro calhamaço, em italiano, que imprimira via *Internet*. Na verdade, tenho aprendido a amar o pensamento de Agostinho graças também ao amor que Marcos tem demonstrado pelo pensamento do grande patrístico. E não é só isso. Sua preocupação em que eu ouse muito mais e procure dar vôos mais altos foi a chave para

---

<sup>6</sup> FRANÇA, Virgínia Suzana de Azevedo. O príncipe e a Coca-Cola: Maquiavel através da trajetória de um refrigerante.

que participasse – com comunicações - de dois congressos internacionais de Filosofia Medieval, em Belo Horizonte e Recife. É, também, um grande incentivador – e criador de oportunidades, viabilizando importantes contatos -, para que eu continue aprofundando minhas pesquisas num futuro projeto de doutorado;

Professora doutoranda Martha Solange Perrusi, da Unicap – minha orientadora na monografia do Bacharelado -, que tem demonstrado incansável disponibilidade e grande interesse em me acompanhar. Por isso mesmo, foi a primeira pessoa que leu e fez observações no incipiente texto do Projeto Final do presente trabalho acadêmico;

Professor Severino Dias da Costa Filho, da Unicap, um dos mais capacitados mestres que já tive, com quem cursei cinco disciplinas no Bacharelado e que foi, também, examinador da monografia, pela demonstração de constante interesse em acompanhar meu desenvolvimento acadêmico. Por isso mesmo, atendendo ao seu pedido, fiz chegar às suas mãos uma cópia do Projeto de Mestrado em sua redação final. O professor “Biu” – como é carinhosamente chamado por alunos e amigos – é um outro que está ligado na identificação de textos sobre a temática que estou trabalhando;

Professor João Ferreira Santos, da Unicap, que é *expert* em Platão e em Filosofia Antiga, mostrou-se disponível para ajudar. Graças a ele tive acesso a diálogos do filósofo grego que não possuía em minha biblioteca e ao texto de Darlapp. Por pouco tempo, infelizmente, ainda tive o grande prazer de tê-lo como colega ouvinte no Mestrado da Federal e como colega regular, durante um semestre, na Aliança Francesa;

Professor Dr. Roberto Hofmeister Pich, da PUC do Rio Grande do Sul, com quem travei conhecimento durante o VIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval, realizado na bela e aprazível Casa Provincial dos Irmãos Maristas - na também bela e aprazível Apipucos -, pela preocupação demonstrada em participar do desenvolvimento do texto da minha dissertação. Colocou-se à disposição para responder a quaisquer perguntas sobre o tema do tempo em Agostinho, a partir de um texto em alemão de sua biblioteca pessoal. Nesse sentido, tenho sido importuno enviando algumas correspondências;

Rivaldo Gomes da Silva Júnior, candidato à Especialização em Comunicação Social, pela Escola Superior de Relações Públicas, e ao Mestrado em Sociologia na UFPE e colega de natação no Clube Português, pela disponibilidade em garimpar textos sobre a temática da presente obra científica. A isso seja adicionado o fato de sua profunda e transparente amizade em todo esse tempo;

Petrusk Homero Campos Marinho, mestrando em Biologia pela UFPE – entrada 2002.1 -, que também andou à cata de textos para a composição da bibliografia do presente trabalho. Graças à sua preocupação e ação nesse particular, chegaram às minhas mãos preciosidades como o livro de Gleiser, o de Bucaille, o de Capra (*O Tao da Física*) e até mesmo a *Torá* e o *Alcorão*!;

Nalfran Modesto Benvinda, mestrando em Filosofia, entrada 2002.2, que teve a iniciativa de me procurar com um excelente texto para complementar as pesquisas. Graças à sua preocupação, tive acesso ao importante livro de Márcia Schuback, *Para ler os medievais*, onde a autora trata, entre outras coisas, do tempo segundo a ótica de Agostinho. Além disso, colocou-se à minha inteira disposição, para pesquisar obras da BAC na biblioteca do Convento do Carmo;

Sanderly Correia da Silva (“Lila”), eficiente estagiária de Biblioteconomia que atua na Biblioteca do Mestrado em Filosofia. Sua prontidão em me atender e a delicadeza do seu trato foram marcantes;

Altamir Soares de Paula, Pró-Reitor Administrativo da Unicap e colega de natação no Clube Português, que tem sido um grande incentivador desde os cursos que fiz naquela universidade. Por seu intermédio, tive acesso a inúmeros textos sobre o tempo, inclusive os que foram publicados no número especial da revista *Ciência e Cultura*;

Professor Antônio Carlos de Oliveira Santos, da Unicap, que foi um dos meus mestres naquela Universidade. Também se envolveu na busca de textos e fez chegar às minhas mãos o interessante livro de Pegoraro;

Professor Dr. Alfredo de Oliveira Moraes, também da Unicap, com quem não tive o privilégio de estudar – pois ele estava concluindo seu doutorado na época -, mas tenho tido outro privilégio, qual seja o de participar do Grupo de Estudos Hegel, por ele dirigido. Muito atencioso, colocou à minha disposição sua tese de doutoramento que aborda, em uma de suas subdivisões, a questão do tempo no pensamento do filósofo alemão;

Denise Corrêa Tsujikawa, da Biblioteca Central da UFPE, a quem procurei, antes mesmo de o texto ir para a pré-defesa, a fim de colher informações para a elaboração da ficha catalográfica. Fiquei impressionado com sua disponibilidade, paciência e simpatia em me atender nos mínimos detalhes. É diante de tais atitudes que cai por terra o mito que tem sido criado em torno da falta de eficiência no atendimento no serviço público;

Professor Dr. Charles William Dickson, com quem tive o privilégio de cursar disciplinas no Bacharelado em Teologia, pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil

(Recife), na segunda metade da década de 70. Atualmente aposentado – e morando em Austin, Texas, nos Estados Unidos da América -, continuamos mantendo contato através de correspondências periódicas, quer via *e-mails*, quer via cartas tradicionais. Graças a essa sólida e duradoura amizade e, sobretudo, à sua imensa bondade e constante disponibilidade, pude contar com sua participação – através de uma entrevista -, para composição do conteúdo da minha dissertação de Mestrado em Teologia, pelo mesmo Seminário, defendida em 27.09.99. Quando é agora, ou seja, mais de três anos depois, eu o importuno de novo: envio o resumo da presente obra, em 10 de janeiro de 2003, pedindo-lhe a gentileza de verter para o inglês, e em menos de um mês (06.02) – antes, portanto, da pré-defesa – recebo o texto pronto, além de uma preciosa carta com palavras de incentivo e uma justificativa que só se justifica por conta de sua generosidade e de sua habitual modéstia e bondade<sup>7</sup>. Realmente, é impossível traduzir em palavras um agradecimento à altura de atitudes como essa e a dos demais que constam destas páginas;

finalmente, em último e primeiro lugar, à minha esposa Cosma e aos meus filhos Joran e Raquel, que suportaram o peso maior e deram o suporte indispensável. Sem eles, teria sido impossível começar e terminar um projeto tão ousado. Dizendo de outra forma e, nesse particular, apelando para o “meu” filósofo, graças aos três é que é possível ao meu coração cantar vitória neste momento, pois fizeram parte de cada etapa dessa caminhada: das lutas, das dificuldades e demais obstáculos que foram aparecendo no caminho, desde o difícil começo, até aos instantes de suprema alegria do resultado de aprovação na seleção e das vitórias no percurso do caminho. Realmente, tem razão Santo Agostinho: “o coração não canta vitória pelo que começa, mas pelo que termina”. E é isso que faço agora, esperando que o meu cântico seja uma suave melodia de profundo agradecimento a todas essas pessoas.

---

<sup>7</sup> Em um dos parágrafos da carta de 29.01.2003, ele escreve o seguinte: “Estou enviando a tradução do RESUMO que você escreveu. Não estou tão feliz com a minha tradução. Foi difícil dominar seus comentários sobre a filosofia de Agostinho. Isto não é uma crítica ao seu trabalho. Você fez um profundo estudo sobre Santo Agostinho e eu nunca fiz. Tenho acesso aos seus escritos, mas nunca tive tempo para me familiarizar com tudo que ele escreveu. Você fez isso. Deste modo, minha tradução do que você escreveu sobre Agostinho talvez não seja tão precisa quanto poderia ser. Sinta-se à vontade para mudar o que não está correto. Sinto muito não poder ajudá-lo mais nessa questão – *I am sending you the translation of the RESUMO that you wrote. I am not too happy with my translation. It was hard for me to grasp your comments about Augustines’s philosophy. This is not a criticism of your work. You have made an in-depth study of St. Augustine and I have never done so. I have access to his writings but I have never taken the time to acquaint myself with all he said and wrote. You have done that. So, my English translation of what you wrote about Augustine may not be as accurate as it should be. Please feel free to change whatever is not correct. I am sorry that I could not be more help to you in this matter*”.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

***Conf.***

- *Confessionum, libri tredecim* – 400 (Confissões)

***Contra acad.***

- *Contra Academicos* – 386 (Contra Acadêmicos)

***Contra Faust.***

- *Contra Faustum Manichaeum, libri triginta tres* - 400 (Contra Fausto Maniqueu)

***De civ. Dei***

- *De civitate Dei* - 413/426 (Sobre a Cidade de Deus)

***De diversis quaest.***

*De diversis quaestionibus octoginta tribus* – 391-392 (Sobre diversas questões)

***De doc. christ.***

*De doctrina christiana* – 396-397 (Sobre a doutrina cristã)

***De duab. an.***

- *De duabus animabus contra manichaeorum* - 391-392 (Sobre as duas almas contra os maniqueus)

***De gen. ad litt.***

- *De Genesi ad litteram, libri duodecim* - 401-415 (Sobre o Gênesis ao pé da letra)

***De gen. ad litt. imperf.***

- *De Genesi ad litteram imperfectus liber* – 393 (Sobre o Gênesis ao pé da letra, incompleto)

***De gen. contra man.***

- *De Genesi contra manichaeos* – 388, 389 (Sobre o Gênesis contra os maniqueus)

***De lib. arb.***

- *De libero arbitrio* - 386-395 (Sobre o livre arbítrio)

***De mus.***

- *De musica, libri sex* – 387-391 (Sobre a música)

***De ord.***

- *De ordine* - 386 (Sobre a ordem)

***De trin.***

*De Trinitate, libri quindecim* – 400-416 (Sobre a Trindade)

***De vera rel.***

- *De vera religione* – 389-391 (Sobre a verdadeira religião)

***Enarrat. in Ps.***

- *Enarrationes in Psalmos* – 391-415 (Comentários aos Salmos)

***Epist. 2***

*Epistola 2 – Augustinus Zenobio* – 387 (Carta 2, a Zenóbio)

***Epist. 3***

*Epistola 3 – Augustinus Nebridio* – 387 (Carta 3, a Nebrídio)

***Epist. 11***

*Epistola 11 – Augustinus Nebridio* – 389 (Carta 11, a Nebrídio)

***Epist. 18***

*Epistola 18 – Augustinus Caelestino* – 390 (Carta 18, a Celestino)

***Ret.***

- *Retractationum* - 426-427 (Retratações)

***Serm.***

- *Sermones* – Diversas datas (Sermões)

***Sol.***

- *Soliloquia* - 386 (Solilóquios)

***Tract. in Ionnes***

*In Ioannis evangelium tractatus* – 416-417 (Tratado no evangelho de João)



## RESUMO

Santo Agostinho teoriza sobre o tempo partindo de dois pontos específicos. O primeiro é aquele que considera o tempo em suas modalidades de presente, passado e futuro como existente apenas na consciência: é o tempo subjetivo. O segundo momento é aquele em que sua teoria sobre o tempo toma um direcionamento epistemológico: o filósofo explora o tempo objetivo, o tempo exterior à consciência. Em ambos os momentos, o filósofo determina a validade da realidade do tempo – tanto em seu aspecto subjetivo, quanto em seu aspecto objetivo – sempre com base no primado do presente. O presente é, para ele, o próprio fundamento do tempo, determinando, inclusive, as duas outras modalidades: o passado é validado pela visão presente das coisas passadas e o futuro pela visão presente das coisas futuras. A base criacionista da tradição hebraico-cristã, da qual parte o filósofo para desenvolver sua teoria, é primordial na construção do tempo objetivo. O tempo, como criatura, desvincula-se da consciência do homem e, platonicamente, vincula-se à mente de Deus, criador do tempo. É por isso que o tempo pode ser visto em sua condição de um elemento exterior e anterior à consciência, pois, como criatura, tem seu princípio ligado ao próprio princípio do mundo e está vinculado, apenas, à mente de Deus. Agostinho é levado à pesquisa sobre o princípio do tempo por conta da controvérsia maniqueia. Os maniqueus queriam saber o que é que um Deus criador fazia antes de criar o tempo. O filósofo rechaça a idéia como carente de fundamento, uma vez que não se pode falar de um “antes” antes do tempo. Finalmente, ao relacionar o tempo com a eternidade, Agostinho também parte do presente, que lhe fornece vestígios da eternidade – *vestigium aeternitatis* –, através do que ele mesmo denomina de “partículas fugitivas”. A mutabilidade, própria do tempo e do mundo, contrasta com a imutabilidade, própria da eternidade e destino final do homem.

## **ABSTRACT**

*Saint Augustine theorizes about time based on two specific points. The first considers time in its divisions of past, present, and future as existing only in the conscience: it is subjective time. The second is where his theory about time takes an epistemological direction: the philosopher explores time as objective, time outside conscience. In both of these the philosopher determines the validity of the reality of time – in its subjective as well as its objective sense – but always from the point of view of the present. The present is, for him, the fundamental basis of time, determining, consequently, the other two divisions: the past is valid by the remembrance of things in the past and the future by the expectation of things to come. The Hebrew-Christian tradition of the Creation which served the philosopher as a starting point for the development of his theory is primarily built on time as objective. Time, as created, detaches itself from the human conscience and, theoretically, connects itself to the mind of God, the Creator of time. This is why time can be seen as an exterior element that is prior to the conscience, hence, as something created time has its beginning linked to the actual beginning of the world, which is linked directly to the mind of God. Augustine is drawn to his research of the time principle because of the Manichaeism controversy. The Manicheans wanted to know what the Creator God was doing before the beginning of time. The philosopher regarded this question as irrelevant since it is impossible to think of a “before” that was before time. Finally as he related time with eternity, Augustine again begins with the present which provides him with certain marks of eternity – vestigium aeternitatis – which he himself designated as “transitory particles”. The mutability, typical of time and the world, is in sharp contrast with the immutability which characterizes eternity and the final destiny of mankind.*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
CAPÍTULO I	
1 PASSADO: DO PRINCÍPIO DO TEMPO, DO MUNDO E DO HOMEM	32
1.1 A busca do princípio do tempo em razão da controvérsia maniqueia	35
1.1.1 O maniqueísmo: suas raízes, pensamento e cosmogonia	37
1.1.2 Mito maniqueu: cosmologia e soteriologia	43
1.2 Passando o passado a limpo: teoria da <i>creatio ex nihilo</i>	46
1.2.1 Princípio do tempo e do mundo	50
1.2.2 A criação do homem no tempo: janela para uma “notação científica”	66
CAPÍTULO II	
2 FUTURO: DA <i>EXSPECTATIO</i> AO <i>ÉSKATON</i>	73
2.1 O futuro e a teoria das <i>rationes seminales</i>	75
2.2 O futuro como expectativa, sonoridade e constante fluir	84
2.3 O futuro e a teoria da verdade	96
CAPÍTULO III	
3 PRIMADO DO PRESENTE, PRELÚDIO DA ETERNIDADE	105
3.1 A tríplice forma do tempo presente: perfeita equação entre o passado e o futuro	108
3.2 O tempo presente: <i>motus</i> ou <i>mora</i> ?	114
3.3 O tempo presente como <i>vestigium aeternitatis</i>	120
3.4 O presente como possibilidade de fundamentação do tempo objetivo	131
CONCLUSÃO	143
BIBLIOGRAFIA	155
ÍNDICE ONOMÁSTICO	176

## INTRODUÇÃO

## INTRODUÇÃO

O tempo é abençoado<sup>1</sup>, amaldiçoado<sup>2</sup>, prognosticado<sup>3</sup> e se mantém na berlinda através dos séculos de história da humanidade, como assunto instigante para a filosofia e para a ciência<sup>4</sup>. Às vezes o tempo é também personificado como se fora um velho aliado do homem, a fazer-lhe inusitadas concessões em nome de uma possível beleza perene, oriunda de alguma fonte de eterna juventude<sup>5</sup>. O fato é que o tempo mexe com todos e está na boca e no cotidiano de todas as pessoas. Como diz Agostinho (354-430), “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 falam”<sup>6</sup>.

Quando Agostinho se depara com o desafio de pesquisar e escrever sobre o tempo, forçado que é pela controvérsia com os maniqueus, ele assume uma postura equilibrada e cautelosa. Diante da pergunta ontológica: “o que é, por conseguinte, o tempo?”<sup>7</sup>,

---

<sup>1</sup> Motivo de bênção são as palavras que a tradição cristã atribui a Jesus, registradas no evangelho de Marcos, 1.15: “O tempo está completo, e o reino de Deus está próximo - *The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand*”, cf. Holy Bible. King James Version. The Open Bible Edition. Los Angeles: World Bible Society, 1980.

<sup>2</sup> “Maldito o tempo que se acaba quando estou contigo. Maldito, maldito, o tempo que não estás. Maldito o tempo que te esconde quando eu te preciso”, diz a letra da famosa música popular brasileira *Necessidade*, interpretada pelo não menos famoso cantor Alexandre Pires e muito requisitada nesse começo do século XXI. O inverso poderia ser dito pelo mesmo coração apaixonado, ou seja, maldito o tempo que não se acaba quando não estou contigo.

<sup>3</sup> Diariamente a mídia ao redor do mundo anuncia – como se fora possível – a “previsão do tempo”, sob os auspícios da meteorologia. A previsão é das condições e alterações climáticas, e não do tempo.

<sup>4</sup> Cf. ASKIN, I. F. *O problema do tempo: sua interpretação filosófica*. Trad. Joel Silveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 11: “No estudo do tempo, a física desempenha papel de primeiríssima importância [...]. É precisamente na física onde se formulam os conceitos de tempo – no passado, através dos ensinamentos de Newton; em nosso século, através da teoria da relatividade de Albert Einstein – que exercem uma profunda influência sobre outras ciências e sobre as manifestações filosóficas do tempo. O parâmetro temporal é objeto de estudo por parte dos investigadores dos mais diversos ramos do saber”.

<sup>5</sup> Quando, na primeira metade da década de sessenta do século passado, a atriz, escultora, fotógrafa, repórter e jornalista italiana Gina Lollobrigida (1927- ) está no auge da beleza e no esplendor dos seus trinta e poucos anos de idade, um articulista escreve o seguinte sobre ela: cf. ART, Tom. Gina: a vênus eterna. In: *Cinelândia*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica e Editora Ltda., n. 253, maio 1963, p. 17: “O tempo, diante de Gina Lollobrigida, se detém e diz, alisando a barba: Não. Nesta, eu não toco. Seria uma maldade marcar com os meus temidos vestígios uma beleza assim. Deixarei que continue a bulir com a inspiração dos músicos, pintores e poetas. Espalharei as minhas rugas, cabelos brancos e fenecimento por aí, entre mulheres menos belas. Gina, não. Jamais alterarei esse corpo esplendoroso, esse sonho de beleza irrealizado de príncipes e plebeus, de milionários e pobres diabos. Admirada por todos, por todos desejada, será sempre assim, Gina, uma Vênus Eterna”.

<sup>6</sup> “*Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus*” (Conf., XI, 14, 17).

<sup>7</sup> “*Quid est ergo tempus?*” (Conf., XI, 14, 17).

responde: “Se ninguém me perguntar, eu sei; porém, se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei”<sup>8</sup>. É próprio do estilo do filósofo esse cuidado diante de temas controversos e enigmáticos. Ele não se arvora no direito de saber tudo. Ao contrário, o anseio pela sabedoria é uma constante em sua vida, como bem resume a frase pronunciada no retiro em Cassiciaco, que demonstra quão sequioso estava de saber sempre mais: “...estou tão desejoso de aprender, que passo dias e noites neste exercício”<sup>9</sup>. E, ainda lá, não se sente constrangido em afirmar, com igual teor de prudência: “...sou uma criança em filosofia”<sup>10</sup>. Essa mesma postura precavida ele mantém diante do enigma do ser da divindade<sup>11</sup>.

Isso não impede, entretanto, que Agostinho seja arrojado e profícuo em suas construções intelectuais<sup>12</sup>. Uma demonstração disso é que, tão logo declara: “se quiser explicar a quem me perguntar (sobre o tempo), já não sei”, inicia uma construção intelectual de grande

<sup>8</sup> “*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*” (*Conf.*, XI, 14, 17).

<sup>9</sup> “*...discere cupientem et propter hoc solum dies noctesque vigilantem*” (*De ord.*, I, 5, 12).

<sup>10</sup> “*...in philosophia puer sum...*” (*De ord.*, I, 5, 13).

<sup>11</sup> A relutância inicial de Agostinho ao tratar da complexa temática do tempo é muito peculiar ao seu estilo, que denota profunda seriedade e grande cautela quando se vê às voltas com assuntos de tamanha envergadura. Um outro exemplo desse aspecto criterioso é quando ele tenta se expressar sobre o ser inefável da divindade. Segundo ele, o silêncio fala muito mais alto, pois quando se nomeia a Deus de inefável, alguma coisa se diz e o que se diz já não é inefável. Ou, em suas próprias palavras, “tampouco deve denominar-se a Deus inefável, pois quando isto se diz algo se diz. Não sei que luta de palavras existe, porque se é inefável o que não pode ser expresso, não será inefável o que pode chamar-se inefável. Esta contenda de vozes deve ser melhor calada com o silêncio do que apaziguada com as palavras”; e conclui, dizendo que quanto a “Deus, d’Ele não podemos dizer coisa alguma - *Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit*” (*De doct. christ.*, I, 6, 6).

<sup>12</sup> Cf. RUFINO, José Renivaldo. Fundamentação epistemológica do conhecimento em ‘O livre arbítrio’, de Santo Agostinho. Recife: 2000. Monografia de bacharelado em filosofia, pela Universidade Católica de Pernambuco, não publicada. p. 16: “Informa, ainda, Papini (PAPINI, Giovanni. A vida de Santo Agostinho. 4 ed. Trad. de Godofredo Rangel. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. p. IX, 219, 220), que durante quarenta anos de sua vida (de Agostinho), ele não fez outra coisa senão escrever. Havia concluído sua obra magistral – *De civitate Dei* – e agora se dedica a outros desafios. Um deles, não concluído, foi o projeto de revisão de suas obras, em ordem cronológica. Foram revisadas noventa e quatro delas: vinte e sete anteriores e sessenta e sete posteriores à sua elevação ao episcopado. O terceiro volume das *Retratações* não foi publicado, pois Agostinho não teve tempo de escrevê-lo. E conclui: ‘Era santo, mas o demônio das letras nunca o abandonou’. Nos últimos anos de vida de Agostinho, Hipona é um centro intelectual respeitável, graças à inesgotável fonte que jorra da pena do seu bispo. Nem parece aquele garoto travesso e avesso aos estudos” (cf. *Conf.*, I, 9; I, 12-14).

envergadura sobre o tempo. Trata-se de uma de suas mais bem elaboradas teorias e também das mais elogiadas pelos estudiosos do seu pensamento<sup>13</sup>.

A teoria do tempo elaborada por Agostinho, segundo entendemos e de acordo com o que será explorado no presente trabalho, privilegia dois momentos específicos, quais sejam: primeiro, aquele que aponta para o tempo da consciência, para o tempo em seu aspecto interior, isto é, o tempo como uma realidade existente apenas na consciência e para a consciência (tempo subjetivo). De acordo com essa linha de raciocínio, o tempo não existe a não ser na consciência. Realmente, se fosse possível adotar a postura de um observador externo à consciência, seria improvável afirmar a tríplice divisão do tempo em passado, presente e futuro. Por outro lado, Agostinho também conclui que o tempo independe da consciência,

---

<sup>13</sup> São inúmeros estudiosos do pensamento de Agostinho que o elogiam pela grande importância de sua teoria do tempo. Destacamos três deles: 1º) PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: Santo AGOSTINHO. Confissões ; De Magistro = Do Mestre. 2 ed. Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina; De magistro, trad. de Angelo Ricci. Consultoria José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. XIX, (Coleção Os Pensadores): “Ligado ao problema da criação, Agostinho investigou a noção de tempo, revelando grande penetração analítica. O tempo é por ele entendido como constituído por momentos diferentes de passado, presente e futuro, o que significa descontinuidade e transformação. Conseqüentemente, a criação do tempo coincide com a criação do mundo, ele é a estrutura fundamental do próprio mundo. Ao contrário, Deus, o ser por excelência, que é, foi e será, está completamente fora do tempo, é imutável e eterno. Em outros termos, o mundo, sendo uma mescla de ser e não-ser, carrega dentro de si um processo de transformação que o faz caminhar do ser para o não-ser, ou vice-versa. Esse processo constitui a sucessão temporal de passado, presente e futuro, o que não acontece, evidentemente, com Deus, único e verdadeiro ser e, portanto, eterno”; 2º) RUSSEL, Bertrand. A History of Western Philosophy. New York: Simon & Schuster, 1972. Book Two, Part I, Chapter IV, p. 352: “Santo Agostinho foi um escritor muito volumoso, principalmente em assuntos teológicos. Muitos dos seus controvertidos escritos eram tópicos, e perderam influência através do seu próprio sucesso; mas muitos deles, especialmente os concernentes aos Pelagianos, persistem praticamente influentes até os tempos modernos. Não me proponho a tratar exaustivamente de suas obras, mas somente discutir o que me parece importante, intrínseca ou historicamente. Considerarei: primeiro: sua pura filosofia, particularmente sua teoria do tempo - *Saint Augustine was a very voluminous writer, mainly on theological subjects. Some of his controversial writings was topical, and lost interest through its very success; but some of it, especially what is concerned with the Pelagians, remained practically influential down to modern times. I do not propose to treat his works exhaustively, but only to discuss what seems to me important, either intrinsically or historically. I shall consider: First: his pure Philosophy, particularly his theory of time*”; 3º) HUSSERL, Edmund (1859-1938). Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*). Trad., int. e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. p. 37: “A análise da consciência do tempo é uma antiquíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades que aqui residem e que com elas lutou até quase ao desespero foi Santo Agostinho. Os capítulos 14-28 do Livro XI das *Confissões* devem ainda hoje ser profundamente estudados por quem se ocupe com o problema do tempo. Porquanto, nestas coisas, a época moderna, orgulhosa do seu saber, nada mais grandioso e mais considerável trouxe do que este grande e, na verdade, incansável pensador. Ainda hoje se pode dizer com Santo Agostinho: *si nemo a me quaerat, scio, si querenti explicare velim, nescio*” (“Se ninguém me perguntar [sobre o tempo], eu sei; porém, se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei”).

pois existe fora da consciência, como criatura que é, sendo, inclusive, anterior e exterior à consciência e, portanto, anterior e exterior ao próprio homem. O que Agostinho quer dizer é que a existência do tempo independe da existência do homem: o tempo existe antes de o homem existir (tempo objetivo). É nesse sentido que se sobressai sua herança platônica, pois o tempo, antes de existir como tempo do mundo, no seu sentido objetivo, existe como idéia na mente da divindade.

Fica claro, ainda, no pensamento de Agostinho, que as coisas estão no tempo e sem o tempo elas não seriam, pois o tempo é necessário para a existência das coisas. E é esse prisma que possibilita uma análise do tempo em sua tríplice divisão de passado, presente e futuro, por conta da mutação que ocorre nas coisas que estão no tempo e que ocorre também, segundo ele, no próprio tempo. Entretanto, apesar disso, o tempo nem está nas coisas – como as coisas estão no tempo –, nem é uma coisa como as coisas que estão no tempo. Agostinho estabelece essa diferença de forma muito nítida. Para ele o tempo existe, sim. O tempo é, de fato, real. Todavia, o tipo de existência e realidade do tempo é diferente da existência e realidade das coisas. Essa dificuldade – ou complicado enigma (*implicatissimum aenigma*) – persegue o filósofo durante todo o tempo em que ele se ocupa com a temática.

Mesmo com todo esse aspecto controverso e enigmático próprio de uma temática dessas – e até mesmo com todas as aparentes antinomias das conclusões agostinianas –, a proposta do presente trabalho é tentar identificar, explorar e entender as idéias mestras de Agostinho ao tratar do assunto. Segundo nossa concepção, uma dessas idéias é a de que sua teoria do tempo é trabalhada por dois lados: um viés que considera o tempo da consciência (tempo subjetivo), e outro que leva em conta a consciência do tempo (tempo objetivo). Dito de outra forma, Agostinho elabora uma construção racional e com fundamentação epistemológica para elucidar dois pontos básicos: 1º) o tempo em suas categorias de passado, presente e futuro, existe apenas na consciência e para a consciência; 2º) o tempo, em virtude de ser criatura



como as demais criaturas, em virtude de ter seu princípio concomitante com o mundo, tem existência independente da consciência, independente do homem e, ainda por cima, pode ser analisado levando-se em conta a tríplice divisão acima.

Outra importante idéia é a de que Agostinho é levado à busca do princípio do tempo, e aqui atrelado à categoria do passado, por conta da controvérsia com os maniqueus. Assim se justifica a necessidade de abrir o primeiro capítulo deste trabalho com uma rápida elucidação dessa interessante particularidade.

Considere-se, ainda, a importância dos três momentos do tempo, segundo a análise agostiniana, com ênfase no primado do presente. Parece paradoxal, mas para o filósofo só o presente existe: como visão presente das coisas presentes, como expectativa presente das coisas futuras e como recordação presente das coisas passadas. Admitir apenas a existência do presente, como ele o faz, não significa descartar as duas outras categorias. Significa, isso sim, admitir que o passado já não é e que o futuro ainda não é. E separar as três formas do tempo no presente trabalho – um capítulo para cada categoria - não significa considerá-las de fato separadas, pois Agostinho as considera como que imbricadas, interdependentes e, ao mesmo tempo, independentes. Interdependentes, sim, pois uma categoria não existe sem o concurso da outra. Dependentes, também sim, pois jamais chegam a se cruzar no mesmo caminho: passado e futuro jamais serão num mesmo momento no presente, pois quando o futuro se torna presente já não é futuro e quando o presente escoia para o passado já não é presente<sup>14</sup>.

Ressalte-se, também, duas outras importantes idéias agostinianas desenvolvidas na presente obra acadêmica. A primeira é a seguinte: tudo o que Agostinho escreve, inclusive a teoria do tempo, tem como base fundamental sua teoria da verdade. Verdade que está

---

<sup>14</sup> Essa construção agostiniana lembra, até certo ponto, o conteúdo da fala do personagem Zoraide, da novela “O clone”, da Rede Globo de Televisão, levada ao ar no dia 30.04.2002, quando diz o seguinte referindo-se ao

atrelada tanto à ciência quanto à sabedoria, conforme a definição característica da época em que viveu Agostinho<sup>15</sup>. A lógica desenvolvida pelo filósofo, nesse particular – na controvérsia com os acadêmicos –, é a de que ‘é verdade aquilo que é’. Sendo assim, a verdade científica é contingente, pois pode ser alterada a qualquer momento. Além disso, pode haver um tipo de verdade que não retrate verdade alguma. Já a verdade da expressão ‘é verdade aquilo que é’ está diretamente vinculada à sabedoria, não sendo, portanto, contingente. A sabedoria, por sua vez, se vincula ao Verbo e possibilita a ligação do sensível ao inteligível. É nesse aspecto, inclusive, que se processa uma segunda idéia: a relação do tempo com a eternidade. Ao invés de instâncias separadas, há uma tal ligação entre elas que Agostinho descobre, no tempo, vestígios da eternidade (*vestigium aeternitatis*). O filósofo se serve do antagonismo dessas duas categorias, para construir uma ponte que assegure ao transeunte a certeza da expectativa teleológica. Expectativa esta que se consuma na imutabilidade própria da eternidade, diametralmente oposta à mutação do mundo, do tempo e das coisas neles contidas. E aqui entram categorias nitidamente teológicas, uma vez que Agostinho jamais dissocia filosofia de teologia. Quando Russel reconhece a “pura filosofia” da teoria do tempo de Agostinho, é certamente por conta da “grande penetração analítica” ali contida e não por dissociar o aspecto teológico dos escritos agostinianos, pois isso seria uma missão árdua e até impossível.

A teoria do tempo, de Agostinho, é sistematizada em algumas importantes obras, utilizadas como fontes primárias neste trabalho. A análise do tempo da consciência, ou tempo psicológico, está muito bem delineada no livro XI das *Confissões*. Quanto ao tempo em seu

---

tempo em suas três modalidades: “Quando Alá criou o tempo, ele disse que o passado e o futuro não se encontrariam, não se cruzariam, por isso ele colocou o presente entre eles”.

<sup>15</sup> Sobre este particular, eis o que diz VEGA, Angel Custodio. San Agustín y la filosofía nueva. In: *Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 392: “Santo Agostinho sempre teve muito cuidado ao escrever Sabedoria e não Ciência. Por que esta distinção? Por que o filósofo há de cultivar só a Sabedoria e considerá-la como o objeto formal de sua investigação? Que diferença existe entre Sabedoria e Ciência? Esclareçamos um pouco este ponto, porque é de singular importância na filosofia agostiniana [...]. ...‘ciência’ é o conhecimento certo das coisas por seus princípios. É preciso que seja certo e comprovado o conhecimento, porque de outro modo seria opinião e conjectura; e é preciso também que seja das coisas contingentes, pois se fora das eternas, seria Sabedoria não Ciência [...]. ...Aristóteles foi um científico no sentido rigoroso da palavra...”

aspecto objetivo<sup>16</sup>, tanto encontramos sua análise nas *Confissões*, quanto em *A Cidade de Deus*, no *De musica* e nos textos de sua controvérsia com os maniqueus. O tema reaparece em outras obras, mas não de forma sistematizada. As obras do filósofo encontram-se publicadas numa edição bilíngüe – latim/espanhol - da Biblioteca de Autores Cristãos (BAC), disponíveis em algumas boas bibliotecas. Poucas delas, entretanto, estão traduzidas no Brasil.

Além dos textos do próprio filósofo, contamos com contribuições indispensáveis para o desenvolvimento desta obra. Sobre a origem, pensamento e cosmogonia do maniqueísmo, Henri-Charles Puech apresenta ricas informações em seu texto, a partir das mais recentes descobertas. Outra contribuição de grande peso é dada por Peter Brown, considerado um clássico no assunto pela crítica. A recente tese de doutoramento de Marcos Costa é muito importante, também, como fonte de pesquisa, haja vista, inclusive, a riqueza de conteúdo e de bibliografia. Uma vez que tivemos acesso aos originais da tese, algumas citações no corpo desta obra se referem ao texto ainda não publicado. Além disso, contamos ainda com os originais do primeiro livro escrito em português sobre o maniqueísmo, e ainda não publicado, também de sua autoria. Outra boa e oportuna contribuição é a tese de doutoramento de Lorenzo Mammi, defendida na Universidade de São Paulo (USP), sob o tema: *Santo Agostinho, o tempo e a música*. Outros autores, também importantes, dentre muitos, podem ser citados: Sciacca, Schuback, Guitton, Gilson, Mondolfo, Blanc, Chaix-Ruy, Pegoraro, Capanaga e Moacyr Ayres Novaes Filho. Este, com a excelente tese de doutoramento, também pela USP: *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*.

Quanto ao valor e atualidade da época, do filósofo e da temática escolhidos, cremos que a Idade Média<sup>17</sup> e a teoria do tempo, de Agostinho, não necessitam de defesa, uma

---

<sup>16</sup> O tempo objetivo aqui referido é, até certo ponto, relativo. Trata-se do chamado tempo cronológico, tempo cosmológico e tempo musical. Dizemos relativo porque, na verdade, Agostinho analisa o tempo de forma bem mais profunda, indo além desses conteúdos que, em última instância, não são o tempo, mas estão contidos no tempo, como uma forma de medir o tempo.

<sup>17</sup> Agostinho é, de fato, um patrístico, que viveu no período imediatamente anterior à Idade Média. Essa questão não é tão pacífica assim, pois há muita controvérsia em torno dela. “...a idade média também foi inventada”, diz

vez que se impõem pela sua importância e pertinência. Uma infinidade de pensadores reconhece o grande significado desse período da história, a atualidade do tema e a inestimável contribuição do pensamento de Agostinho para a história da filosofia. Quanto à importância do filósofo, pode ser dito dele o que Thomas More (1478-1535) diz a respeito de Cuthbert Tunstall: “...a sua virtude e a sua sabedoria estão acima do meu louvor, e a sua fama tão espalhada que desnecessário se torna o meu elogio, pois receio parecer querer ofuscar a luz do Sol com a chama de uma candeia”<sup>18</sup>.

A estrutura deste trabalho é a mesma estrutura do tempo analisada por Agostinho, com uma tríplice divisão, em que cada capítulo contém uma das categorias: presente, passado

---

NASCIMENTO, Carlos Artur. O que é filosofia medieval. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. ISBN 85-11-01261-3. p. 8. E continua, p. 8, 9: “Um pedagogo alemão chamado Christoph Keller, em latim Cellarius (1638-1707), consagrou a divisão da história ocidental em antiga, medieval e moderna. Consagrou também a idéia que se generalizou sobre o período medieval [...]. A idade média, segundo Keller, estende-se da época do imperador Constantino (324) até a tomada de Constantinopla pelos Turcos (1453). Se, em vez da primeira data, adotarmos a da tomada de Roma pelo chefe germânico Odoacro em 476, teremos a periodização corrente nas escolas”; a esse respeito, eis o que se encontra em HAMMAN, A. Patrologia – Patrística. In: Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs (*Dizionario patristico e di antichità cristiane*). Trad. de Cristiano de Andrade. Org. por Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. ISBN 85.326.1294-6. p. 1103ss: “Foi o título de ‘Pai’ (‘Padre’) que forjou o termo ‘patrologia’, depois, o de ‘patrística’, dois termos vizinhos, mas que tendem a distinguir-se. O criador do termo ‘patrologia’ foi o luterano J. Gerhard (+ 1637) [...]. O termo ‘patrologia’ quer expressar sobretudo o estudo histórico e literário (vida e obras) dos escritores antigos [...]. Na origem, ‘patrística’ era um adjetivo, subentendendo teologia. Apareceu no séc. XVII entre os teólogos luteranos e católicos, que distinguiam a teologia em ‘bíblica, patrística, escolástica, simbólica, especulativa’ [...]. Os antigos não traçaram uma fronteira rígida entre a antigüidade cristã e a Idade Média; com facilidade deram eles o nome de ‘Padres’ aos escritores posteriores [...]. Os modernos fixam limites mais precisos. Para eles, em geral os Padres terminaram em Gregório Magno ou Isidoro de Sevilha para os latinos, com João Damasceno para os gregos. Alguns desejam incluir também Beda o Venerável e o Bizantinismo [...]. A Patrística hoje. O campo da pesquisa se alargou enormemente; acumulam-se as monografias e as revistas especializadas. A bibliografia de Orígenes e de Agostinho exige só por si grossos volumes. Hoje a patrística se enriquece graças à descoberta de novos textos latinos, gregos, orientais, que incessantemente aumentam o dossiê. Exigiram-se quatro volumes de *Suplemento* só para a *Patrologia latina*”.

<sup>18</sup> MORE, Thomas. A Utopia (*De optimo publicae statu deque nova insula Utopia*). Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001. ISBN 85-7232-365-1. p. 19. Sobre esse personagem, eis o que informa More à mesma página: “O invencível rei da Inglaterra, Henrique, oitavo de seu nome, príncipe de virtudes incomparáveis, teve, não há muito tempo, uma disputa com o príncipe Carlos, rei de Castela, sobre assuntos de importância relevante (em pé de página é informado: Thomas More referia-se à proibição de importar lã inglesa, feita pelo governo dos Países Baixos. More foi enviado como embaixador a pedido dos mercadores de Londres). Sua majestade enviou-me então a Flandres, com a missão de, como embaixador, tratar dessa questão e resolvê-la. Acompanhava-me nessa missão Cuthbert Tunstall, homem de grandes qualidades, a quem o rei, não há muito, confiara, com o agrado geral, o cargo de guarda-mor dos arquivos reais”; ainda nesse sentido – e com referência à temática do tempo e ao próprio Agostinho –, vale a palavra de CHAUÍ, Marilena. A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Volume I. ISBN 85-7164-840-9. p. 40: “À pergunta: por que ler hoje um autor de ontem?, responder-se-ia: porque não há outrora nem agora, situando o intérprete naquele não-tempo e não-lugar que Agostinho, mais piedoso, reservara a Deus”.

e futuro. Ocorre que, em razão da ênfase dada pelo filósofo, a categoria do presente constará do último capítulo, ficando, então, assim: passado, futuro e presente.

A análise contida no primeiro capítulo desta obra está vinculada ao princípio do tempo, do mundo e do homem. É o tempo sendo visto como visão presente das coisas passadas. Por isso a presença da controvérsia maniqueia, básica na compreensão do assunto. O mesmo se diga da teoria da criação *ex nihilo*, que é inserida pelo filósofo nesse remoto passado. Quanto à questão da inclusão, neste capítulo, da criação do homem como uma janela para uma moderna “notação científica”, tem mais um aspecto relacional, pois a simples leitura do texto agostiniano conduz o pensamento, inevitavelmente, a esse tipo de relação.

O segundo capítulo deste trabalho aborda o futuro como expectativa e como estágio final do conteúdo da teoria do tempo, de Agostinho. É o tempo sendo analisado pelo prisma de visão presente das coisas futuras. Isso já responde, de certa forma, o motivo de inserir, nesse exato momento da obra, assuntos como os das duas teorias – a teoria das *rationes seminales* e a teoria da verdade -, pois a abrangência de ambas se estende ao tempo como um todo e não a um instante singular de suas categorias. Estas teorias estão no fundamento do próprio tempo, e é inquestionável sua importância e pertinência. Conforme abertura contida na segunda subdivisão do capítulo, o futuro como expectativa e constante fluir é, das três modalidades, a categoria que melhor simboliza esse momento de plenitude da teoria do tempo que, por seu turno, se fundamenta na teoria das razões seminais e na teoria da verdade.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, o primado do presente será visto em sua relação com a eternidade, ou como prelúdio da eternidade. É o tempo estudado a partir das “partículas fugitivas” do presente e que levam Agostinho a vislumbrar vestígios da eternidade (*vestigium aeternitatis*). Outra importância fundamental do presente é que ele equaciona as duas outras categorias em si mesmo, tornando-as inseparáveis e interdependentes. Além disso, apresenta a possibilidade da medição do movimento e da durabilidade do movimento (*motus* e

*mora*) como uma tentativa de captar o tempo em sua objetividade. É dessa possibilidade, inclusive, que surge a incursão na última temática do capítulo, qual seja a de se pensar o tempo de forma objetiva, abrindo espaço, dessa maneira, para as possíveis epistemologias modernas no estudo da temática aqui proposta. Quando, nesta última subdivisão, é proposto um *status* epistemológico para o tempo, é apenas no sentido de viabilizar o estudo do tempo por um viés objetivo e que, conseqüentemente, possa viabilizar, também, todas e quaisquer epistemologias que venham a tratar de teorias vinculadas ao tempo, dentro das mais diversificadas ciências.

A estrutura deste trabalho também está refletida na estrutura das obras e da própria vida de Agostinho. As *Confissões*, um dos textos em que o filósofo sistematiza a teoria, apresenta o passado da sua vida – desde a infância –, com suas confissões, lamúrias e lamentos, motivo de grande sofrimento para ele. Há o presente, no qual ele se insere, a partir de onde rememora e parece querer apegar-se mais e mais, dando-lhe inclusive o lugar mais proeminente em sua teoria do tempo<sup>19</sup>. Mas o texto das *Confissões* fala também de um futuro, que se descortina através das “partículas fugitivas” do presente e que revela uma visão teleológica e beatífica, com a relação tempo-eternidade. Em outras palavras, é a estrutura mesma da própria vida do filósofo, com tantas experiências escabrosas no passado, com tanta novidade no presente – haja vista, entre outras, a importante experiência do êxtase em Óstia –, e com tantas possibilidades para o futuro, sendo uma delas a concretização da vida interminável, que é a própria eternidade, contida na futura definição boeciana. A estrutura das demais obras se enquadram nessa mesma tríade: passado, presente e futuro. Em *A Cidade de Deus*, por exemplo, esse critério estrutural é freqüente e aparece com muita evidência no passado, presente e futuro das duas sociedades e seus destinos. O mesmo se diga com respeito àquela

---

<sup>19</sup> A propósito desse primado do presente na teoria do tempo de Agostinho, não teria ele a ver com aquela possibilidade de esquecer sua vida pregressa, tão cheia de calamidades espirituais que o angustiam até mesmo quando rememora fatos que lhe ocorreram na infância?

que seria a derradeira de suas obras, e que não foi concluída porque não houve mais fôlego de vida - isto é, tempo! -, na já avançada idade de Agostinho: as *Retratações*. Neste texto, num determinado presente, ele se propõe reparar deslizes do passado de suas obras acadêmicas, numa atitude louvável para com os seus pósteros, leitores do futuro. Tentar mergulhar num oceano desses é sempre salutar, desafiador, apesar de todos os perigos que envolvem aquele que, afoitamente, tem o atrevimento de se dedicar a uma aventura dessas.

## **CAPÍTULO I**



## 1 PASSADO: DO PRINCÍPIO DO TEMPO, DO MUNDO E DO HOMEM

Com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que seja tudo pretérito, pela consumação do futuro<sup>1</sup>.

O conteúdo do primeiro capítulo desta obra apresenta uma análise vinculada ao princípio do tempo, do mundo e do homem. É o tempo visto pelo prisma do presente, mas como visão presente das coisas do passado. Daí a necessidade de inserir, logo na primeira subdivisão do texto, a controvérsia maniqueia, que é básica para a compreensão do assunto. O mesmo se diga da importância da teoria da criação *ex nihilo*, na qual Agostinho explora o remoto passado e o instante anterior à existência do tempo. Quanto à validade da inclusão, também neste capítulo, da criação do homem como uma janela para uma moderna “notação científica”, ela se justifica mais pelo seu aspecto relacional, pois a simples leitura do texto agostiniano conduz o pensamento, inevitavelmente, a esse tipo de conclusão, mesmo considerando a distância que separa as duas abordagens. Distância esta que se traduz tanto em termos temporais quanto em termos de formulação intelectual.

Na nossa concepção, a tese de Agostinho em sua teoria do tempo toma duas direções específicas, ambas formuladas em termos de uma construção racional: uma, é a de que o tempo – em suas modalidades de passado, presente e futuro – existe apenas na consciência e para a consciência (tempo subjetivo). A outra, é a de que há também uma consciência do tempo, ou seja, o tempo visto a partir de uma construção racional, com uma concepção de fundamentação epistemológica<sup>2</sup> e com ênfase no tempo objetivo. Sendo assim, o tempo é real

---

<sup>1</sup> “...deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum” (Conf. XI, 27, 36).

<sup>2</sup> A palavra epistemologia aqui usada está relacionada com o significado grego de *epistême*, ‘ciência’, ‘estudo com fundamentação científica, racional’ – próprio da época de Agostinho –, que difere de *doxa*, *dóξα*, ‘crença’, ‘opinião’; TAYLOR, W.C. Introdução ao estudo do Novo Testamento grego: dicionário. 6 ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1980. p. 85, apresenta a expressão *epistémon*, *ἐπιστήμων*, significando: ‘experimentado’, ‘conhecedor por experiência’, ‘perito’, ‘inteligente’, ‘instruído’. O que Agostinho faz, então, é uma construção racional tanto pelo viés do tempo da consciência (interior), como de uma consciência do tempo (exterior, objetivo). Esse segundo aspecto de sua construção intelectual tem a ver,

e de fato existe em suas modalidades de passado, presente e futuro. A teoria do tempo é trabalhada, então, por dois lados: pelo viés direto da consciência, como tempo da consciência, e através de uma elaboração intelectual e sistemática, que enfatiza a consciência do tempo. Essa última ocorre, sobretudo, quando ele analisa o tempo cosmológico e o tempo histórico, em *A Cidade de Deus*, nas *Confissões* e em textos de sua controvérsia com os maniqueus. No presente trabalho cada categoria será explorada em um capítulo, sendo o último reservado ao presente, por conta da ênfase que ele dá a essa modalidade do tempo. Quando o nosso filósofo desenvolve o seu pensamento em torno do assunto aqui enfocado, ele coloca o tempo como realidade tanto interior quanto exterior à consciência, e até mesmo anterior à existência do próprio homem. Já para situar passado, presente e futuro como modalidades do tempo que estão apenas na consciência, ele diz o seguinte:

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<sup>3</sup>.

Agostinho privilegia o presente na passagem acima, mas também enfatiza a importância do passado e do futuro. Por conta dessa sua forma de abordar e enfatizar o presente é que essa modalidade será o fecho deste trabalho acadêmico, pois é grande o leque de possibilidades que ele abre privilegiando assim o tempo presente. Na verdade, essa separação é apenas aparente ou metodológica, pois passado e futuro estão imbricados no presente e são interdependentes, uma vez que um não pode existir sem o outro. E isso é esclarecido pelo próprio filósofo – numa construção em que ele já desenvolve uma consciência do tempo objetivo -, quando diz que

---

sobretudo, com o tempo histórico e cosmológico, conforme observado acima. Em ambas as construções, é fundamental o aspecto criatural do tempo.

<sup>3</sup> “*Sunt enim in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*” (Conf., XI, 20, 26).

se nada passasse, não haveria tempo passado; se nada se sucedesse, não haveria tempo futuro; e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente<sup>4</sup>.

De acordo com o pensamento de Agostinho, portanto, há uma interdependência das três categorias do tempo – passado, presente e futuro -, e há também uma vinculação delas com o mundo em sua objetividade<sup>5</sup>. E isto é o que pretendemos demonstrar no decorrer deste texto: que o tempo é trabalhado por Agostinho tanto na perspectiva de tempo da consciência – o tempo que existe apenas na consciência ou para a consciência -, como na perspectiva de uma consciência do tempo, ou seja, o tempo que existe fora, além e antes da consciência e, sobretudo, como uma elaboração intelectual do homem. Na concepção agostiniana, esse tempo que existe independente da consciência - vinculado a uma elaboração

<sup>4</sup> “...si nihil praeterit, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus” (Conf. XI, 14, 17).

<sup>5</sup> Talvez o radical materialismo dos maniqueus explique a ojeriza de Santo Agostinho por essa mesma temática e o aproxime tanto do idealismo neoplatônico. Na verdade, é exatamente o neoplatonismo que vai libertá-lo dessa influência maniqueia. E isso ocorre de tal maneira, que o seu idealismo neoplatônico ofusca muito do seu realismo aristotélico. É como se ele tivesse receio de cair, novamente, naquele materialismo que o aprisionou durante nove anos de sua vida. Sobre essa questão, eis o que diz CAPANAGA, Victorino. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *Vida de San Agustín, escrita por San Posídio (Vita Sancti Augustini scripta a Possidio)*; *Soliloquios (Soliloquia)*; *De la vida feliz (De beata vita)*; *Del orden (De ordine)*. Trad. e notas de Victorino Capanaga. Edición Bilingüe. 3 ed. Madrid: BAC, 1957. tomo II, p. 41: “Nem tampouco se deve olvidar que, se bem que o pensador africano dê sua preferência a Platão, contudo, não estão eliminados de sua filosofia os elementos aristotélicos, pois todas as categorias de Aristóteles cabem no universo agostiniano” (o autor faz referência à obra de N. KAUFMANN, *Eléments aristoteliciens dans la cosmologie et psychologie de S. Augustin* em « Revue Néoscholastique », 11 (1904), 140-156 (Louvain) ; continua Capanaga : “A estrutura do real não é diversa em Santo Agostinho que em Aristóteles. E algumas categorias, como a de relação e tempo, têm, todavia, um alcance mais profundo em Santo Agostinho, assim como a causalidade secundária é fundamental para sua filosofia”; e conclui o autor acima: “Quando se diz, pois, com Windelband, que a filosofia de Santo Agostinho ‘é uma metafísica da experiência interior’, ou com Gilson, que é a ‘metafísica da conversão’, se limita e empobrece o pensamento de Santo Agostinho. Certamente ele é o maior psicólogo da vida e da experiência interior, porém é por sua vez um gênio demasiado cabal para não afrontar os mais graves problemas do ser e do movimento do universo. Sua tendência de olhar as coisas de um ângulo de reflexão divina não eclipsa nem o valor nem a essência das criaturas”; nesse sentido, a palavra de BLANC, Mafalda Faria. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 115-245. ISBN 972-771-197-9. p. 117, bem que atualiza esse prisma do pensamento de Santo Agostinho, quando a autora diz: “o tempo, como tal, é o mais digno de questão, merecendo, por isso, ser pensado como princípio estruturante dos diversos planos da realidade, quando se atende, para lá do constituído, ao enigma da sua gênese e constituição”; ainda sobre a luta de Agostinho contra o materialismo maniqueu, eis o que diz SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín (San Agostino: la vita e l'opera; l'itinerario della mente; l'itinerario della volontà; l'itinerario della natura; Dio, Cristo, la Chiesa)*. Trad. de R. P. Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo I. p. 218, 219: “Para Agostinho – que combate o materialismo maniqueu, espiritualiza a sensação e aceita a distinção platônica dos dois mundos – é um ato que não vinga das coisas externas que impressionam nossos sentidos: as coisas sensíveis nem são necessárias, nem imutáveis, nem eternas”. Pode-se concluir, portanto, apesar de toda essa pressão materialista, que o real é, de fato, real para Santo Agostinho, e não uma mera sombra do mundo das Idéias, como o é para o platonismo.

intelectual a partir das três modalidades acima - é o que se pode considerar de tempo objetivo<sup>6</sup>.

### 1.1 A busca do princípio do tempo em razão da controvérsia maniqueia

Agostinho é levado a teorizar sobre o tempo por conta da controvérsia com os maniqueus. Sua teoria do tempo passa obrigatoriamente por esse prisma, pois é por conta dessa controvérsia que ele desenvolve seus argumentos sobre a temática. Por isso é importante abrir esta parte do trabalho com uma visão geral sobre os maniqueus. Quanto à exposição propriamente dita da teoria do tempo de Agostinho, ela só será feita na segunda parte deste capítulo. A primeira parte será dedicada ao estudo do mito cosmogônico maniqueu.

Guittou<sup>7</sup> sublinha a problemática acima, quando informa que Agostinho se preocupa com a origem do tempo forçado pela controvérsia maniqueia. O próprio filósofo

---

<sup>6</sup> Acerca da idéia acima, eis o que diz MORAN, Jose. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). *La Ciudad de Dios: contra los paganos (De civitate Dei)*. Trad. e notas de Jose Moran. Bilingüe. Madrid: BAC, 1958. tomos XVI e XVII, p. 724, 725 e notas 19 e 20, e p. 780, onde desenvolve essa idéia a partir de um texto de Santo Agostinho citado neste trabalho: “o mundo não foi feito no tempo, porém com o tempo”. Diz o autor: “A pergunta (sobre o princípio) não é nova. O quando da criação (ou do princípio do tempo), como se vê por todo este livro (do *De civ. Dei*, XI), e logo no seguinte, tem sido crucial na história do pensamento humano sobre a origem dos seres. Nesta passagem (*De civ. Dei*, XI, 6) quer fazer a distinção do tempo objetivo e do tempo subjetivo, tão maravilhosamente distinguidos no livro XI, capítulos 14 a 18ss, de suas *Confissões*. O argumento corre com uma nitidez assombrosa. Não há criatura coeterna a Deus. Agora bem: como o tempo é uma criatura, logo o tempo não é coeterno a Deus. Porém resulta que as criaturas começaram a existir, e a criação é simultânea. Por conseguinte, o mundo foi criado com o tempo e não no tempo”.

<sup>7</sup> De acordo com GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. 4 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. p. 176, 177 : “...a controvérsia maniqueia forçou Santo Agostinho a se ocupar das origens [...]. Os maniqueus sentiam prazer em tornar ridícula a criação temporal do Gênesis. Aos olhos dos judeus o mundo é uma criatura, ele tem uma história; para os maniqueus, herdeiros intemperantes do dualismo grego, dois reinos, um de luz, outro de trevas, opõem-se eternamente; Santo Agostinho encontrou na polêmica maniqueia a objeção popular: ‘Que fazia Deus antes da criação?’ - ...la controverse manichéenne devait bientôt le forcer à s’occuper des origines [...]. Les manichéens se plaisaient à tourner en ridicule la création temporelle de la Genèse. Aux yeux des juifs le monde est une créature, il a une histoire; pour les manichéens, hérétiques intempérants du dualisme grec, deux royaumes, l’un de lumière, l’autre de ténèbres, s’opposaient éternellement [...]. ... saint Augustine avait rencontré dans la polémique manichéenne l’objection populaire : ‘Que faisait Dieu avant la création’ (De Gen. contra man., I, 3)”. Essa questão, em Santo Agostinho, envolve tanto a origem do

apresenta o questionamento levantado pelos maniqueus, ao colocar a questão da seguinte forma:

No primeiro livro do Antigo Testamento, que leva por título ‘Gênesis’, costumam os maniqueus censurar o que ali está escrito: *No princípio criou Deus o céu e a terra*<sup>8</sup>. Perguntam em que princípio e - nesse mesmo princípio do tempo em que criou Deus o céu e a terra - que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? O que foi que repentinamente o agradou para fazer o que nunca antes fizera nos tempos eternos?<sup>9</sup>.

Sendo assim, Agostinho foi levado a esse – ainda hoje - íngreme caminho de pensar e escrever sobre o tempo, em razão dessa pressão dos maniqueus, que estavam curiosos para saber o que é que Deus fazia antes da criação do mundo. Seu interesse ao tratar do assunto é ainda maior, pois o maniqueísmo faz parte de sua formação pessoal, uma vez que ele participou do grupo, como “ouvinte”, durante nove anos<sup>10</sup>.

---

tempo, quanto a origem do mundo e do homem. Apesar de o maniqueísmo não trabalhar diretamente com a questão do tempo, como é trabalhada em Santo Agostinho, o seu pensamento tem essa mesma base, ou seja, é uma preocupação com o princípio do mundo e do homem. O tempo entra na discussão como consequência lógica, apesar da atemporalidade característica do maniqueísmo na construção do seu mito cosmogônico. Outro autor que enfatiza a importância dessa questão em Agostinho é Bertrand Russel (1872-1970), ao afirmar, primeiramente, cf. RUSSEL, 1972, p. 352, que sua teoria do tempo é a mais pura filosofia (...*his pure philosophy, particularly his theory of time*); o autor ressalta, também, que “Santo Agostinho, na maioria das vezes, não se ocupava com a pura filosofia, mas quando ele assim procede ele mostra realmente uma grande habilidade – *Saint Augustine, at most times, does not occupy himself with pure philosophy, but when he does he shows very ability*”; acrescenta Russel, ainda, à p. 353, que “em Santo Agostinho, por outro lado, o pensamento original na pura filosofia é estimulado pelo fato de que o platonismo, de certa forma, não está em harmonia com o Gênesis – *In Saint Augustine, on the other hand, original thinking in pure philosophy is (sic) stimulated by the fact that Platonism, in certain respects, is not in harmony with Genesis*”; e conclui o autor: “O mais puro texto filosófico nos escritos de Santo Agostinho é o livro onze das *Confissões* – *The best purely philosophical work in Saint Augustine's writings is the eleventh book of the Confessions*”. E é no livro XI das *Confissões*, exatamente, que o nosso filósofo trata da teoria do tempo, abordando, inclusive, a complexa questão do princípio do tempo e do mundo.

<sup>8</sup> Passagem escriturística básica para o desenvolvimento da teoria do tempo de Agostinho, eis o que sobre ela diz MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, [s/d]. vol. I: p. 1-217; vol. II: p. 218-432. Tese de doutoramento não publicada. p. 262: “*No princípio Deus criou o céu e a terra*. O que fazia antes desse princípio? Como é possível que um ser eterno e imutável *comece* a fazer alguma coisa? Essa pergunta, para Agostinho, não faz sentido: não há um (antes) antes desse princípio, porque esse princípio é o princípio do tempo – o instante da Criação é o primeiro instante (*Conf.*, XI, 10). Para Agostinho, ao contrário (de Aristóteles, Platão e Plotino), o tempo inicia com a criação e acaba com o Juízo Final, não metaforicamente, mas concretamente. Será necessário, então, postular um instante que seja, enquanto causa, parte da eternidade e, enquanto efeito, fragmento do tempo”.

<sup>9</sup> “*Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est, In principio fecit Deus caelum et terram, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus caelum et terram, quid agebat antequam faceret caelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?*” (*De Gen. contra man.*, I, 2, 3).

<sup>10</sup> Sobre o Agostinho maniqueu, eis o que diz BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969. ISBN 0-520-01411-1. p. 46: “Agostinho foi um ‘Ouvinte’

Diante do acima exposto, por que toda essa preocupação de Agostinho com a questão maniqueia? Quem são os maniqueus, afinal? Qual a base do seu pensamento e de onde são oriundos? Quais pontos do mito cosmogônico maniqueu diferem da construção intelectual de Agostinho?

### 1.1.1 O maniqueísmo: suas raízes, pensamento e cosmogonia<sup>11</sup>

O passado é referência importante em termos das raízes do maniqueísmo – até mesmo do ponto de partida de Agostinho –, como também da controvertida questão sobre o princípio do tempo, do mundo e do homem. Santo Agostinho abre essa cortina do passado com as primeiras palavras do primeiro livro da Torá, o *Bereshit*: “*No princípio criou Deus o céu e a terra*”<sup>12</sup>, pois é aqui que os maniqueus se apegam para levantar o seu questionamento sobre o princípio do tempo.

---

entre os maniqueus por nove anos - *Augustine was a 'Hearer' among the Manichees for some nine years*”; à p. 48 o mesmo autor declara o que o próprio Santo Agostinho diz sobre si mesmo, no *De ii. anim.*, II: “...eu me tornei um ‘Ouvinte’ (entre os Maniqueus) - *...I had become a 'Hearer' (among the Manichees)*”. É importante saber, ainda, que a atenção do jovem Agostinho foi despertada para o universo físico desde o seu ingresso no seio do maniqueísmo; a esse respeito diz BROWN. 1969. p. 57: “Agostinho voltou sua atenção para o universo físico exatamente no tempo quando se estabeleceu como maniqueu - *Augustine was turning his attention to the physical universe, at just the time when he had settled down as a Manichee*”; quanto à sua permanência no grupo durante nove anos, de 373 a 382, ele mesmo informa: “Durante este espaço de tempo de nove anos, desde os dezenove até aos vinte e oito, fomos seduzidos e sedutores, enganados e enganadores, segundo a diversidade dos nossos apetites; publicamente, por meio daquelas doutrinas que chamam liberais; ocultamente, com o falso nome de religião, sendo aqui soberbos, e ali supersticiosos, e em todas as partes vãos - *Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomini religionis; hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani*” (Conf., IV, 1, 1).

<sup>11</sup> A cosmogonia, da raiz grega *kósmos*, trata da origem e evolução do Universo (*κόσμος*, o universo, o mundo, a soma das coisas criadas, a terra habitada, segundo TAYLOR, 1980, p. 121).

<sup>12</sup> “*In principio fecit Deus caelum et terram*” (*De gen. contra man.*, I, 2, 3). De acordo com o texto judaico da TORÁ. Trad., explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed. 2 ed. Texto bilingüe: hebraico/português. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda., 2001. *Bereshit* (בראשית) é a primeira palavra do primeiro versículo e também do primeiro livro que leva o nome de *Bereshit* (Gênesis, em grego); em hebraico significa *no princípio*; o versículo completo é o que acima está transcrito; transliterado fica da seguinte forma: *Bereshit bará Elohim et hashamaim vet haárets*; nos caracteres da língua hebraica fica assim:

A questão do tempo aqui levantada pelos maniqueus – e que é posta diante de Santo Agostinho como um grande desafio - não é nada descartável. Se fosse de somenos importância, é claro que Agostinho não lhe teria dedicado tanta atenção e até mesmo uma construção intelectual tão bem elaborada. Trata-se de uma pertinente e instigante problemática que está atrelada a antigos mitos cosmogônicos<sup>13</sup>, classificados como mitos com criação e mitos sem criação. Um deles, particularmente, reflete uma aproximação com o tipo de conclusão gerado pela controvérsia maniqueia. Trata-se de um mito proveniente da Índia, encontrado no jainismo<sup>14</sup>, uma religião fundada por Mahavira, um contemporâneo de Buda, do século VI a. C.

A versão do mito, apresentada “por meio de uma sequência de argumentos lógicos extremamente lúcidos e, acrescento” – afirma Gleiser -, “bastante antipáticos”<sup>15</sup>, é atribuída a

---

←. כְּרִאשִׁית כְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם דָּאֵת תַּאֲרִץ. Transliterado e com os caracteres hebraicos fica desta forma: [(haárets) תַּאֲרִץ (vet) דָּאֵת (hashamaim) אֶת (et) הַשָּׁמַיִם (Elohim) אֱלֹהִים (bará) כְּרָא (Bereshit) ←.

<sup>13</sup> O significado do termo mito, aqui, é aquele empregado na antigüidade, de acordo com ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia (*Dizionario di filosofia*). Trad. de Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. ISBN 85-336-0865-9. p. 673: “...o mito é considerado um produto inferior ou deformado da atividade intelectual [...]. ...atribui-se significado religioso ao mito sempre que, com esse nome, são designadas determinadas crenças, como por exemplo quando se diz ‘mito cosmogônico’, ‘mito soteriológico’, ou ‘mito escatológico’.” À p. 674, o autor apresenta uma concepção moderna da função do mito, que também é adaptável ao que se pretende neste trabalho: “A função do mito é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-a à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais”.

<sup>14</sup> Assim é definido o termo na ENCICLOPEDIA BARSA. Rio de Janeiro, São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1983. vol. 9. ISBN 85-7042-027-7. p. 412: “JAINISMO – Uma das religiões da Índia, fundada no séc. VI a. C., por Vardhamana Mahavira. Surgiu como um movimento de reforma dentro do hinduísmo, da mesma forma que o budismo, seu contemporâneo, ambos em reação contra as concepções existentes sobre a divindade, adotando posições não-teísta e ensinando que a salvação (*moksa*) dependia do esforço de cada um e não dos deuses. Protestavam também contra o regime de castas e os privilégios dos brâmanes. Como religião independente, o jainismo existe até hoje, com cerca de dois milhões de adeptos. Mahavira, como Buda, pertencia à casta guerreira, em cujo âmbito o movimento teve origem, estendendo-se depois a outras castas, inclusive a dos brâmanes. Uma de suas características foi o reinício do ascetismo, sob forma de comunidades monásticas e não pelo isolamento individual. O jainismo (‘religião dos vencedores’, da raiz sânscrita *ji*, ‘vencer’) espalhou-se rapidamente pelo centro da Índia. Seu corpo doutrinário deve-se à teoria de *samkhya*, cuja preocupação principal é resolver os problemas gerados pelo reencarnacionismo dominante no hinduísmo. Os jainistas são dualistas. O Universo, para eles, sempre foi dividido em duas categorias últimas e eternas: *jiva* (seres vivos ou almas) e *ajiva* (coisas inanimadas ou materiais). Liberta-se quem alcança o nirvana (estado perfeito, em que, ao contrário do budismo, a individualidade é eterna). Não há deuses, nem espíritos, nem demônios”.

<sup>15</sup> GLEISER, Marcelo. A dança do universo: dos mitos da criação ao *big-bang*. 2 ed. 5 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. ISBN 85-7164-677-5. p. 36-38.

Jinasena, um jainista, que viveu por volta do ano 900 d. C. Essa versão rejeita por completo qualquer idéia de criação, pois se trata de um mito sem Criação. O argumento é o seguinte:

Alguns homens tolos declaram que o Criador fez o mundo./A doutrina que diz que o mundo foi criado é errônea e deve ser rejeitada./Se Deus criou o mundo, onde estava Ele antes da criação?/Se você argumenta que Ele era então transcendente, e que portanto não precisava de suporte físico, onde está Ele agora?/Nenhum ser tem a habilidade de fazer este mundo - /Pois como pode um deus imaterial criar algo material?/Como pôde Deus criar o mundo sem nenhum material básico?/Se você argumenta que Ele criou o material antes, e depois o mundo, você entrará em processo de regressão infinita./Se você declarar que esse material apareceu espontaneamente, você entra em outra falácia./Pois nesse caso o Universo como um todo poderia ser seu próprio criador./Se Deus criou o mundo como um ato de seu próprio desejo, sem nenhum material,/ Então tudo vem de Seu capricho e nada mais; e quem vai acreditar numa bobagem dessas?/Se Ele é perfeito e completo, como Ele pode ter o desejo de criar algo?/Se, por outro lado, Deus não é perfeito, Ele jamais poderia criar um Universo melhor do que um simples artesão./[...] Se Ele é perfeito, qual a vantagem que Ele teria em criar o Universo?/Se você argumenta que Ele criou sem motivo, porque essa é/Sua natureza, então Deus não tem objetivos./Se Ele criou todo o Universo como forma de diversão, então isso é uma brincadeira de crianças tolas, que em geral acaba mal./[...] Portanto, a doutrina que diz que Deus criou o mundo não faz nenhum sentido./Homens de bem devem combater os que crêm na divina criação, enlouquecidos por essa doutrina maléfica./Saiba que o mundo, assim como o tempo, não foi criado, não tendo princípio nem fim,/E é baseado nos Princípios, vida e Natureza./Eterno e indestrutível, o Universo sobrevive sob a compulsão de sua própria natureza,/Dividido em três seções – inferno, terra e firmamento<sup>16</sup>.

Em suas raízes, o pensamento da doutrina maniquéia não está muito longe da conclusão do mito sem criação, acima, particularmente pela forma como ridiculariza o sistema criacionista que é básico na tradição hebraico-cristã. A cosmogonia maniquéia se apoia num esdrúxulo sincretismo, pois “o Maniqueísmo é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais, sobre as bases do dualismo da religião de Zoroastro”<sup>17</sup>. Sendo assim, de acordo com o pensamento da doutrina maniquéia,

desde toda a eternidade existem dois princípios, o do Bem e o do Mal. O primeiro que se chama Deus, domina o reino da luz e Ele mesmo é luz imaculada, que só pela razão e não pelos sentidos se pode perceber. O segundo chama-se Satanás, rei das trevas, é mau quanto à sua natureza, pois é matéria infeccionada. Ambos comunicam a sua substância a outros seres,

<sup>16</sup> GLEISER, 1999, p. 36-37. O autor não informa a fonte de onde colheu a citação acima.

<sup>17</sup> ABBAGNANO, 1999, p. 641.



que são bons ou maus conforme sua origem. Houve luta entre o reino da luz e o das trevas. Os demônios arrebataram partículas de luz. Satanás gerou Adão e comunicou-lhe essas partículas, que seriam as almas dos homens. Deus, para libertar a luz do cativeiro da matéria, criou por intermédio dos espíritos antagonistas dos demônios, o sol e a lua, os astros e a terra. Esta é de matéria inteiramente corrompida<sup>18</sup>.

As pretensões de Mani (216-274?)<sup>19</sup>, fundador do maniqueísmo, vão muito além do que será, no futuro, o sucessionismo à moda católica ou protestante. Mani se considera sucessor não de um apóstolo – como será pretensão do ensino católico que o papa, por exemplo, seja considerado sucessor de Pedro -, mas do próprio Cristo. Sendo assim, pertence Mani a uma antiquíssima linhagem de importantes personagens que passa por figuras como Zoroastro (c. 628-551 a. C.), Buda (c. 563-483 a. C.) e o próprio Jesus. Ele é o profeta verdadeiro, o enviado, o revelador supremo, o mensageiro celestial, o Parácleto<sup>20</sup> prometido por Cristo. E, para completar, suplantando seus predecessores, é Mani a expressão clara do Saber absoluto, fundador da igreja depositária da Verdade integral e que tem, diferentemente das demais, um caráter universal<sup>21</sup>.

Na sua missão de caráter universal, “o maniqueísmo espalhou-se principalmente pela Pérsia, Egito, Síria, África do Norte e Itália”<sup>22</sup>. Na documentação descoberta em finais do

---

<sup>18</sup> PINA, A. Ambrósio de. Introdução e notas. In: AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. Introdução e notas A. Ambrósio de Pina. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1975. nota 13, p. 75.

<sup>19</sup> O nome maniqueísmo é proveniente do seu fundador, Mani – cf. PUECH, Henry-Charles. Il Manicheismo. In : DORESSE, J. , RUDOLPH, K. , PUECH, Henry-Charles. *Gnosticismo e Manicheismo (Histoire des Religions)*. Trad. de Maria Novella Pierini. Roma: Editori Laterza, 1988. p. 174, que dá duas outras datas prováveis para a morte de Mani: 276 ou 277, e o significado do seu nome -, também conhecido como Manés ou Manu - *Manichaios*, para os gregos; *Manichaeus*, para os latinos - com origem no siríaco *Manī hayyā*, que significa “Mani, o Vivente”. Mani nasceu “na aldeia de Nahar-Koutha, distrito de Mardinu, localizada entre os rios Eufrates e Tigre (não muito distante da atual Bagdad), na Babilônia do Norte (daí ser tratado por muitos pelo epíteto de ‘o Babilônico’)", cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2000. Tese de Doutorado não publicada, p. 37.

<sup>20</sup> De acordo com TAYLOR, 1980, p. 161: “Παράκλητος – Advogado, Ajudante, Intercessor, Consolador, Defensor. ‘A idéia de Advogado, Patrono, um que apela, argumenta, convence, numa grande controvérsia, que tanto fortalece como defende, vencendo ataques formidáveis, é a única idéia adequada’ – Westcott”.

<sup>21</sup> Cf. PUECH, 1988, p. 175, 176.

<sup>22</sup> PINA, 1975, nota 13, p. 75.

século XIX e começo do século XX<sup>23</sup>, há indicações de que o expansionismo da igreja de Mani tenha atingido, inclusive, o território da China, onde conserva certa vitalidade em fins do século XIV<sup>24</sup>. Todo esse avanço, entretanto, é arrefecido por diversas razões, até mesmo pela violenta perseguição ao grupo, ao seu fundador e aos seus textos<sup>25</sup>.

Na verdade, a abordagem da mitologia maniqueia – se vista pelo prisma cristão – não se reduz a uma mera construção sobre o passado. Como faz Santo Agostinho ao abordar a sua teoria do tempo, dividindo o tempo da consciência nas categorias de passado, presente e futuro, também para o maniqueísmo o seu Parácleto – Mani – “veio do Pai para revelar os três tempos: o início, o meio e o fim”<sup>26</sup>. A grande diferença é que esses três tempos, no maniqueísmo, não se referem ao tempo como trabalhado por Agostinho, mas a três momentos míticos, uma vez que para eles todas as coisas são incriadas e eternas. Esses três momentos têm a ver com o conhecimento absoluto (*gnose*), que parte do momento atual e se expande até o momento originário – onde ocorreu a degradação da humanidade –, e daí até ao terceiro e último momento, onde ocorrerá a eliminação do Mal. Do momento atual, ao momento

---

<sup>23</sup> Sobre a documentação indireta, que provém de seis grupos, e os fragmentos da documentação direta, provenientes de três regiões, confira o texto de Puech traduzido para o espanhol: PUECH, Henry-Charles. El Maniqueísmo. In: \_\_\_\_\_. Historia de las religiones (VI): las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo. Trad. de Lorea Baruti, Alberto Cardin. México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979. p. 194-331. p. 195-199.

<sup>24</sup> Cf. PUECH, 1988, p. 164; cf., também, p. 183, do mesmo autor.

<sup>25</sup> De acordo com PINA, 1975, nota 13, p. 75: Mani, sendo “perseguido pelo rei e magos do seu país, a Pérsia, teve de refugiar-se na Mesopotâmia. Voltou à pátria, onde foi esfolado vivo e atirado às feras”. A espinha dorsal do maniqueísmo é formada por sete grandes livros, que preservam a identidade do grupo durante cerca de 1200 anos, em lugares os mais variados, como Cartago, na África, e Fu-Kien, na China. Esses livros são alvos, também, de perseguição: a destruição pelo fogo é autorizada pelo Imperador Deocleciano, em 397, e por Lu Liu, em 1166; eis o que diz BROWN, 1969, p. 54: “Estes grandes livros, sete no total, formam a espinha (dorsal) do maniqueísmo. Eles preservam a identidade da seita por cerca de 1200 anos, em ambientes tão diferentes quanto Cartago e Fu-Kien. Mas para um homem educado no mundo clássico antigo, as revelações contidas neles eram por demais exóticas: eram um ‘conto de fadas pérsico’ - *These great books, seven in all, formed the spine of Manicheism. They would preserve the identity of the sect for some 1200 years, in environments as different as Carthage and Fu-Kien. But for an educated man in the late classical world, the revelations contained in them were irreducibly exotic: they were a ‘Persian fairy tale’.*”; cf., também, PUECH, 1988, p. 184-187; o texto de Puech traduzido para o espanhol, informa que “o cânon estava composto por sete escritos, devidos ou atribuídos ao próprio Mani”, e relaciona, cf. PUECH, 1979, p. 194-331, p. 224-226; diz BROWN, 1969, p. 54: “O Imperador Diocleciano, em 397, e Lu Liu, em 1166, ambos escolheram para que estes livros fossem queimados - *The Emperor Diocletian, in 397 (Adam, Texte, no. 56, pp. 82-83), and Lu Liu, in 1166 (Chavannes-Pelliot, Journ. asiat. sér. XI, i, 1913, p. 349), both single out these books to be burnt*”.

<sup>26</sup> COSTA, 2000, p. 43.

primigênio e daí ao derradeiro momento - ou seja, os três tempos revelados ao Parácleto Mani -, quando as partículas de Luz aprisionadas na Matéria serão liberadas e ocorrerá a restauração do estado primitivo. Daí em diante, o dualismo radical da luz e das trevas continuará a ser como era no seu estado primigênio<sup>27</sup>. Costa esclarece esses três momentos específicos da construção do mito maniqueu da seguinte forma:

O primeiro tempo, inicial ou passado, engloba as origens cósmicas dos dois princípios, o Bem e o Mal, quando eles viviam independentes um do outro e sem afrontamentos. O segundo tempo, médio, é o tempo da mistura entre os dois reinos, que se caracterizará pela queda de uma parte da Luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos ou a história da luta de salvação da Luz prisioneira da matéria, bem como é o tempo da criação dos seres do universo. Enfim, o terceiro tempo, final ou futuro, será o retorno definitivo da Luz às suas origens, ou seja, à libertação ou separação de todas as luzes imbricadas na matéria. Com a entrada de todas as almas no reino do Pai e a queda da matéria e dos demônios no inferno tenebroso<sup>28</sup>.

Como se vê, nos três momentos do mito maniqueu, acima, está presente tanto o aspecto cosmológico, quanto o soteriológico. Essa construção é fundamental e prevalecente em todo o desenvolvimento da mitologia maniqueia, uma vez que cosmologia e soteriologia estão imbricadas, interligadas e são interdependentes.

---

<sup>27</sup> Cf. PUECH, 1988, p. 191-193. Mesmo superando o dualismo maniqueu com o auxílio do neoplatonismo, cf. MONDIN, Battista. Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente (*I Filosofi dell'Occidente*). Trad. de Benôni Lemos. Revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. 9 ed. São Paulo: Paulus, 1981. Vol I. ISBN 85-349-0390-5. p. 144, e chegando, inclusive, à “eliminação do radical dualismo grego de espírito e matéria, em virtude do qual era inconcebível não só que Deus criasse o mundo e o homem, mas também que os conhecesse e governasse” (p. 148), Agostinho não escapa dos dualismos; sendo assim, são apresentados pelo menos os seguintes (p. 149, 150): 1º) Dualismo na dialética dos dois amores: amor de si e amor de Deus, ou seja, prevalência do universo dos maus (cidade terrestre) e do universo dos bons (cidade celeste) de forma concomitante na história da humanidade e, além disso, “fins eternamente opostos” para as duas sociedades: “O sentido da história é constituído justamente por este dualismo” (e, como entre os maniqueus, esse dualismo não é estático enquanto realidade histórica, mas dinâmico, pois o Reino da Luz conquista adeptos do Reino das Trevas); 2º) Dualismo ontológico (de herança platônica), do mundo sensível e do mundo inteligível; 3º) Dualismo psicofísico, da alma (espiritual) e do corpo (material). Sobre esse particular, o autor acrescenta o seguinte (p. 146, 147): “A sua argumentação (de Agostinho) para provar a espiritualidade da alma é a seguinte: ou a alma pode exercer a sua atividade (querer, pensar, duvidar, etc.) sem o corpo, e então é espiritual, ou então é incapaz de exercer sua atividade sem o corpo, e então é material. Ora, pelo menos em um caso, a alma pode desenvolver sua atividade sem o corpo: quando conhece a si mesma. Logo, a alma é espiritual. A espiritualidade da alma é, pois, confirmada pelo que ela conhece de si mesma. Quando a alma conhece a si mesma, descobre que é uma substância que vive, que recorda, que quer, etc., e isto não tem nada que ver com o que é corpóreo”.

<sup>28</sup> COSTA, 2000, p. 43.

### 1.1.2 Mito maniqueu: cosmologia<sup>29</sup> e soteriologia<sup>30</sup>

Nada mais esdrúxulo, entretanto – pelo menos para uma visão baseada na tradição hebraico-cristã, como passa a ser a de Santo Agostinho após abandonar o maniqueísmo -, do que a cosmogonia solar na qual se baseia o ensino de Mani. Presente nela o radical dualismo dos dois princípios - luz e trevas -, coeternos em termos de passado, presente e futuro. Sobre a importância desse dualismo, eis o que diz Brown:

Eles (os maniqueus) eram dualistas: tão convencidos estavam que o mal não poderia vir do bom Deus, que criam que o mal vinha de uma invasão do bem – o ‘Reino da Luz’ – por uma hostil força do mal, igual em poder, eterna, totalmente separada – o ‘Reino das Trevas’. ‘A primeira coisa que o homem deve saber’, diz o Catecismo Maniqueu Chinês, ‘é distinguir os Dois Princípios (o Bem e o Mal). Aquele que deseja entrar em nossa religião deve saber que os Dois Princípios têm naturezas absolutamente distintas: como pode alguém que não está atento para esta distinção colocar em prática a doutrina?’<sup>31</sup>

De acordo com o ensino dos maniqueus, após o terceiro momento, os dois princípios continuarão coexistindo separadamente e sem mescla, só que não mais na perpétua luta que os marcou até o momento da batalha final e decisiva que assinala o retorno das partículas de luz à sua fonte originária. Não é sem razão que o mito maniqueu entrelaça

<sup>29</sup> A cosmologia, da raiz grega *kósmos* (κόσμος, segundo TAYLOR, 1980, p. 121: o universo, o mundo, a soma das coisas criadas, a terra habitada), trata da estrutura do Universo.

<sup>30</sup> Soteriologia, da raiz grega *soter* (σωτήρ, segundo TAYLOR, 1980, p. 218: libertador, preservador, Salvador), e *sotérion* (σωτηριον), “salvação”, de acordo com BAUER, Johannes B. Dicionário de teologia bíblica (*Bibeltheologisches Wörterbuch*). Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 1973. vol. II. p. 1036, é a parte da teologia que trata da salvação: “O conceito de salvação se aplica inicialmente, de modo muito geral, a qualquer tipo de libertação de situações difíceis dos mais diferentes tipos, seja de indivíduos (perigo, injustiça, doença), seja da comunidade (guerra, revolução, fome)”.

<sup>31</sup> BROWN, 1969, p. 47, 48: “*They were dualists: so convinced were they that evil could not come from a good God, that they believed that it came from an invasion of the good – the ‘Kingdom of Light’ – by a hostile force of evil, equal in power, eternal, totally separate – the ‘Kingdom of Darkness’.* ‘*The first thing a man must do*’, says the Chinese Manichaean catechism, ‘*is to distinguish the Two Principles (the Good and the Evil). He who would enter our religion must know that the Two Principles have natures absolutely distinct: how can one who is not alive to this distinction put into practice the doctrine?*’”. Brown indica a seguinte fonte: Chavannes-Pelliot, *Journ. asiat.* Sér. XI, i, 1913, p. 114.

cosmologia e soteriologia, pois as partículas de luz presentes na matéria desde esse momento mais remoto, emanaram da própria divindade, a ela devendo retornar em um momento futuro.

Sendo assim, no princípio sem princípio do mito maniqueu – pois os três momentos do seu mito cosmogônico não estão vinculados diretamente ao tempo –, o duro dualismo dos dois princípios do Bem e do Mal – ou de Deus e da Matéria, da Boa luz e das Tenebrosas trevas –, tem uma construção de caráter fabuloso, até mesmo por conta desse sistema dualista. Puech afirma que o próprio Mani “professa um dualismo mais radical que o da maior parte das *gnose*s anteriores, com as quais compartilha totalmente a hostilidade ao Antigo Testamento e ao Judaísmo”<sup>32</sup>. Essa *gnose* maniquéia não é outra coisa senão o que a palavra significa na sua raiz grega, ou seja, “conhecimento”. Nesse sentido, o autor acima informa que *gnose* é esse

conhecimento, ou seja, conhecimento no sentido absoluto do termo, ou, mais precisamente, um conhecimento que é em primeiro lugar conhecimento simultâneo e recíproco de si mesmo em Deus e de Deus em si mesmo, que permite ao que possui este conhecimento, ao gnóstico, salvar-se, assegurando-lhe que pode ser salvo, que o será ou que, inclusive, já o é<sup>33</sup>.

Essa soteriologia vai permear todo o sistema do maniqueísmo, particularmente por conta da necessidade intrínseca nas partículas de luz de retornarem à sua situação primigênia, sempre envolvendo os três tempos. E uma vez que o maniqueísmo é “uma religião que pretende proporcionar aos homens ou suscitar neles o conhecimento salvador”<sup>34</sup>, a importância da *gnose* é fundamental para uma resposta a essa angústia que caracteriza e que é inerente à própria condição humana. Essa situação angustiante é própria do pertencer a este mundo, do ter sido nele arrojado e do fato de sentir tal situação como “estranha, insuportável, profundamente má”<sup>35</sup>. Nessa nostalgia, o homem “sente-se submetido ao corpo, ao tempo, ao

---

<sup>32</sup> PUECH, 1979, p. 229.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 230, 231.

mundo, a um devir que o abocanha até à morte... constantemente ameaçado e manchado pelo Mal”<sup>36</sup>. O homem é quase tão estranho a esse tempo que o aprisiona, quanto Deus é estranho ao tempo e ao mundo.

E como o maniqueísmo chega à conclusão acima? Através da aceitação da construção mítica dos textos de Mani, em que cosmologia e soteriologia estão intrinsecamente interligadas e são, sobretudo, interdependentes. A elaboração do mito é explicitada de forma muito clara por Puech, seguindo os fragmentos dos textos da documentação direta. Segundo esse autor, trata-se de “um mito gigantesco que desorienta à primeira vista”<sup>37</sup>. Além disso, “cosmologia e soteriologia fundam em verdade a Salvação... física e materialmente”<sup>38</sup>. Há uma interpenetração do mito soteriológico no mito cosmogônico e antropológico, que chegam a se confundir. E isso chega ao ponto de “estabelecer entre estes três termos: universo, homem e salvação, uma estranha rede de correspondências, aparentemente complicada, porém simples na realidade”<sup>39</sup>. O autor acima descreve essa simplicidade em seu texto, como também todos os detalhes relativos à construção do mito, com o surgimento do mundo e do homem<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> PUECH, 1979, p. 231.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 235, 236.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>40</sup> Cf. PUECH, 1979. Para conhecer todos os detalhes do mito, ver o mesmo autor a partir da p. 236.

## 1.2 Passando o passado a limpo: teoria da *creatio ex nihilo*<sup>41</sup>

O radicalismo da posição maniqueísta não está apenas no dualismo que o grupo professa, mas também no extremo materialismo que, primeiramente, é aplicado ao próprio Deus: Deus é luz, mas uma luz material, uma luz corpórea. Agostinho chega a confessar que professa esse materialismo durante sua permanência no maniqueísmo. Só a influência do neoplatonismo vai conseguir erradicar dele esse materialismo exacerbado<sup>42</sup>. Segundo Gilson,

<sup>41</sup> A teoria da *creatio ex-nihilo* – criação a partir do nada -, de origem judaico-cristã, é a grande novidade apresentada por Agostinho como ‘única expressão filosófica possível’ (cf. BAUER, 1973, vol. I, p. 234) para o que, originariamente, já está contido na expressão *bará* (ברא), no primeiro versículo do *Gênesis*, ‘exclusivamente empregada quando se fala de Deus’ (p. 232) – ou seja, só Deus *bará* (ברא), só Deus cria da maneira como o *Gênesis* expressa através desse verbo -, e ainda para dar a idéia de ‘como se relaciona o Deus bíblico com aquilo que existe fora dele, como se relaciona ele com o tempo e o espaço’ (p. 233). Criar a partir do nada, portanto, não significa criar a partir de alguma coisa já existente; significa, ao contrário, conforme muito bem colocado por GUITTON, 1971, p. 176, que “...Deus... criou o mundo sem matéria pré-existente - ...Dieu... fait le monde sans matière préexistante”.

<sup>42</sup> Após descobrir a essência espiritual, através da influência do neoplatonismo e sobretudo da interpretação alegórica que Ambrósio dava às Escrituras (conforme será melhor explorado no segundo capítulo desta obra), Santo Agostinho passa a nutrir verdadeira aversão ao materialismo radical dos maniqueus. E isso ele deixa bem claro nas passagens a seguir: “...com a vista dos olhos não alcançava a ver mais que corpos, e com a da alma não ia além dos fantasmas [...]. Tampouco conseguia compreender e distinguir o mundo sensível do mundo inteligível, nem as coisas carnis das espirituais [...]. Quando queria pensar no meu Deus, não sabia imaginar senão massas corpóreas, pois não me parecia que pudesse existir o que não fosse tal, daí a causa principal e quase única do meu inevitável erro [...]. A ti, ó vida da minha vida, também te imaginava como um Ser imenso, penetrando por todos os lados a massa do Universo e alastrando-te fora dele, por toda a parte, através das imensidades sem limites, de tal modo que a terra, o céu e todas as coisas te continham e todas elas se acabavam em ti, sem contudo acabares em parte alguma. Mas assim como a massa do ar, deste ar que está por cima da terra, não se opõe a que a luz do sol penetre por ele, atravessando-o sem rasgar nem cortar, mas enchendo-o inteiramente, assim julgava que não só as substâncias transparentes do céu, do ar e do mar, mas também as da terra, eram por ti penetradas em todas as suas partes, grandes e pequenas, para receberem a tua presença, governando-as interiormente com tua oculta inspiração e exteriormente dirigindo tudo o que criaste Assim conjecturava eu, pois não te podia conceber doutra maneira. Tal conjectura, porém, era falsa. Deste modo, uma parte da terra que fosse maior deveria também encerrar maior parte de ti; e outra que fosse menor, uma parte menor. Estando tudo assim impregnado de ti, o corpo do elefante, pelo fato de ser maior e ocupar mais espaço que o de um pássaro, teria proporcionalmente mais de ti que o corpo do pássaro. E, deste modo, partido em fragmentos, comunicarias a tua presença às grandes e pequenas partes do Universo, respectivamente com grandes e exíguas porções de ti mesmo. Não é, porém, assim. Mas ainda não tinhas iluminado as minhas trevas [...]. Meu entendimento não formava outras imagens ou idéias, senão semelhantes às formas ou espécies que recebia dos sentidos corporais; nem despertava sequer para o fato de que a faculdade ou potência com que formava aquelas mesmas imagens não era corpórea nem extensa [...]. ...não conseguia apartar o meu vacilante pensamento do corpóreo... - *Quod unde viderem, cuius videre usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phantasma?* [...]. *Non poteram illo tempore sensibilia ab intelligibilibus, carnalia ab spiritualibus diiudicare et discernere* [...]. *Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram – neque enim videbatur mihi esse quicquam, quod tale non esset – ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei* [...]. *Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia, undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret aëris corpus,*

durante o tempo em que Agostinho esteve unido ao maniqueísmo, ele professou um materialismo radical, um materialismo que primeiro era aplicado ao próprio Deus. De acordo com a doutrina de Mani, Deus é luz, isto é, uma luz corpórea, brilhante, com uma substância sutil. Essa substância que brilha primeiro em Deus, brilha agora nas estrelas e nas nossas almas, e luta na terra contra as trevas<sup>43</sup>.

É por conta do materialismo acima que Santo Agostinho, no confronto com o bispo maniqueu Fausto (340-390)<sup>44</sup>, declara que os maniqueus “não distinguem entre a luz que é o próprio Deus e a luz que Deus criou”<sup>45</sup>. Para Agostinho, o Deus que os maniqueus entendem como sendo essa luz corpórea, brilhante e de substância sutil, não passa de um fantasma<sup>46</sup>, sem fundamento e sem realidade. Mais real para ele – e numa demonstração

---

*aëris huius qui supra terram est, quominus per eum traiceretur penetrans eum non dirumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum, sic tibi putabam no solum caeli et aëris et maris, sed etiam terrae corpus pervium et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrante omnia quae creasti. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat. Illo enim modo maior pars terrae maiorem tui partem haberet et minorem minor, atque ita te plena essent omnia, ut amplius tui caperet elephantis corpus quam passeris, quo esset isto grandius grandioreque occuparet locum, atque ita frustatim partibus mundi magnis magnas, brevibus breves partes tuas praesentes faceres. Non est autem ita. Sed nondum illuminaveras ‘tenebras meas’ (Psalmus 17, 29) [...]. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid [...]...avertebam palpitantem mentem ab incorporea re...” (Conf., III, 7, 2; De duab. an., IV, 12; Conf., V, 10, 19; VII, 1, 2; IV, 15, 24).*

<sup>43</sup> GILSON, Etienne. *The Christian philosophy of Saint Augustine* (Introduction à l'Étude de Saint Augustin). Translation by L. E. M. Lynch. London: Victor Gollancz Ltda., 1961. p. 189: “As long as Augustine clung to Manicheism he professed a radical materialism, a materialism which was applied first of all to God. Now according to the doctrine of Mani God is light, i. e., a corporeal, bright and very subtle substance. It is this substance which shines first in God, shines now in the stars and in our souls, and fights on earth against darkness”; assim diz o mesmo autor à p. 228: “...a fantástica cosmogonia elaborada pelos maniqueus equivale a um dualismo, baseado por sua vez num materialismo radical - ...the fantastic cosmogony elaborated by the Manichaeans amounted to a dualism, based in turn on a radical materialism”.

<sup>44</sup> Cf. DE LUIS, Pio. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra Fausto* (*Contra Faustum manichaeum, libri triginta tres*). Trad., int., notas e índices de Pio de Luis. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1943. ISBN 84-7914-082-8. Tomo XXXI. (Obras Completas de San Agustín. Escritos antimaniqueos - 2º). Notas 3 e 7, p. 5 e 6: segundo o autor, estas datas são encontradas no texto de MONCEAUX, P. *Le Manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula* (Paris, 1924).

<sup>45</sup> “...non distinguunt inter lucem, quod est ipse Deus, et lucem, quam fecit Deus...” (Contra Faust., XXII, 8).

<sup>46</sup> Assim é esclarecida a expressão “fantasma” por VEGA, Angel Custodio. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). *Las Confesiones* (*Confessionum, libri tredecim*). Trad. e notas de Angel Custodio Vega. Bilingüe. Madrid: BAC, 1946. tomo II. p. 464, nota 27: diz que Santo Agostinho “chama ao deus maniqueu fantasma, por ser uma pura criação da fantasia, sem fundamento na realidade”. Sobre a mesma expressão, é o próprio filósofo quem esclarece, ao lembrar seus tempos no maniqueísmo: “...com a vista dos olhos não alcançava a ver mais que corpos, e com a da alma não ia além dos fantasmas - *Quod unde viderem, cuius videre usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phantasma?*” (Conf., III, 7, 2); sobre a diferença entre fantasia (*phantasia*) e fantasma (*phantasma*) no pensamento de Agostinho, eis o que diz SCIACCA, 1955, p. 218, 219: “Os sentidos exteriores estão em imediata relação com os sensíveis, e se identificam com as impressões corporais que recebem, às quais aplica o sentido interior. A alma, chamada pelas impressões orgânicas, forma as *similitudines corporales*, que são, por ela, fruto de sua atividade, e que o *spiritus* combina e dissocia entre elas. A memória conserva as *imagines*: a *phantasia* (que é preciso distinguir do



implícita das três modalidades do tempo - é a viva lembrança, por exemplo, de um querido amigo que se foi e por quem ele constrói uma bela página, onde exprime a dor que traspassa seu coração. Nesse relato estão presentes, na memória, tanto o tempo presente da lembrança quanto o tempo passado da vida que já não é mais<sup>47</sup>. Agostinho lembra a nulidade da consolação oriunda desse fantasma da construção maniqueia, quando na juventude recebera conselho para buscar conforto no Deus maniqueu. E num dos momentos mais cruciais dessa experiência dolorosa do seu passado, por causa da morte do inesquecível amigo, declara:

Com que dor se entenebreceu o meu coração! Tudo era morte ao meu redor! A pátria me era um suplício, e a casa paterna um tormento sem fim. Tudo o que com ele havia conversado retornava em cruelíssimo suplício. Os meus olhos o procuravam por todas as partes e ele não me era restituído. Cheguei a odiar todas as coisas, porque nada o continha e ninguém me avisava, como antes, quando ele retornava depois de uma ausência: “Ali vem ele!”. Transformara-me num grande problema e perguntava à minha alma “porque estava triste e me conturbava tanto” (Salmos 41.12), e nada me sabia responder. Se lhe dizia: “Espera em Deus”, não obedecia, e com muita razão, pois mais real e melhor era aquele amigo queridíssimo que eu havia perdido do que aquele fantasma em quem me mandavam esperar. Só o choro me era doce e ocupava o lugar do meu amigo nas delícias do meu coração<sup>48</sup>.

---

*phantasma* ou imagem formada por elementos tomados de objetos distintos e arbitrariamente combinados) é inteiramente a imagem que reproduz, na ausência do objeto, uma semelhança formada anteriormente e conservada na memória. Porém, até aqui não há ciência, e não se passou do grau sensível do conhecimento. É preciso elevar-se a um grau cognoscente superior: ao juízo das sensações”.

<sup>47</sup> Essa é uma das mais interessantes construções implícitas sobre o tempo feitas pelo Bispo de Hipona e que contempla as categorias do tempo da consciência: passado, presente e futuro (passado da vida que já não é, presente da lembrança na memória e futuro da esperança escatológica e até mesmo da esperança de voltar a vê-lo).

<sup>48</sup> “*Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: ‘Ecce venit’, sicut cum veniret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristes esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: ‘Spera in Deum’, iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod, sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei*” - Conf. IV, 4, 9. A expectativa demonstrada por Agostinho neste texto - cujo desejo ardente é o retorno do amigo amado -, lembra a expectativa em torno da *parusia*. Aqui como ali, o desejo é um só: o do retorno do ser amado, seja um amigo, seja mais que um amigo, como é o caso da expectativa no futuro por parte dos primitivos cristãos. Tudo isso nos leva ainda mais longe e sempre tendo em vista uma relação onde está presente a questão temporal, sobretudo o primado do presente como momento essencial de permanência do que já foi ou deixou de ser e que continua presente como expectativa. Faz lembrar Parmênides (540-470 a. C.) e seu poema sobre o ser. *O ser é*, é uma característica do pensamento filosófico de Parmênides. O filósofo põe a doutrina do seu poema na boca de uma deusa que o acolhe benignamente. Ele imagina ser levado à deusa por um carro puxado por velozes cavalos e em companhia das filhas do Sol. O grande princípio de Parmênides é este: “o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum”, cf. REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. 4 ed. [s. trad.]. São Paulo: Paulus, 1990. vol. I. ISBN 85-349-0114-7. p. 49, 50; por tabela, somos levados ainda mais longe em termos temporais: a uma poesia de Safo (600 a. C.), cf. JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego (ΑΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ*

É diante de toda essa carga mitológica e simbólica do maniqueísmo, conforme descrita acima e, ao mesmo tempo, contra os maniqueus<sup>49</sup>, que Agostinho constrói sua argumentação sobre o tempo, valendo-se da tradição hebraico-cristã. Seu primeiro passo está fincado no passado, pois sua busca se concentra nas origens. Além da origem do homem e do mundo, e diferentemente do maniqueísmo, que não se preocupa com a questão a seguir, ele tenta descortinar, também, as origens do tempo. E, como é de seu feitio, seus argumentos conduzem mais a uma abertura de possibilidades do que a um fechamento conclusivo. Pertence ele, portanto, à corrente que defende a não eternidade do tempo e do mundo. Sobre a controvertida questão do tempo, diz:

...a única certeza e que se há de manter como certeza de fé, mesmo excedendo às luzes de nossa inteligência, é que toda criatura tem um princípio, e que o tempo é criatura e por isso mesmo tem um princípio e não é coeterno com o Criador<sup>50</sup>.

Agostinho não precisa o exato momento desse princípio do tempo, mas deixa bem claro que o tempo tem um princípio, mesmo que tal afirmação exceda a capacidade de

---

*ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΠΟΤΟΙΣ; Paideia, die formung des griechischen menschen*). Trad. de Artur M. Parreira. Adaptação para a edição brasileira de Monica Stahel. Revisão do texto grego por Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994. ISBN 85-336-0328-2. p. 172 : “Alguns dizem que o que há de mais belo na Terra é um esquadrão de cavalaria;/ outros, um exército de guerreiros apeados;/ outros, ainda, uma esquadra de navios;/ mas o mais belo é o ser amado por quem o coração suspira”; e, à p. 171, assim diz o mesmo autor: “Basta-me ver-te e ficam mudos os meus lábios;/ ata-se a minha língua;/ um fogo sutil corre sob a minha pele;/ tudo escurece ante o meu olhar;/ zunem-me os ouvidos;/ escorre por mim o suor;/ acometem-me tremores e fico mais pálido que a palha;/ dir-se-ia que estou morto”. Parte das últimas expressões estão no feminino – “...fico mais pálida que a palha;/dir-se-ia que estou morta” -, sendo a alteração por conta da liberdade própria da poesia; quanto à expressão “fantasma”, utilizada no texto de Agostinho, assim ela é explicitada por VEGA, 1946, p. 464, nota 27: diz que Agostinho “chama ao deus maniqueu fantasma, por ser uma pura criação da fantasia, sem fundamento na realidade”. Sobre a mesma expressão, é o próprio filósofo quem esclarece, ao relembrar seus tempos no maniqueísmo: “...com a vista dos olhos não alcançava a ver mais que corpos, e com a da alma não ia além dos fantasmas - *Quod unde viderem, cuius videre usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phantasma?*” - *Conf.*, III, 7, 2.

<sup>49</sup> O posicionamento de Agostinho, ao elaborar sua teoria do tempo partindo da tradição hebraico-cristã, tanto revida a posição maniqueia, quanto o platonismo e o neoplatonismo, conforme será abordado no próximo capítulo. O materialismo maniqueu é rechaçado frontalmente, tanto quanto a construção grega da fabricação do mundo a partir do demiurgo e de um tempo cíclico e, portanto, eterno. Para Agostinho, o tempo é criatura e, em razão disso, não é eterno, pois teve um princípio. Entretanto, quando ele vincula o tempo às criaturas incorpóreas e ao seu movimento, ocorre uma espécie de paradoxo, pois essas criaturas têm existência eterna diferenciada da existência da divindade. Esse ponto é detalhado nos dois últimos livros do *De civ. Dei*.

<sup>50</sup> “...illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori” (*De gen. ad litt. imperf.*, III, 8).

compreensão da inteligência humana. Diferentemente da concepção maniquêia, que não trabalha essa categoria do tempo em razão da crença de que todas as coisas são criadas e eternas, e também da concepção grega clássica, de um tempo cíclico e, por conseguinte, eterno, nosso filósofo adota o ponto de vista oposto, ou seja, aquele que defende o tempo linear, com um início preciso, exatamente por conta da base criacionista da qual parte<sup>51</sup>.

### 1.2.1 Princípio do tempo e do mundo<sup>52</sup>

Essa é a grande novidade na teoria do tempo de Agostinho. Apesar da herança neoplatônica, aqui ele se distancia dessas raízes e elabora seu pensamento tendo como base o criacionismo característico do judaísmo e do cristianismo. Sendo assim, o tempo é também

---

<sup>51</sup> Em uma passagem do *De civ. Dei* – XII, 12 -, Santo Agostinho afirma que Platão reconhece que o mundo teve um princípio, mesmo que alguns pensem que o filósofo grego tenha dito isso contra sua própria forma de pensar. Na nota 52, p. 851, e sobre esta passagem, diz MORAN, 1958: “É certo que Platão, no *Timeu*, afirma com palavras claras que o mundo teve um princípio, e o mesmo Aristóteles diz que este é o sentir de Platão. E Aristóteles refuta esta opinião de que o mundo teve princípio”. É como se diante da pergunta: o mundo teve princípio? Platão respondesse sim e Aristóteles respondesse não. Sobre o questionamento do filósofo grego a respeito do assunto acima, eis o que diz expressamente: PLATÃO. *Timeo* (o de la naturaleza). In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Trad. del griego, preambulo y notas por Francisco de P. Samaranch. Segunda edición. Séptima reimpresión. Madrid: Aguilar, 1988. p. 1103-1179. ISBN 84-03-01002-8. p. 1139: “O tempo nasceu com o céu, a fim de que, nascidos ao mesmo tempo, se dissolvam também ao mesmo tempo, se alguma vez se desfazerão”.

<sup>52</sup> Apesar da abordagem específica deste trabalho e mesmo não tendo maiores consequências sobre a teoria do tempo aqui analisada, vale a pena registrar a imagem medieval do mundo, que não é de todo diferente da imagem de mundo da época de Agostinho, cf. ABBAGNANO, 1999, p. 276: “Como a própria palavra *mundus*, derivada de *motus* (explicação etimológica!), dá a entender, o mundo está em perpétuo movimento. É redondo como uma bola e comparável a um ovo. Na beirada externa há uma casca, o céu, que envolve o mundo inteiro. Debaixo dela situa-se, à semelhança da clara do ovo, o éter puro, que serve de envoltório para o ar em movimento, exatamente como a clara encerra a gema. Na parte mais central, correspondente ao germe, está a Terra. No centro da terra situa-se o *Inferno*. Repleto de fogo e enxofre, sua forma dilata-se na parte inferior e estreita-se na superior. A região mais central chama-se Érebo, e é habitada por dragões e serpentes que vomitam fogo. Há lugares que exalam vapores nauseabundos; são conhecidos sob o nome geral de Aqueronte. Existem ainda muitos outros lugares no inferno. Todas estas descrições eram entendidas muito realisticamente; representam um primeiro esboço do plano do inferno elaborado por Dante” (1265-1321).

criatura e, por conta disso, sofre a mesma mazela de mudança que caracteriza as demais criaturas<sup>53</sup>.

Sobre tempo e mudança, Agostinho afirma que há uma relação tão intrínseca, que onde há tempo há, obrigatoriamente, mudança: “Sendo assim, haveria tempo e mudança, e não haveria eternidade verdadeira nem verdadeira imortalidade”<sup>54</sup>. É como se o tempo também sofresse mudança, envelhecesse, ou, dito de outra forma, é como se o tempo estivesse contido dentro de uma imensa ampulheta, em que o futuro fosse sempre diminuindo enquanto, por outro lado, o passado fosse sempre aumentando. O próprio Agostinho diz: “como o tempo passa, porque mutável, não pode ser coeterno com a eternidade imutável”<sup>55</sup>. E, ainda, conforme a epígrafe que abre o presente capítulo: “com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que seja tudo pretérito, pela consumação do futuro”<sup>56</sup>. No final de tudo, não sobra nenhum futuro no tempo, mas há todo um passado acumulado desde o momento desse primigênio princípio do tempo em sua trajetória linear<sup>57</sup>.

Conforme visto acima, o tempo é criatura e, portanto, teve princípio e não é coeterno com o Criador<sup>58</sup>. Nesse sentido criatural das coisas, insere-se um dos grandes textos de Agostinho, onde a temática do tempo é trabalhada de forma implícita. Trata-se de uma

<sup>53</sup> Acerca da questão de mudança e fazendo considerações que ficam próximas do pensamento de Agostinho, eis o que afirma BLANC, 1999, p. 122: “Com efeito, a consciência do tempo começou por estar associada à percepção do movimento, entendido não apenas como deslocação de lugar, mas ainda e sobretudo como mudança ou alteração, a que está sujeita toda a realidade natural, física e biológica”.

<sup>54</sup> “...alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas” (Conf., XI, 7, 9).

<sup>55</sup> “...tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum” (De civ. Dei, XII, 15, 2).

<sup>56</sup> “...deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum” (Conf. XI, 27, 36).

<sup>57</sup> Aqui há um reflexo da teoria aristotélica do ato e potência. É como se o futuro – que será abordado no segundo capítulo deste trabalho –, anterior ao passado, nada mais fosse do que o passado em potência. Eis o que diz o próprio filósofo grego sobre este assunto, em ARISTÓTELES. Categorias. In: \_\_\_\_\_. *Organon* (Ὀργανον). Trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores Lda., 1985. vol. I. p. 41-118. I, 6, p. 61, 62. Do tempo, diz: “O tempo é um todo e uma quantidade contínua, pois o presente, o pretérito e o futuro estão concatenados [...]. Assim, o espaço, à semelhança do tempo, é contínuo, as partes, em um limite comum, unem-se umas às outras”; sobre ato (ἐνέργεια) e potência (δύναμις), assim se expressa (I, 8, p. 80, 81): “Uma outra espécie de qualidade é... (a) potência [...] ...para levar a efeito uma coisa, ou para a não levar a efeito...”. Na nota 63, p. 116, o tradutor explicita: δύναμις, dinâmica, anterior ao ato, ἐνέργεια.

<sup>58</sup> Cf. *De gen. ad litt. imperf.*, II, 8, texto já citado neste trabalho, onde Agostinho diz: “...o tempo é criatura e por isso mesmo tem um princípio e não é coeterno com o Criador”.

passagem cheia de lirismo das *Confissões*: aquela em que ele, na frenética busca pelo verdadeiro Deus, desenvolve um diálogo com as coisas que o cercam. Começa com uma pergunta e desenvolve a questão com sugestivas formulações que conduz o diálogo a esse passado remoto onde se insere o princípio do tempo:

E o que é que eu amo quando te amo? Não a beleza do corpo nem a formosura do tempo, não a brancura da luz, tão amáveis a estes olhos terrenos, não as doces melodias de toda a classe de cantigas, não a fragrância das flores, dos ungüentos e dos aromas; não o maná nem o mel, nem os membros gratos aos amplexos da carne: nada disto amo quando amo o meu Deus. E, sem dúvida, amo certa luz e certa voz, e certa fragrância, e certo alimento, e certo amplexo, quando amo ao meu Deus, luz, voz, fragrância, alimento e amplexo do meu homem interior, onde resplandece em minha alma o que não compreende o lugar, e sonha o que não arrebatava o tempo, e ouve o que o vento não esparze, e gosto do que não se consome comendo, e se adere o que a saciedade não separa. Isto é o que amo quando amo o meu Deus. Porém, quem Ele é, então? Perguntei à terra e ela me disse: ‘Não sou eu’; e todas as coisas que nela há me confessaram o mesmo. Perguntei ao mar e aos abismos e aos répteis de alma viva, e me responderam: ‘Não somos o teu Deus; busca-o sobre nós’. Interroguei às auras que respiramos, e todo o ar, com seus moradores, disseram-me: ‘Engana-se Anaxímenes<sup>59</sup>: eu não sou teu Deus’. Perguntei ao céu, ao sol, à lua e às estrelas. ‘Tampouco sou o Deus a quem buscas’, responderam-me. Disse, então, à todas as coisas que estão fora das portas de minha carne: ‘Dizei-me algo do meu Deus, já que vós não o sois; dizei-me algo dele’. E exclamaram todas com grande voz: ‘Ele nos fez’.<sup>60</sup> Minha pergunta era o que mirava, e sua resposta era sua aparência<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Sobre o engano de Anaxímenes a que se refere o Bispo de Hipona, afirma VEGA, 1946, p. 786. nota 8: “Este filósofo, que floresceu entre 588-524 antes de Cristo, ensinava que é o ar o princípio de todas as coisas, até mesmo dos deuses; ‘Não negou a existência dos deuses – diz o Santo –, porém ao invés de crer que o ar foi criado por eles, afirma que eles é que nasceram do ar’ (*De civ. Dei*, VIII, 2)”.

<sup>60</sup> Na nota 9, p. 786, informa VEGA, 1946. “A formosura da terra é como uma voz da muda terra... Tu a vês, e considerando-a a interrogas de certo modo. O que nela descobres é a voz de sua confissão, que diz: Eu não me fiz a mim mesma, porém Deus é aquele que me fez (*Enarrat. in Ps.*, 144, 13)”.

<sup>61</sup> “*Quid autem amo, cum te amo? Non species corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo Deus meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo. Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: “Non sum”; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: “Non sumus Deus tuus; quaere super nos”. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aër cum incolis suis: “Fallitur Anaxímenes: non sumus Deus”. Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: “Neque nos sumus Deus quem quaeris”, inquit. Et dixi omnibus his quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: “Ipse fecit nos”. Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum” (*Conf.*, X, 6, 8, 9).*

Entendemos que se o filósofo continuasse adentrando no passado mais remoto com a pergunta acima, chegaria ao momento mesmo do princípio e questionaria o tempo e a matéria primitiva, que lhe dariam resposta idêntica: nem somos o teu Deus, nem nos fizemos a nós mesmos, mas “Ele nos fez”. Isso porque tempo e universo têm início simultâneo mediante a *creatio ex nihilo*, ou seja, a partir do nada: “...Deus fez todas as coisas do nada [...]. ...esta mesma matéria foi criada do nada absoluto”<sup>62</sup>. Agostinho inclui aqui, como o platonismo, tanto as criaturas visíveis – do mundo sensível -, quanto as criaturas invisíveis, do mundo inteligível<sup>63</sup>. A criação dos anjos, por exemplo – que ele chama de criaturas incorpóreas ou substância espiritual<sup>64</sup> –, faz parte desse momento primordial da criação do tempo. Sua argumentação contra os maniqueus é formulada da seguinte maneira:

...toda criatura, seja ela intelectual ou corporal, ou para dizer de forma mais breve e segundo as palavras da divina Escritura, visível ou invisível, não foi formada da natureza de Deus, porém feita do nada, por Deus; e nada há nela que pertença à Trindade, fora do que a Trindade a criou e ela foi criada; portanto, não é lícito dizer que a criatura universal é consubstancial com Deus e coeterna a Ele<sup>65</sup>.

Nessa busca intelectual pelo princípio do tempo, Agostinho deixa claro que antes do tempo nem mesmo essas criaturas invisíveis existiam<sup>66</sup>. A construção é feita com uma

<sup>62</sup> “Deus... omnian de nihilo fecisse... haec ipsa materia tamen de omnino nihilo fact est” (*De gen. contra man.*, I, 6, 10).

<sup>63</sup> No *De gen. ad litt. imperf.*, IV,18, Santo Agostinho afirma o seguinte sobre as criaturas visíveis e invisíveis: “Deus é o autor e criador de todas as coisas que têm aparecido, tanto as visíveis, quanto as invisíveis... - ...omnium rerum quae ortae sunt, quae videntur, et quae non videntur...”.

<sup>64</sup> Cf. *De trinit.*, I, 1, 1.

<sup>65</sup> “...ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, no de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo: nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere” (*De gen. ad litt. imperf.* I, 2).

<sup>66</sup> Há informações completas dos três momentos da criação, com base na construção de Santo Agostinho, a partir da p. 231 do texto de COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. Originalmente apresentado como Tese de Doutorado no Curso de Filosofia da PUCRS. ISBN 85-7430-281-3. Informa o autor que “no primeiro momento (*creatio prima*), Deus criou a matéria informe *ex nihilo*”; diz, ainda, que “o segundo momento (*creatio secunda*) consiste na informação do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe”; à p. 232, nota 33, o autor observa que Agostinho se afasta do conceito plotiniano de ‘matéria informe’, pois neste esse tipo de matéria é nada, só que diferente do *ex nihilo* bíblico, uma vez que Plotino identifica o nada com a matéria.; finalmente, no terceiro momento, “acontece a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados, através das

série de indagações, nas quais pretende descobrir se esses seres foram criados antes do tempo, com o tempo, isto é, no princípio do tempo, ou no tempo. A citação do seu texto tanto enriquece o presente trabalho quanto esclarece a idéia aqui proposta:

Porque é necessário que creiamos que os anjos são criaturas de Deus e que por ele foram criados<sup>67</sup>, pois também aos anjos enumerou o profeta entre as criaturas de Deus no Salmo 148, quando disse: ‘Ele ordenou e foram feitas. Ele mandou e foram criadas’. Mas, se os anjos foram criados antes de tudo, pode-se perguntar: foram criados no tempo, ou antes do tempo, ou no princípio do tempo? Se foram criados no tempo, já existia o tempo antes de serem criados os anjos; e como também o tempo é criatura, temos de admitir que antes dos anjos algo começou a existir. E se dizemos que foram criados no princípio do tempo, de tal modo que no mesmo momento começaram a existir no tempo, diremos que é falso o que afirmam alguns que o tempo começou ao serem feitos o céu e a terra<sup>68</sup>.

Ainda mais complexa fica a formulação de Agostinho, quando ele insere no tempo a questão do movimento por parte da criatura incorpórea. Em outras palavras, o que ele quer saber é o seguinte: pode o tempo existir como movimento da criatura incorpórea? Ou seria o movimento possível apenas por parte da criatura corpórea, visível? E exemplifica com o mesmo tipo de movimento da mente ou da alma. Sendo assim, seguindo o raciocínio anterior, acrescenta:

...vemo-nos na obrigação de perguntar se fora do movimento dos corpos pode haver tempo em um movimento da criatura incorpórea, como é a alma ou a mente; esta se move em seus pensamentos e por este movimento nela uma coisa é primeira e outra é final; e isso não pode ser entendido sem

---

*rationes seminales*”. A discussão sobre as razões seminais entram no segundo capítulo desta obra. Os seis dias da criação de que fala Santo Agostinho, fazem parte do segundo momento, de acordo com o autor acima.

<sup>67</sup> Na verdade, Agostinho credita o princípio e a criação de todas as coisas ao próprio Deus; eis o que afirma: “Seu princípio (do diabo) é ser feitura do Senhor. Não existe natureza alguma, mesmo a do mais vil inseto, que não haja sido criada por Aquele de quem procede toda medida, toda beleza, toda ordem, bases indispensáveis de toda concepção, de todo pensamento – sem o qual não se pode falar, nem se imaginar nada real. Quanto mais o será a criatura angélica, que é superior por natureza a todos os demais seres criados por Deus! – *Initium ergo eius figmentum est Domini: non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest: quanto magis angelica creatura, quae omnia caetera quae Deus condidit, naturae dignitate praecedat?*” (*De civ. Dei*, XI, 15).

<sup>68</sup> “*Quia et Angelos creaturam Dei, et ab eo factos credamus necesse est. Nam et Angelos enumeravit propheta in centesimo quadragésimo octavo psalmo cum dixit: Ipse iussit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Sed si primum facti sunt Angeli, quaeri potest utrum in tempore facti sunt, an ante omne tempus, an in exordio temporis. Si in tempore, iam erat tempus antequam Angeli fierent; et quoniam etiam tempus ipsum creatura est, incipit necesse esse ut aliquid priusquam Angelos factum accipiamus. Si autem in exordio temporis factos dicimus, ut cum ipsis coeperit tempus, dicendum est falsum esse quod quidam volunt, cum caelo et terra tempus esse coepisse*” (*De gen. ad litt. imperf.* III, 7).

intervalo de tempo. Se admitimos esta classe de tempo, também pode-se entender que o tempo foi feito antes de existir o céu e a terra, se os anjos foram criados antes do céu e da terra, pois já existia uma criatura que com movimentos incorpóreos constituía o tempo, e claramente se entenderá que com ela existia o tempo, como na alma, que está habituada a notar os movimentos corporais por meio dos sentidos do corpo; porém, talvez isso não suceda com as criaturas superiores e eminentíssimas<sup>69</sup>.

O tempo primigênio, portanto, está associado a essas criaturas incorpóreas, ou invisíveis, e distanciado das criaturas corpóreas, ou visíveis<sup>70</sup>. Numa passagem contra os maniqueus, em *A Cidade de Deus*, onde se refere ao tempo histórico, cosmológico e ontológico – pois está contida a idéia do tempo anterior à existência do homem -, Agostinho se expressa com as seguintes palavras:

É indubitável que, mesmo que ninguém duvide que em todo o tempo houve tempo, os tempos foram criados. Isso porque, se em todo o tempo não houve o tempo, existia o tempo quando não existia o tempo. E quem será tão ignorante que diga uma coisa dessas? Podemos dizer que houve um tempo em que Roma não existia; houve um tempo em que não existia Jerusalém; houve um tempo em que não existia Abraão; houve um tempo em que não existia homem algum, e coisas desse tipo. Enfim, se o mundo não foi criado no princípio do tempo, senão depois de algum tempo, podemos dizer: houve um tempo em que não existia o mundo. Porém, dizer: houve tempo em que não existia o tempo é tão impróprio como dizer: existia um homem quando não existia homem algum ou este mundo existiu quando não existia este mundo [...]. Se é verdade dizer que o tempo foi criado, apesar de que existiu sempre, porque houve tempo em todo o tempo, não há lógica em dizer que, se os anjos existiram sempre, não foram criados. É dito que existiram sempre porque existiram em todo o tempo, e existiram em todo o tempo porque os tempos não podiam existir sem eles. Na verdade, não pode haver o tempo onde não existe criatura alguma, cujos movimentos originem os tempos e, em consequência, pelo fato de existir sempre não deixa de haver sido criada e de não ser coeterna ao Criador<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> “...quaerendum est utrum praeter motum corporum possit esse tempus in motu incorporeae creaturae, veluti est anima vel ipsa mens; quae utique in cogitationibus movetur, et ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine intervallo temporis intelligi non potest. Quod si accipimus, etiam ante caelum et terram potest intelligi tempus fuisse, si ante caelum et terram facti sunt Angeli. Erat enim iam creatura quae motibus incorporeis tempus ageret: et recte intelligitur cum illa etiam tempus esse, ut in anima quae per corporeos sensus corporeis motibus assuefacta est. Sed fortasse non est in principibus et creaturis supereminentibus” (*De gen. ad litt. imperf.* III, 8).

<sup>70</sup> Quem esclarece bastante acerca dessa criação simultânea defendida por Agostinho é COSTA, 2002, p. 234: “...afirmar o segundo e o terceiro momento da criação não significa negar o princípio segundo o qual ‘Deus fez todas as coisas do nada num só instante’, mas tão-somente que o segundo e terceiro momentos já estavam incluídos no primeiro, ou que tudo já estava em potência na primeira criação, que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo”.

<sup>71</sup> “Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus? Quis hoc stultissimus



O “sempre” a que se refere Agostinho, na passagem acima, é o sempre que está vinculado tanto a essas criaturas incorpóreas, intelectuais, quanto ao próprio tempo, e não o sempre em termos de eternidade. É nesse sempre no tempo, portanto – desde o princípio da *creatio ex nihilo* –, que se inserem as criaturas incorpóreas ou substância espiritual. Quanto aos seres visíveis e invisíveis, corpóreos e incorpóreos ou, ainda, sensíveis e inteligíveis – e numa referência ao passado remoto –, Agostinho diz que

o maior de todos os seres visíveis é o mundo; o maior dos invisíveis, Deus. Mas o mundo vemos que existe e na existência de Deus cremos. Quanto a ter Deus feito o mundo, a ninguém podemos dar maior crédito que ao próprio Deus. Onde o ouvimos? Até agora, em nenhuma parte de modo mais claro que nas Santas Escrituras, em que seu profeta disse: *No princípio criou Deus o céu e a terra*<sup>72</sup>.

Quando Agostinho se refere ao problema da controvérsia maniqueia sobre o tempo, o assunto acima fica ainda mais claro pois, segundo sua concepção, não se pode falar de um tempo anterior ao tempo. Para ele, o propósito dos maniqueus ao questionar sobre o tempo é um só: “Desse modo, querendo antes censurar que conhecer as divinas Escrituras, não entendem as coisas mais evidentes”<sup>73</sup>. Isso ocorre porque “não há Escritura que facilmente não possa ser censurada quando é manejada por aqueles que não a compreendem”<sup>74</sup>. E argumenta:

---

*dixerit? Possumus enim recte dicere: Erat tempus, quando non erat Roma; erat tempus, quando non erat Ierusalem; erat tempus, quando non erat Abraham; erat tempus, quando non erat homo; et si quid huiusmodi: postremo si non cum initio temporis, sed post aliquod tempus factus est mundus; possumus dicere, Erat mundus, quando non erat mundus [...]. Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut si semper fuerent Angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt” (De civ. Dei, XII, 15, 2).*

<sup>72</sup> “*Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius, In principio fecit Deus caelum et terram*” (De civ. Dei, XI, 4, 1).

<sup>73</sup> “*Ita, cum volunt Scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res, apertissimas non intelligunt*” (De gen. contra man., I, 3, 5).

<sup>74</sup> “*...quia nulla Scriptura est, quae non apud eos qui illam non intelligunt, facile possit reprehendi*” (De gen. contra man., I, 1, 2).

Se cremos que no princípio do tempo Deus fez o céu e a terra, também devemos entender que antes do princípio do tempo não existia o tempo. Deus criou o tempo e, por conseguinte, antes de criar o tempo não existia o tempo. E não podemos dizer que existia algum tempo, quando nem mesmo ainda Deus o havia criado; pois de que modo existia o tempo que Deus não havia criado, sendo como é o Criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir no mesmo momento em que o céu e a terra (começaram a existir), não podemos de modo algum encontrar o tempo antes que (Deus) fizesse o céu e a terra. Quando se diz ‘o que foi que repentinamente agradou a Deus’, fala-se como se houvera transcorrido algum outro tempo em que Deus nada fizera. Não podia passar tempo algum que antes não houvera feito Deus, porque não pode ser criador dos tempos senão aquele que existe antes do tempo<sup>75</sup>.

Agostinho deixa claro que antes de o tempo existir, só Deus existe. E, nessa regressão aos tempos remotos, fala, também, de “infinitos séculos passados”<sup>76</sup>, e, ainda, que “não há tempo algum anterior ao mundo”<sup>77</sup>, numa alusão ao inequívoco fato de que, de acordo com sua ótica, “o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo”<sup>78</sup>. Há uma concomitância, portanto, do princípio do tempo com o princípio do mundo, ou com o princípio da matéria primigênia. Sua busca é por uma compreensão das palavras iniciais do Gênesis, que dão como certeza o fato de que é nesse *princípio* que Deus cria o céu e a terra. Guitton, estudioso do pensamento de Agostinho, usa todo um capítulo do seu livro para tratar dessa “noção de uma origem do tempo que ele (Agostinho) tira do Gênesis”<sup>79</sup>. O filósofo francês, conforme já foi visto neste capítulo, sublinha o fato de que Agostinho se preocupa com a questão da origem forçado pela controvérsia maniqueia<sup>80</sup>. É com essa preocupação em mente, portanto, que

<sup>75</sup> “*Sed etsi in principio temporis Deum fecisse caelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat caelum et terram. Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora*” (De gen. contra man., I, 2, 3).

<sup>76</sup> “...saecula retro infinita...” (De civ. Dei, XI, 4, 2).

<sup>77</sup> “...cum nullum tempus sit ante mundum” (De civ. Dei, XI, 5).

<sup>78</sup> “...procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore” (De civ. Dei, XI, 6).

<sup>79</sup> GUITTON, 1971, p. 21 : “O capítulo VI trata de problemas postos por Santo Agostinho sobre uma noção da origem do tempo que ele tira do Gênesis - *Le chapitre VI traite des problèmes posés à saint Augustin par la notion d'une origine des temps qu'il tire de la Genèse*”.

<sup>80</sup> Ibid., p. 176 : “...a controvérsia maniqueia deve ter forçado (Santo Agostinho) a se ocupar das origens - *...la controverse manichéenne devait bientôt le forcer à s'occuper des origines*”.

procura compreender a verdade<sup>81</sup> sobre o princípio do tempo. E o princípio do tempo está indissociavelmente ligado à sua condição de criatura, pois, sendo criatura, tem um princípio. É nesse sentido que Boehner e Gilson, no estudo do pensamento do nosso filósofo, dizem que “o tempo não existe senão para a criatura”<sup>82</sup> e, ainda – referindo-se à controvérsia maniqueia -, que “quem quer saber o que Deus fez antes de criar o mundo dá a entender que não percebe a diferença entre tempo e eternidade. A eternidade não comporta qualquer mudança; o tempo, ao contrário, sempre implica alguma alteração”<sup>83</sup>. Nesse sentido, diz Agostinho:

Não é verdade que estão ainda cheios de velhice espiritual, aqueles que nos dizem: - Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Se estava ocioso e nada realizava – dizem eles – porque não ficou sempre assim no decurso dos séculos, abstendo-se, como antes, de toda a ação? [...] A vontade de Deus não é uma criatura; está antes de toda a criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador [...]. Quem afirma tais coisas, ó ‘Sabedoria de Deus’, Luz das inteligências – ainda não compreendeu como se realiza o que se faz por ti e em ti. Esforça-se por saborear as coisas eternas, mas o seu pensamento ainda volita ao redor das idéias, idéias da sucessão dos tempos passados e futuros, e, por isso, tudo o que excogita é vão. A esse quem o poderá prender e fixar para que pare um momento e arrebate um pouco do esplendor da eternidade perpetuamente imutável, para que veja como a eternidade é incomparável, se a confronta com o tempo que nunca pára? Compreenderá então que a duração do tempo não será longa, se não se compuser de muitos movimentos passageiros. Ora, estes não podem alongar-se simultaneamente. Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido dum passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d’Aquele que sempre é presente. Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo nem passado nem futuro? Poderá, porventura, a minha mão que escreve, explicar isto? Poderá a atividade da minha língua conseguir pela palavra realizar empresa tão grandiosa?<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Na base da teoria do tempo e de quaisquer outras construções intelectuais de Agostinho, está sua teoria da verdade. Por isso a validade de incluí-la no corpo do presente trabalho.

<sup>82</sup> BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa (*Christliche Philosophie – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues*). Trad. de Raimundo Vier. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 176.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>84</sup> “Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt: quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat, inquiunt, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? [...] Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet [...]. Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia Dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus ‘cor eorum’ volitat et adhuc ‘vanum est’ (Ps. 5, 10). Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet

No sentido mais amplo, a luta de Agostinho não é apenas contra os maniqueus, mas também contra o ensino proveniente de certa ramificação do platonismo. Boehner e Gilson, seguindo os passos textuais de Agostinho, dizem que,

certos filósofos platônicos procedem de maneira leviana e precipitada na solução desse problema: a fim de tornar compreensível a criação do mundo, excogitaram a famosa analogia do vestígio impresso ‘*ab aeterno*’ na areia. Sendo causado pelo pé, o vestígio permanece impresso na areia, enquanto o pé repousa nela: a causa e o efeito coincidem no tempo. O mesmo sucederia com a criação do mundo. Deus sempre existiu e criou o mundo desde sempre, mas de tal maneira que o mundo teve um começo ou princípio na ordem ontológica, não porém na ordem temporal. Em outros termos, o mundo seria uma criatura eterna<sup>85</sup>.

Quando Agostinho, por seu turno, conclui que o mundo e o tempo têm um começo e que não são e nem podem ser eternos, ele se firma numa verdade que, em primeira e última instância, está baseada na revelação escritural<sup>86</sup>. Além disso, o fato de serem o tempo e o mundo criaturas em termos cristãos, também difere da conclusão da filosofia platônica, onde não há criação como no cristianismo, mas uma fabricação a partir de material já existente, e feita pelo demiurgo<sup>87</sup>, e da conclusão do neoplatonismo, onde também não há criação, mas emanção, e até mesmo da conclusão aristotélica de um mundo eterno<sup>88</sup>. A *creatio ex-nihilo*, ou seja, a criação a partir do nada absoluto e vinculada diretamente a Deus e não a uma divindade inferior, é ponto de destaque no pensamento de Agostinho. Comentando

---

*cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem; et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri, non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere? Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas? Numquid manus mea valet hoc aut manus oris mei per loquellas agit tam grandem rem?” (Conf., XI, 10, 12; XI, 11, 13).*

<sup>85</sup> BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 176, 177.

<sup>86</sup> Cf. *De gen. ad litt. imperf.* III, 8.

<sup>87</sup> No segundo capítulo deste trabalho o assunto acima será explorado com maiores detalhes.

<sup>88</sup> Quanto à forma grega de conceber a “complexidade do problema (do tempo), testemunhada também pela divergência de opiniões”, cf. o que continua dizendo SINISCALCO, P. Tempo. In: Dicionário patristico e de antiguidades cristãs (*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*). Trad. de Cristiano de Andrade. Org. por Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. ISBN 85.326.1294-6. p. 1328: “...o modo de conceber o tempo não é unívoco entre os gregos e não se pode contrapô-lo simplesmente de mais ao modo dos judeus. Desloca-se o problema ao sustentar que a verdadeira diferença, no âmbito do mundo antigo, está entre uma doutrina que admite geração e corrupção do cosmo e uma doutrina que crê o próprio cosmo ser eterno”.

o nosso filósofo, esclarece Guitton: “Da primeira exposição da criação se destaca a idéia de um Deus criador e livre, que faz o mundo sem matéria pré-existente”<sup>89</sup>. Ainda seguindo a idéia agostiniana sobre o tempo, Boehner e Gilson dizem que

este ponto de vista (de que o mundo seria uma criatura eterna) é falso, por confundir o conceito do tempo eterno com o de eternidade. O tempo é essencialmente uma existência parcelada, pois no momento presente o passado já deixou de existir, e o futuro ainda não existe. O presente só pode existir num instante indivisível. Se imaginarmos este instante como algo extenso num certo espaço de tempo, ele tornará a dividir-se, por seu turno, num passado, num presente e num futuro; o momento presente, porém, não tem extensão. E assim as três dimensões do tempo reduzem-se ao presente, em cuja lembrança o passado ainda vive de algum modo, e em cuja expectativa já vive o futuro. O presente, porém, transcorre sem cessar, a fim de dar lugar a um novo presente. De sorte que o tempo é por essência inconstante e criatural; seu ser consta de instantes indivisíveis, donde ser ele essencialmente diverso da eternidade permanente e imóvel<sup>90</sup>.

Na verdade, o texto do Gênesis no qual Santo Agostinho se apoia para desenvolver sua teoria contra os maniqueus implica em três noções diferentes do tempo, todas elas primitivas. De acordo com a idéia desenvolvida no texto de Guitton<sup>91</sup>, a primeira noção é a de um tempo geral e social, aquele tempo da semana em que Deus cria sua obra e em que há noite e manhã. Ele cria nos seis dias litúrgicos e cessa sua criação no sétimo dia, como se trabalhasse e repousasse à maneira de um israelita piedoso. Entretanto, no interior desse tempo semanal, há dois tempos distintos: um, anterior à criação dos luminares, outro, posterior ao terceiro dia da criação, já com a presença da luz desses luminares celestes. O que intriga Agostinho é que tipo de tempo é esse anterior à criação da luz do sol, da lua e das estrelas. É como se o texto do Gênesis sugerisse a existência de um tempo que principia antes do tempo propriamente dito. Ou, de forma diferente dos gregos que não concebem o tempo sem movimento, a exposição do texto hebraico supõe, com a alternância de suas criações

<sup>89</sup> GUITTON, 1971, p. 176 : “*Du premier récit de la création se dégage l'idée d'un Dieu créateur et libre, qui fait le monde sans matière préexistante*”.

<sup>90</sup> BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 177. Os autores citam *Conf.*, XI, 15, 20 e *De civ. Dei*, XII, 16.

<sup>91</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 178ss.

primordiais, que existe um tempo anterior ao movimento. Essa linguagem dualista favorece, inclusive, um tipo de mentalidade mítica como a do gnosticismo.

Ainda segundo Guitton, Santo Agostinho devia sentir esse tipo de ambigüidade, sobretudo em sua luta contra os maniqueus, uma vez que na controvérsia maniquéia ele usa exatamente o texto do Gênesis como ponto de apoio. E que é o maniqueísmo senão uma gnose mítica que enxertou nas Escrituras dos judeus o dualismo da Pérsia?

Para tentar arrefecer essa problemática, Agostinho apela, então, para o método alegórico – já utilizado por Fílon de Alexandria (20 a. C.-40) e Orígenes (185-253) -, herdado de Ambrósio (340-397)<sup>92</sup>. Nesse sentido, não é demais afirmar que “a exposição de Moisés é um texto filosófico, escrito por um Platão verdadeiramente inspirado, e que esconde

---

<sup>92</sup> Sobre a figura de Ambrósio e sua interpretação alegórica, eis o que diz GILSON, 1991, p. 144: “Santo Ambrósio foi um dos primeiros exegetas ocidentais a fazer uso da interpretação alegórica, tal como fora praticada pelos alexandrinos. Com grande perícia procurava convencer seus ouvintes de que a Escritura sempre comporta um sentido aceitável, e até mesmo profundo, desde que saibamos entendê-la corretamente. Sob a letra indagava do sentido espiritual, o que lhe permitia eliminar muitos antropomorfismos. Por esse meio pôde desvendar melhor a sabedoria divina oculta na Escritura, distanciando-se a si e à Igreja docente das necedades dos maniqueus e de muitos católicos. Esta descoberta provocou uma verdadeira revolução no pensamento de Agostinho”; sobre o mesmo assunto, afirma BROWN, 1969, p. 84: “Ambrósio impressionou Agostinho primeiramente por ser hábil em defender o Antigo Testamento das críticas dos maniqueus. Com certo alívio Agostinho agora pôde ouvir como era possível ver os patriarcas de uma forma diferente: o que uma vez lhe pareceu, quando maniqueu, como uma coleção de formidáveis e repugnantes benévolos pais de família, foram apresentados por Ambrósio como um majestoso cortejo de autênticos ‘filósofos’, cada um simbolizando o estado de uma alma purificada pela sabedoria - *Ambrose first impressed Augustine by being able to defend the Old Testament against Manichaeic criticisms. With some relief Augustine now heard how it was possible to see the Patriarchs in a different light: what had once appeared to him, when a Manichee, as a collection of formidable and disgusting bons pères de famille, were presented by Ambrose as a stately procession of authentic ‘philosophers’, each one symbolizing the state of a soul purified by wisdom*”; acerca do mesmo tema, eis o que diz GILSON, 1961, p. 230: “Os primeiros elementos a ceder em seu materialismo (de Agostinho) foram os mais superficiais, aqueles que podemos chamar de seu antropomorfismo bíblico. Quando ele estava em Milão, ainda se recuperando do maniqueísmo, mas sem ter nada para colocar em seu lugar, ele ouviu Santo Ambrósio fazer um comentário alegórico do Evangelho. O bispo de Milão olhava o espírito por trás da letra e além das imagens materiais. A partir daquele momento, o antropomorfismo com o qual os maniqueus desacreditavam os católicos desapareceu feito fantasmas. Pela primeira vez Agostinho encontrou um espiritualismo que se elevou em protesto contra a letra. Foi um modesto começo, mas seus efeitos cedo se multiplicaram - *The first elements in his materialism go give way were those nearest the surface, those we might call his Biblical anthropomorphism. When he (Augustine) was in Milan, already recovered from Manichaeism but without anything to put in its place, he heard St. Ambrose give an allegorical commentary on the Gospel. The bishop of Milan looked for the spirit beneath the letter and beyond the material images (littera occidit, spiritus autem vivificat) and from that moment the anthropomorphism with which the Manichaeans reproached Catholics vanished like phantoms. For the first time Augustine met a spiritualism which rose up in protest against the letter. It was a modest beginning but its effects were soon to multiply*”.

sob suas cores populares verdades encobertas aos sábios”<sup>93</sup>. É dessa forma que Santo Agostinho tenta se liberar das armadilhas colocadas em seu caminho pelo inquietante questionamento dos maniqueus, pois “entre a alegoria e a exegese literal, Santo Agostinho, eclético como sempre, escolhe um meio termo”<sup>94</sup>. Nesse meio termo escolhido por Agostinho, a prudência fala mais alto, pois ele combina as vantagens do literalismo de Antioquia e do alegorismo dos alexandrinos a fim de utilizar a exegese para servir à sua especulação filosófica sobre o tempo.

Há dois caminhos a tomar no que se refere ao tempo no criacionismo: admite Santo Agostinho uma criação simultânea ou uma criação sucessiva no tempo? Caso adote a segunda opção, corre o risco de colocar o antropomorfismo em Deus ou, em outras palavras, de cair no perigo da exegese literal. Por outro lado, uma criação simultânea dificilmente se coaduna com a exposição dos seis dias. O que fazer, então: tentar conciliar simultaneidade e sucessão? Tarefa difícil, pois “a preocupação desse irritante problema não abandona Santo Agostinho um só dia. Ele nunca parou de se corrigir, de recomeçar. Melhor para a crítica, que pôde fazer uma relação desses arrependimentos e assistir ao seu trabalho”<sup>95</sup>.

Quando Agostinho se refere aos três primeiros dias da criação, seguindo a narrativa do Gênesis<sup>96</sup>, isto é, aos dias que antecedem o aparecimento dos luminares celestes (sol, lua, estrelas) - ou o aparecimento da luz em termos físicos -, ele faz uso do recurso acima, isto é, do método alegórico. Seguindo essa ótica agostiniana, Guitton diz que

<sup>93</sup> GUITTON, 1971, p. 179: “...le récit de Moïse est un texte philosophique, écrit par un Platon vraiment inspiré, et que voile sous ses couleurs populaires des vérités cachées aux savants”.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 179: “Entre l’allégorie et l’exégèse littérale, saint Augustin, éclectique toujours, cherche un moyen terme”.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 180: “La préoccupation de cet irritant problème n’abandonne pas saint Augustin un seul jour. Il n’a cessé de se corriger, de se reprendre, - bonne fortune pour le critique qui peut dénombrer ses repentirs et assister à son travail”.

<sup>96</sup> De acordo com o capítulo primeiro do Gênesis e a parte inicial do segundo capítulo, a ordem é a seguinte: 1º dia: luz (versículos 3-5); 2º dia: firmamento (versículos 6-8); 3º dia: mares, terra e vegetação (versículos 9-13); 4º dia: corpos celestes: sol, lua e estrelas (versículos 14-19); 5º dia: vida animal no mar e no ar (versículos 20-23); 6º dia: vida animal na terra e o homem (versículos 24-31); 7º dia: concluída toda a criação, Deus descansa, abençoa e santifica (separa) o sétimo dia, cf. HOLY BIBLE. 1980.

os três primeiros dias representam um estágio onde o céu e a terra não existem a não ser em potência: estão envolvidos na matéria primitiva como a árvore na semente. Essa matéria primitiva, o caos dos Gregos, é designada sob os nomes de ‘céu e terra’, de ‘terra invisível e informe’, ‘do abismo coberto de trevas’. Ela deveria aparecer no terceiro dia sob uma forma sensível. Os dias sem o sol são, portanto, tomados de forma literal: são tempos iguais aos dos dias solares<sup>97</sup>.

Os maniqueus, por seu turno, fazendo uso da argumentação *ad hominem*<sup>98</sup>, utilizam as armas de Agostinho para lutar contra ele. Nesse sentido, tomam o exemplo do sétimo dia - em que Deus descansa após efetivar sua criação -, e contrapõem a palavra de Cristo de que seu Pai trabalha até o presente e ele também (João 5.17). Agostinho explica o repouso desse sétimo dia igualmente no sentido alegórico. Emprega método idêntico em outros momentos: é assim, por exemplo, que os seis dias da criação representam as seis idades do mundo desde Adão até Cristo<sup>99</sup>. Assim se expressa o próprio filósofo sobre o assunto:

Que no sétimo dia Deus tenha descansado de todas as suas obras e o tenha santificado, não deve de modo algum ser entendido puerilmente, como se Deus se houvesse fatigado, trabalhando, Ele, que *disse e foram feitas*, com palavra inteligível e eterna, não sonora e temporal. O descanso de Deus significa o descanso dos que descansam em Deus, como a alegria da casa significa alegria dos que se alegram em casa, embora os faça estar alegres não a casa, mas outra coisa qualquer. Quanto mais se a beleza da própria casa alegra os moradores! E mais se não apenas se chama alegre pela figura retórica que pelo continente significa o conteúdo, como quando se diz: os teatros aplaudem, os prados magem, quando naqueles os homens é que aplaudem e nestes os bois é que magem<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> GUITTON, 1971, p. 181: “*Les trois premiers jours représentent un stade où le ciel et la terre n’existent qu’en puissance : ils sont enveloppés dans la matière primitive comme l’arbre dans la semence. Cette matière primitive, le chaos des Grecs, est désignée sous les noms de ‘ciel et terre’, de ‘terre invisible et informe’, ‘d’abîme couvert de ténèbres’. Elle devait apparaître au troisième jour sous une forme sensible. Les jours sans soleil sont donc à prendre au sens littéral : se sont des temps égaux à ceux des jours solaires*”. O autor toma como base o texto do *De gen. contra man.*, I, 18.

<sup>98</sup> Tanto os maniqueus quanto Agostinho utilizam bastante a argumentação *ad hominem*. Na polêmica mantida por Agostinho contra o bispo maniqueu Fausto, por exemplo, ambos se servem desse recurso retórico. Quando Agostinho constrói o argumento em torno da controvérsia levantada pelos maniqueus sobre uma possível criação tardia do homem no tempo, como será visto logo adiante – subdivisão 1.2.2; *De civ. Dei*, XII, 12 -, ele se utiliza do recurso da argumentação *ad hominem*.

<sup>99</sup> Cf. *De Gen. contra man.*, I, 23, 35-41

<sup>100</sup> “*Cum vero in die septimo requiescit Deus ab omnibus operibus suis, et sanctificat eum; nequaquam est accipiendum pueriliter, tanquam Deus laboraverit operando, qui dixit, et facta sunt, verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo; sicut laetitia domus, laetitiam significat eorum qui laetantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res aliqua laetos facit. Quanto magis, si eadem domus pulchritudine sua faciat laetos habitatores, ut non solum eo loquendi*



Para tentar decifrar o enigma do dia primeiro da criação – onde está esse ponto mais remoto e primigênio do tempo, do mundo e das criaturas invisíveis ou intelectuais -, ou seja, o dito *haja luz; e houve luz*<sup>101</sup>, Agostinho começa pelo fim, isto é, pelo final da criação. Regride passo a passo ao passado e questiona: “Quem se atreverá a dizer que os anjos foram feitos depois de todas as coisas enumeradas nos seis dias?”<sup>102</sup>, uma vez que em nenhum momento essas criaturas são mencionadas no relato desses primeiros versos do Gênesis. Para cada dia nessa regressão ao passado absoluto do tempo dá uma resposta negativa, como, por exemplo: “Diremos, acaso, haverem sido feitos (os anjos) no terceiro dia? Nem pensá-lo”<sup>103</sup>. Quando se depara com a narrativa do primeiro dia da criação, usa mais uma vez o método alegórico e afirma:

Se na perícopé: *Disse Deus: Faça-se a luz e a luz foi feita*, é razoável entender-se por essa luz a criação dos anjos, sem dúvida (os anjos) foram feitos partícipes da luz eterna, que é a própria Sabedoria imutável de Deus, conhecida pelo nome de Unigênito de Deus e pela qual foram feitas todas as coisas. Desse modo, iluminados pela luz que os criou, se tornaram luz e se chamaram dia pela participação dessa luz e desse dia incomutável que é o Verbo de Deus, pelo qual eles e os demais seres foram feitos<sup>104</sup>.

Os três dias anteriores à existência dos astros são concebidos por Agostinho, portanto, de forma metafórica<sup>105</sup>, uma vez que fica difícil entender como um universo sem sol comportaria dias e noites. Para ele, portanto, a partir dessa nova abordagem, esses dias não são exatamente dias, nem tampouco essa luz é exatamente luz<sup>106</sup>. O tipo de sucessão temporal

---

*modo laeta dicatur, quo significamus per id quod continet id quod continetur; sicut, Theatra plaudunt, prata mugiunt, cum in illis homines plaudunt, in his boves mugiant” (De civ. Dei, XI, 8).*

<sup>101</sup> Gênesis 1.3: “Disse Deus: Haja luz; e houve luz - *And God said, Let there be light: and there was light*”.

<sup>102</sup> “*Quis porro audebit opinari, post omnia ista quae sex diebus enumerata sunt, Angelos factos?*” (De civ. Dei, XI, 9).

<sup>103</sup> “*Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus? Absit*” (De civ. Dei, XI, 9).

<sup>104</sup> “*Cum enim dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; si recte in hac luce creatio intelligitur Angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium: ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt*” (De civ. Dei, XI, 9).

<sup>105</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 181. O autor se apoia no texto agostiniano do *De gen. ad litt. imperf.*, XXVIII.

<sup>106</sup> No *De gen. ad litt. imperf.*, XV, 48, Agostinho confirma que a luz foi a primeira de todas as coisas criadas: “...a luz, que foi feita a primeira de todas (as coisas criadas) - *...luce, quae prior facta est*”. Trata-se, aqui, de uma luz incorpórea. Quando Santo Agostinho fala de luz incorpórea ou de criaturas incorpóreas, isso é uma clara

que se depreende da narrativa não existe de fato, a não ser no espírito do próprio narrador, ou seja, de Moisés, que fala do ato da criação usando esse mesmo tipo de artifício. O que ocorre é que Moisés contempla a obra de Deus no próprio Deus. E aqui está uma das indicações da herança platônica no pensamento de Santo Agostinho, pois essa obra de Deus aqui referida ocorre no pensamento de Deus como ocorre um poema no pensamento do poeta, quando é formado no seio do seu lazer a seqüência dos seus versos. O mundo das idéias, de Platão, é colocado pelo autor das *Confissões* na mente de Deus de tal forma, que ele mesmo fica extasiado diante do extraordinário fato da idéia desse mundo estar na mente de Deus, ao ponto de declarar: “Daí nos aflora à mente algo admirável, mas verdadeiro, a saber: este mundo não poderia ser conhecido por nós, se não existisse; mas, se Deus o não houvesse conhecido, não poderia existir”<sup>107</sup>.

---

alusão ao seu debate com os maniqueus. No *De civ. Dei*, XI, 10, 2, ele diz que há pessoas “incapazes de imaginar uma natureza incorpórea - ...*qui non potuerunt incorporean cogitare naturam...*” Na nota 34, p. 782, Moran afirma que Santo Agostinho, nesta passagem, “alude ao materialismo antigo, no qual esteve também engolfado antes de sua conversão, até se chocar com os livros dos platônicos. Esses tais materialistas (entre eles, os maniqueus) não conheciam as substâncias espirituais e incorpóreas, mas apenas a matéria”.

<sup>107</sup> “*Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset*” (*De civ. Dei*, XI, 10, 3); sobre o assunto acima, eis o que dizem BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 175, “além de ser expressão da vontade e revelação da bondade divina, o ato criativo é também um ato do entendimento e uma revelação da sabedoria de Deus. Antes de serem feitas, as criaturas já existiam ou ‘viviam’ no entendimento divino ou na ‘arte’ divina, sob a forma de idéias. As coisas, com efeito, têm dupla existência: uma real, sucessiva à criação, e outra, ideal, no espírito de Deus. Do mesmo modo que um artista humano deve preconceber a obra que vai produzir, assim Deus, o Artista eterno, possui uma idéia prévia de cada criatura em sua ‘arte eterna’ (*In Ioann. Evang., tract., 2, 1, 16*). Nesta arte eterna as idéias vivem de uma vida espiritual; denominam-se ‘*rationes*’, ‘*formae*’ ou ‘*regulae*’, por serem os protótipos ou modelos originais das coisas que irão ser criadas. O nome de idéias ou formas vem de Platão. Mas, ao passo que este lhes atribuía uma existência separada, Agostinho as faz existir no próprio Deus ou no Verbo divino: *Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque immutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo de habentes quae in divina intellingentia continentur* (*De diversis quaest.*, 83, q. 46, 1-2). Todos os seres estão contidos, como idéias exemplares, na inteligência divina. E isso vale, não só para as idéias gerais das espécies e dos gêneros, mas para cada indivíduo em particular: *Singula... propriis sunt creata rationibus* (*De diversis quaest.*, 83, q. 45 ). É incontestável que Agostinho jamais duvidou de que a cada indivíduo humano corresponde uma idéia particular na inteligência divina (cf. *Epist.* 14, 4)”; acerca da mesma temática afirma também CAPANAGA, 1957, p. 50, 51: “A segunda relação das coisas é com uma ordem ideal anterior ao mundo e coeterna com Deus, o qual não trabalha às cegas, porém com perfeito conhecimento de tudo que faz. Santo Agostinho, neste ponto, cristianizou a teoria platônica das idéias exemplares, ou dos dois mundos [...]. As idéias divinas são certas formas causais ou modelos constantes e imutáveis das coisas, as quais ainda não foram formadas, e por isso são eternas e invariáveis e estão contidas na divina inteligência: não nascem, nem fenecem, porém segundo elas se forma tudo o que nasce e morre. Até mesmo as coisas singulares têm na mente de Deus sua idéia particular. Este exemplarismo divino é de singular influência na concepção do universo, porque todas as coisas se elevam a um patamar de messageiras de uma divina notícia. Diz bem G. von Hertling depois de expor o exemplarismo agostiniano: ‘O valor das coisas finitas fica com isto grandemente elevado. No fundo de cada ser, com todas suas mudanças, oculta-se um pensamento

### 1.2.2 A criação do homem no tempo: janela para uma “notação científica”

A idéia do mundo, do tempo e do homem na mente de Deus não se mistura com a realidade desse mesmo mundo, nem com a realidade do tempo, nem com a existência empírica do homem. Do lado de lá, a eternidade e a idéia do tempo, do mundo e do homem na mente de Deus. Do lado de cá, o tempo, o mundo e o homem, com suas vicissitudes, por conta de uma essência efêmera oriunda de sua base criatural. Esse é o ponto alfa do passado, a divisória entre tempo e eternidade, e o princípio da teoria das razões seminais, outra descoberta de Santo Agostinho, que é herdada da tradição filosófica grega. Entretanto, como será visto no segundo capítulo deste trabalho, Agostinho dá uma interpretação própria à essa idéia que ele herda dos estóicos<sup>108</sup>, pois o que há de novo na teoria das razões seminais, na verdade, é a vestimenta que ele dá à essa concepção com as cores da tradição hebraico-cristã.

De acordo com o pensamento de Agostinho, é lá no remoto passado do tempo, também, que se insere a criação do homem. No princípio da história do homem no Universo, o princípio da história do próprio Universo já se perdia nas brumas do remotíssimo passado, pois “o homem foi feito no sexto dia” da criação<sup>109</sup>. Até esse sexto dia da criação – que nosso

---

eterno. A mística posterior subiu por esta escala às mais vertiginosas alturas’ (fazendo referência à obra *Augustin*, 45 (Mainz, 1902))”.

<sup>108</sup> Quanto à idéia das razões seminais presente no estoicismo, assim informam REALE ; ANTISERI. 1990, p. 257: “O monismo da Estoá pode ser compreendido ainda melhor se considerarmos a doutrina das assim chamadas ‘razões seminais’. O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria-substrato qualificado, através do logos imanente que, em si, é uno, mas capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O logos é como o *sêmem* (sic) de todas as coisas, é como um *sêmem* (sic) que contém muitos *sêmens* (os *logoi spermatokói*), que os latinos traduziriam com a expressão *rationes seminales* (razões seminais). Uma fonte antiga diz: ‘Os estóicos afirmam que Deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em si todas as razões seminais, segundo as quais as coisas são geradas segundo o fado. Deus é [...] a razão seminal do cosmo.’” O autor não informa que antiga fonte é essa. E continua: “As Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *Logos*, que se manifesta em infinitos *sêmens* criativos, forças ou potências germinativas que operam no interior da matéria, imanentes à estrutura da matéria a ponto de serem inteiramente inseparáveis dela”.

<sup>109</sup> “*Homo factus sit in die sexto*” (*De Gen. ad litt.*, VI, 2).

filósofo interpreta de forma alegórica<sup>110</sup> – muita coisa acontecera, inclusive aquele *princípio* que está na base de sua controvérsia com os maniqueus, e que remonta ao próprio princípio do tempo, conforme já foi visto neste trabalho acadêmico. A criação do homem, portanto, é feita no tempo e não com o tempo, ou seja, é posterior à criação do tempo. Dessa forma, o tempo é anterior à consciência. Para Agostinho, não é a consciência humana que põe o tempo, mas o tempo tem existência própria a partir da criação divina e independe da consciência humana. A única mente em que o tempo se encontra presente antes de ser criado, e na forma de idéia, é a mente de Deus: na mente de Deus estão presentes as idéias de tempo, mundo e homem, antes que estes sejam criados. Sendo assim, não é a mente humana que põe o tempo, mas a mente divina.

Os maniqueus também levantam celeuma em torno do assunto acima, ou seja, do tempo da criação do homem. Agostinho apresenta a questão da seguinte forma: afirma que a mesma resposta que deu ao tratar da origem do mundo aos que reagem diante do fato de que o mundo não é eterno, porém teve um princípio, “esta mesma (resposta) daríamos aos que suscitam dificuldade em torno da criação do homem”<sup>111</sup>. A dificuldade gira em torno de uma possível criação tardia do homem e é apresentada da seguinte maneira: “Perguntam porque o homem não foi criado durante os tempos infinitos que precederam à sua criação, e foi criado tão tarde, que, segundo as sagradas Letras, conta sua existência desde o princípio menos de seis mil anos”<sup>112</sup>. Sem hesitação, Agostinho constrói uma argumentação *ad hominem*, isto é, a partir da perspectiva dos seus adversários, com as seguintes palavras:

---

<sup>110</sup> O próprio filósofo informa acerca desse alegorismo em AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). De la doctrina cristiana (*De Doctrina Christiana*); Del génesis contra los maniqueos (*De genesi contra manichaeos*); Del génesis a la letra, incompleto (*De genesi ad litteram imperfectus liber*); Del génesis a la letra (*De genesi ad litteram*). Trad. e notas de Balbino Martín Pérez. Introduccion general de P. Lope Cilleruelo. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1957. vol. XV. p. 497: “Ao compor, contra os maniqueus, dois livros sobre o Gênesis, nos quais expus as palavras da divina Escritura em sentido alegórico, não me atrevi a explicar ao pé da letra tão grandes segredos das coisas da natureza, isto é, de que modo puderam tomar-se as coisas que se dizem ali no verdadeiro sentido histórico” (*Ret.*, I, 18). Trata-se de uma parte das *Retratações* inserida no volume aqui referenciado.

<sup>111</sup> “...sensisse credatur: hoc etiam de prima hominis conditione responderim...” (*De civ. Dei*, XII, 12).

<sup>112</sup> “...cur homo per innumerabilia atque infinita retro tempora creatur non sit, tamque sero sit conditus, ut minus quam sex millia sint annorum, ex quo esse coepisse in sacris Litteris invenitur” (*De civ. Dei*, XII, 12).

Se os ofende a brevidade do tempo e lhes parecem poucos os anos transcorridos desde a criação do homem, conforme se lê em nossas Escrituras, considerem que o que tem fim não é duradouro e todos os séculos termináveis, em comparação com a eternidade interminável, são, não direi pequenos, mas nada. Se, por isso, se dissessem, não cinco ou seis mil anos, mas sessenta ou seiscentos mil, ou se se multiplicassem seis mil, sessenta ou seiscentas mil vezes mais e a soma se tornasse a multiplicar outras tantas vezes por esse número e já não tivéssemos nome para tal quantidade, ano em que Deus fez o homem, poder-se-ia formular a mesma pergunta: Por que não o fez antes?<sup>113</sup>.

Sendo assim, de acordo com a argumentação acima – acerca do possível tempo tardio em que o homem foi criado –, nenhuma diferença faria se tivesse acontecido de a criação do homem ter sido anterior aos cerca de seis mil anos atribuídos naquela época. De qualquer maneira, o princípio do tempo e do mundo ainda seriam anteriores a esse impronunciável número imaginado – pois “o que tem fim não é duradouro” –, e que é uma revolucionária abertura para uma moderna “notação científica”<sup>114</sup>. Agostinho chega até a usar

<sup>113</sup> “*Si enim brevitatis eos offendit temporis, quod tam pauci eis videntur anni ex quo institutus homo in nostris auctoritatibus legitur; considerent nihil esse diuturnum, in quo est aliquid extremum, et omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminatae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla. Ac per hoc, si non quinque vel sex, verum etiam sexaginta millia, sive sexcente, aut sexagies, aut sexcenties, aut sexcenties millies dicerentur annorum; aut itidem per totidem toties multiplicaretur haec summa, ubi iam nullum numeri nomen haberemus, ex quo Deus hominem fecit; similiter quaeri posset, cur ante non fecerit*” (*De civ. Dei*, XII, 12).

<sup>114</sup> A argumentação *ad hominem*, acima, contra os maniqueus, contempla esse aspecto de uma notação científica dos tempos modernos. Agostinho faz uma escolha aleatória, para dar uma pálida idéia da eternidade: sobre a criação do homem, que não se pense em 5 ou 6 mil anos, mas em 60 mil ou 600 mil; ou, então, que se multiplique os 6 mil por 60 mil, o que daria 360 milhões; ou, ainda, que se multiplique 6 mil por 600 mil, o que resultaria em 3 bilhões e 600 milhões de anos!; ou, se se quiser ir ainda mais distante, que a multiplicação agora seja de 6 mil por 360 mil, o que daria 2 trilhões e 160 bilhões de anos!; se ainda for pouco, que se multiplique 6 mil por 3 milhões e 600 mil, cujo resultado é a soma de 21 trilhões e 600 bilhões de anos!; ou, em última instância, “uma soma de anos impossível de ser contada pelos calculadores” (cf. *De civ. Dei*, XII, 12). Tudo isso seria em vão, pois o princípio do tempo e do mundo são astronomicamente anteriores a quaisquer dessas somas que formam um “gigantismo numérico” simplesmente impronunciável. Acerca do assunto da notação científica, eis o que dizem os dois astrofísicos ADAMS, Fred, LAUGHLIN, Greg. *Uma biografia do universo: do big bang à desintegração final* (*The five ages of the universe: inside the physics of eternity*). Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. ISBN 85-7110-614-2. p. 22ss. Primeiro informam que a história do Universo é dividida em cinco grandes eras temporais, sendo cada uma dessas eras nomeada com uma unidade de tempo conhecida como notação científica e chamada de *década cosmológica*. Isso porque os números envolvidos são demasiadamente grandes. Dizem, por exemplo, que “os dez bilhões de anos já decorridos (desde o que é aceito como uma das possibilidades do começo do Universo, que é o *big-bang*) representam um fragmento de tempo extremamente insignificante”. Isso em termos do passado do Universo. Quanto ao futuro, que será abordado no segundo capítulo da presente obra, os números são ainda mais astronômicos: “Devemos aceitar o tremendo desafio de estabelecer uma linha temporal que retrate os eventos universalmente interessantes que tenderão a ocorrer nos próximos  $10^{100}$  (dez elevado a cem) anos. O número  $10^{100}$  é grande. Muito grande. Escrito sem o benefício da notação científica, compõe-se de um 1 seguido por cem zeros [...]. Não só é muito incômodo escrever o número  $10^{100}$  como é também difícil ter uma idéia exata de quão tremendamente gigantesco ele é. As tentativas de visualizar  $10^{100}$ , imaginando coleções de objetos conhecidos, frustram-se rapidamente. Por exemplo, o número de grãos de areia em todas as praias do mundo é freqüentemente exibido como um exemplo

o primeiro homem como exemplo, para falar dessa mesma questão do imaginável tempo tardio da criação do ser humano:

...o primeiro homem, no dia seguinte ao de sua criação ou no mesmo dia, poderia perguntar por que não fora criado antes. E, por mais que fosse criado antes, a dificuldade a respeito do princípio dos seres temporais teria então o mesmo valor que tem agora e terá depois<sup>115</sup>.

Segundo Capanaga, as questões centrais da filosofia agostiniana são relativas ao grande enigma que é o homem, e Agostinho as desenvolve “movido por uma urgência e sede de conhecimento do mistério humano”<sup>116</sup>. Por outro lado, para o nosso filósofo – de acordo com a compreensão de Boehner e Gilson -, “no domínio da criação visível, o lugar mais elevado cabe ao ser humano”<sup>117</sup>.

Um dos momentos do enigma dessa elevada criatura que é o homem está exatamente na sua origem. Ao construir seu argumento sobre o tempo em que isso ocorre, Agostinho reverte o ponto de vista da eternidade do ser humano com as seguintes palavras:

Omitamos as conjecturas dos homens que não têm noção da natureza e origem do gênero humano. Uns, seguindo sua opinião sobre o mundo, sustentam que os homens sempre existiram. Foi o que motivou as palavras com que Apuleio descreve tal espécie de animais: ‘Um a um são mortais, mas em seu conjunto, perpétuos’<sup>118</sup>.

---

de um número incompreensivelmente grande. Entretanto, uma estimativa grosseira mostra que o número total de grãos de areia corresponde aproximadamente a  $10^{23}$ , ou 1 seguido por 23 zeros – sem dúvida um número grande, mas que ainda fica lamentavelmente aquém da tarefa considerada. Que tal o número de estrelas no céu? O número de estrelas de todas as galáxias de nosso Universo observável corresponde a cerca de  $10^{22}$ , ainda pequeno demais. Na verdade, em todo o Universo visível, o número total de prótons, os componentes fundamentais da matéria comum, corresponde a apenas  $10^{78}$ , o que ainda é pequeno demais por um fator de aproximadamente dez sextilhões de vezes!” Diante de todo esse gigantismo numérico, a presença do ser humano no Universo é de apenas cerca de 12.000 anos!

<sup>115</sup> “...denique primus homo, vel postridie, vel eodem die posteaquam factus est, potuit inquirere, cur non ante sit factus. Et quandocumque antea factus esset, non vires tunc alias et alias nunc, vel etiam postea, ista de initio rerum temporalium controversia reperiret” (*De civ. Dei*, XII, 12).

<sup>116</sup> CAPANAGA, 1957, p. 58. Quando teoriza sobre o tempo, Agostinho também aborda o que para ele é uma questão enigmática - “este enigma tão complicado - ...*implicatissimum aenigma*” (*Conf.*, XI, 22, 28).

<sup>117</sup> BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 180.

<sup>118</sup> “Omittamus igitur coniecturas hominum nescientium quid loquantur de natura vel institutione generis humani. Alii namque, sicut de ipso mundo crediderunt, semper fuisse homines opinantur. Unde ait et Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: ‘Singillatim mortales, cunctim tamen universo genere perpetui’” (*De civ. Dei*, XII, 10, 1). A obra de Apuleio citada no texto agostiniano, conforme explicita a nota de rodapé número 8, p. 809, é o livro *De deo Socratis*.

Agostinho recusa, da mesma forma, a interpretação de um tempo circular e, portanto, eterno, oriunda do pensamento grego, pois tal conclusão também incide sobre a origem do homem. Assim se expressa o filósofo:

Outros, contudo, não crendo na eternidade deste mundo, opinam não ser ele único, mas haver inumeráveis mundos, ou ser único e nascer e terminar infinidade de vezes, de acordo com o incessante rodar dos séculos. Esses tais não de necessariamente admitir que, em determinado princípio, o gênero humano existiu sem homens que gerassem<sup>119</sup>.

A conclusão sobre o assunto acima é apresentada por Agostinho em pelo menos duas passagens. A primeira é aquela onde ele diz: “como não me atrevo a afirmar que tenha havido um tempo em que o Senhor Deus não tenha sido senhor, assim devo dizer sem vacilar que o homem não existiu antes do tempo e que o primeiro homem foi criado no tempo”<sup>120</sup>. Na segunda passagem, ele se expressa assim: “O gênero humano origina-se de um só homem, o primeiro que Deus criou, segundo o testemunho da Santa Escritura”<sup>121</sup>.

Agostinho também se ocupa com importantes questões antropológicas, numa profunda pesquisa da essência, natureza, da composição dualista de corpo e alma e de outras temáticas de grande significado sobre o homem. O propósito do presente trabalho científico, entretanto, não abrange esses aspectos, mas apenas aqueles que já foram considerados no decorrer do texto. Sobre o tema analisado na presente subdivisão, basta dizer, com Capanaga, o seguinte:

Que é, pois, o homem em sua essência e processo? Das grandes correntes de idéias, porém ornadas pela própria experiência, influem na antropologia de Santo Agostinho, como na cultura ocidental: a corrente bíblica e paulina do homem, imagem de Deus e ser caído na culpa, e a corrente grega do *homo*

<sup>119</sup> “*Alii veri qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse*” (De civ. Dei, XII, 11).

<sup>120</sup> “*Ego quidem sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo, ita hominem nunquam antea fuisse, et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo*” (De civ. Dei, XII, 15, 1).

<sup>121</sup> “*Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem*” (De civ. Dei, XII, 9, 2).

*rationalis*, o animal movido por um verbo interior, em que se cifra sua alteza e dignidade<sup>122</sup>.

Em sua antropologia, Agostinho faz o homem presença obrigatória nas três modalidades do tempo, e não apenas no passado, conforme visto no presente capítulo. Sinal disso é a estrutura de *A Cidade de Deus* e das *Confissões*, entre outras obras, nas quais se nota a significativa presença do homem no passado, no presente e no futuro. Por isso, também, esse aspecto de sua antropologia permeia todo o conteúdo deste trabalho, mesmo não sendo o centro da discussão.

É fato que se pode pensar no homem sem se pensar no tempo – por conta da existência autônoma do homem - mas não se pode pensar no tempo sem se pensar no homem –, pois o tempo da consciência é totalmente dependente do homem -, mesmo considerando que, na construção intelectual elaborada por Agostinho, o tempo seja anterior ao homem e tenha existência independente do homem. De qualquer forma, no pensamento do nosso filósofo, pelo menos o tempo da consciência continua vinculado ao homem e sendo de inteira responsabilidade do homem. Portanto, a importância da vinculação do homem ao tempo em sua modalidade de futuro só é possível em razão de sua vinculação ao tempo em sua modalidade de passado. Não é por menos que ele mesmo olha para o futuro e vê com esperança que “a Verdade no Evangelho promete aos santos e fiéis que serão iguais aos anjos de Deus”<sup>123</sup>, no usufruto de uma realidade cujo tema é tão caro aos filósofos, ou seja, a eterna e plena felicidade. No seu pensamento, portanto, o tempo futuro e o futuro sem tempo reserva a humanas criaturas corpóreas um estatuto de fato promissor: o de criaturas incorpóreas e não mais suscetíveis aos dissabores das mutações temporais.

---

<sup>122</sup> CAPANAGA, 1957, p. 58.

<sup>123</sup> “*Veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibusque promittit quod erunt aequales Angelis Dei* (Mt. 22, 30)” (*De civ. Dei*, XI, 13).



## **CAPÍTULO II**

## 2 FUTURO: DA *EXSPECTATIO*<sup>1</sup> AO *ÉSKATON*<sup>2</sup>

A temporalidade preside e anima o devir<sup>3</sup>.

Tudo o que parece contrapor-se à eternidade de Deus, ou seja, tudo o que se refere ao tempo, transitoriedade, passagem, finitude, morte, mostra-se como ressonância do toque criador do começo. Ainda pela conjugação de som e silêncio pode-se também tentar entender por que a eternidade deve admitir um “fim dos tempos”. É que o toque de começo, instante da criação, se descreve como um som *aiônico*, um som cujos “harmônicos” são as várias eras, os vários futuros históricos. Quando se transpõe o sentido propriamente religioso cristão para a imagem sonora da ressonância, pode-se admitir o fim dos tempos, o esmorecimento dessa voz *aiônica* que vai emudecendo pouco a pouco. Mas o que ocorre tanto no plano digamos particular da finitude das criaturas como no plano mais *aiônico* da história é que o esmorecimento, o fim, a “morte” do que existiu não constitui anulação do já ter existido. O toque criador do começo, a im-pressão sonora do “Deus falou” consuma-se no silêncio (fim dos tempos e vida eterna possuem sinonímia teológica), mas não anula o ter soado. O ter soado nunca se apaga, ao contrário, cresce no silêncio, cresce no fim<sup>4</sup>.

Neste segundo capítulo do trabalho, a abordagem será sobre o futuro como expectativa e como estágio final do conteúdo da teoria do tempo de Agostinho. Neste caso específico, a análise da temática será feita pelo prisma da visão presente das coisas futuras. Até certo ponto, essa particularidade já justifica a presença, nesta parte da obra, das duas teorias – a teoria das *rationes seminales* e a teoria da verdade -, uma vez que as mesmas abrangem o tempo como um todo e não apenas um instante singular de uma ou outra categoria. A teoria das razões seminais e a teoria da verdade estão, de fato, no fundamento do tempo. No pensamento de Agostinho, trata-se de duas teorias de importância e pertinência inquestionáveis. Já a segunda subdivisão do capítulo, que aborda o futuro como expectativa e constante fluir,

---

<sup>1</sup> *Exspectatio* é a palavra latina utilizada por Santo Agostinho para denotar a “expectativa” sobre o futuro.

<sup>2</sup> De acordo com TAYLOR, 1980, p. 88, *éskaton*, do grego *έσχατον* (*éskaton*), *έσχατος* (*éskatos*), significa “o último estado ou a extremidade, os confins; por último”. Dessa raiz vem o termo teológico escatologia, significando os últimos acontecimentos da história do homem, do mundo e do tempo.

<sup>3</sup> PEGORARO, Olinto Antônio. *Relatividade dos modelos*: ensaios filosóficos. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. p. 9.

<sup>4</sup> SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais*: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 114. ISBN 85.326.2264-X.

destaca-se entre as três modalidades do tempo como aquela que melhor simboliza o momento de concretização plena da teoria do tempo de Agostinho, além de se fundamentar nas duas mais importantes teorias, quais sejam: a teoria das razões seminais e a teoria da verdade.

Vistos a partir de certo prisma, passado e futuro parecem tão distantes um do outro no tempo<sup>5</sup>, que é como se fossem categorias diversas e até antagônicas entre si. No pensamento de Agostinho ocorre diferente, pois passado e futuro estão interconectados num átimo<sup>6</sup> de um fugitivo instante do presente. Essas três categorias do tempo da consciência não são nem diversas, nem antagônicas entre si, mas interdependentes e inseparáveis. Não são momentos estanques, uma vez que o próprio filósofo chega a dizer que o futuro nada mais é do que a “esperança presente das coisas futuras”<sup>7</sup>.

Separar as categorias acima nos capítulos que formam este trabalho, portanto, não é o mesmo que considerá-las como instâncias de fato separadas. Trata-se, ao contrário, de um recurso metodológico para facilitar a discussão, aqui proposta, da temática do tempo. Ainda mais por se tratar da teoria formulada por Agostinho que, como se sabe, admite uma

<sup>5</sup> É certo que apesar de Santo Agostinho colocar essas categorias do tempo da consciência tão perto uma da outra e, de certa maneira, até mesmo interconectadas, em sua análise ele também deixa claro a total impossibilidade de uma delas estar imbricada na outra, pois, definitivamente, para ele – olhando tudo isso através da visão do presente –, o futuro ainda não é e o passado já não é mais.

<sup>6</sup> Para Agostinho cada hora é composta de *fugitivis particulis* (*Conf.*, XI, 15, 20). A tradução em português utiliza a expressão “fugitivos instantes”, enquanto a BAC usa “partículas fugitivas”. A palavra átimo, acima, é mais uma tentativa de aproximação com o que o filósofo quer dizer com este diminuto momento do presente. “Átimo” significa, cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975. p. 155: “[De *átomo*, por dissimilação]. Em curto espaço de tempo; num abrir e fechar de olhos”.

<sup>7</sup> “...*praesens de futuris expectatio*” (*Conf.*, XI, 20, 26). A esse respeito assim diz PEGORARO, 1979, p. 10, que afirma, ao tratar do tempo segundo a concepção de Santo Agostinho, que “não há três tempos, mas três manifestações da única temporalidade”; e também que “o homem é o lugar privilegiado da manifestação do tempo originário”; ao mesmo tempo, diz que “de fato é toda a realidade e a História que se movem na tríplice dimensão temporal”; sobre o mesmo assunto, eis o que diz CHAIX-RUY, Jules. *Saint Augustin : temps et histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956. p. XIII: “Agostinho intui que a realidade e idealidade do tempo não são mais que duas perspectivas que, ao limite, coincidem - *Augustin pressent que la réalité et l'idéalité du temps ne sont que deux perspectives qui, à la limite, coïncident*”; diz, ainda, à p. XIII, que se trata da “...dupla característica do tempo: ele nos é exterior, pois nos impõe a todos uma lei da qual nada escapa, nem em nós nem fora de nós. Mas o tempo nos é igualmente interior: ele só se revela, em efeito, pela consciência e só se constitui graças à intencionalidade de uma memória mais ou menos amplamente aberta em duas direções: a do passado e a do futuro - ...*le double caractère du temps: il nous est extérieur, puisqu'il nous impose à tous une loi à laquelle rien n'échappe, ni en nous, ni hors de nous. Mais il nous est également intérieur: il ne se révèle en effet que par la conscience et ne se constitue que grâce à l'intentionnalité d'une mémoire plus ou moins largement ouverte sur deux directions : celle du passé, celle de l'avenir*”.

interdependência entre as citadas categorias. Nessa linha de raciocínio do filósofo, pode-se indagar: o “que seria o presente se o passado não viesse a todo o instante para o animar e enriquecer?”<sup>8</sup>. E o que seriam passado e presente sem o concurso do futuro, mesmo considerando que, no caso do futuro como projeto, “nós nunca vivemos, mas sempre esperamos viver”<sup>9</sup>. Há, portanto, uma espécie de simultaneidade no tempo, mesmo que se leve em conta a impossibilidade da presença das três categorias num mesmo instante temporal. Mas essa impossibilidade ocorre até mesmo com o presente, como veremos no terceiro capítulo desta obra. O fator determinante fica certamente por conta da interdependência acima mencionada.

## 2.1 O futuro e a teoria das *rationes seminales*

Em razão dessa forma de Agostinho tratar o assunto acima, ou seja, como algo simultâneo, é que se torna válido verificar o pensamento do filósofo em sua teoria das *rationes seminales* (razões seminais). De origem estóica<sup>10</sup>, as razões seminais são retomadas

---

<sup>8</sup> CHAIX-RUY, 1956, p. XIII : “...que serait le présent si le passé ne venait à tout instant l’animer et l’enrichir ?”.

<sup>9</sup> Cf. CHAIX-RUY, 1956, p. XIII : “O futuro intuído, profetizado ao limite, permanece o campo de uma conjectura que nossa imaginação percorre sem nos trazer a certeza de jamais penetrá-lo. É, porém, neste futuro que nós nos instalamos ao ponto que, como dirá Pascal, nunca vivemos, mas sempre esperamos viver - *L’avenir pressenti, prophétisé à la limite, reste le champ d’une conjecture que notre imagination parcourt sans nous apporter la certitude d’y pénétrer jamais. Et pourtant c’est dans cet avenir que nous nous installons au point que, comme le dira Pascal, nous ne vivons jamais, mais que toujours nous attendons de vivre*”.

<sup>10</sup> Cf. REALE ; ANTISERI, 1990, vol. I, p. 257; à mesma página, o autor acima afirma que o estoicismo, por sua vez, aproveita idéias que provêm do pensamento de Platão (428/427-347 a. C.) e de Aristóteles (384/383-322 a. C.): “as Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *Logos*, que se manifesta em infinitos sêmens criativos, forças ou potências germinativas que operam no interior da matéria, imanescentes à estrutura da matéria a ponto de serem inteiramente inseparáveis dela”.

pelos neoplatônicos<sup>11</sup> e por Santo Agostinho<sup>12</sup>, que lhes dão características específicas. Para o nosso filósofo, trata-se de uma realidade que se efetiva à medida que o futuro, em seu constante fluir, vai escoando pelo presente em direção ao passado. Somente quando o futuro se faz presente é que eclode no mundo o que está oculto nas entranhas das razões seminais.

As forças germinativas, ou razões seminais, são o fundamento da constante mutação que ocorre nas coisas, exatamente porque as coisas estão inseridas no tempo. Isso porque, em última instância “as coisas são temporais por não poderem realizar de uma só vez todo o seu ser”<sup>13</sup>. Inclusive, algumas criaturas que receberam sua forma definitiva desde o início da criação também não podem, por conta de serem temporais, realizarem todo o seu ser de uma só vez; isso só ocorre à medida que o futuro traz à luz tais seres. Segundo a concepção

<sup>11</sup> A idéia da teoria das razões seminais também está muito bem explicitada nas Enéadas, de Plotino [(205-270), cf. *Enn.*, II, 3, 16-17]. Sobre Plotino, Santo Agostinho diz: “Plotino, de recente memória, avanteja-se a todos os intérpretes de Platão - *Plotinus certe nostrae memoriae vicinis temporibus, Platonem caeteris excellentius intellexisse laudatur*” (*De civ. Dei*, IX, 10). A morte de Plotino ocorrera cerca de 150 anos da época em que Agostinho escrevera esta obra. Para Plotino, o que ocorre, entre outras coisas, é uma “perpétua mutação” no que a Alma fabrica e essa mudança que acontece nos seres é sempre em ascendência rumo à perfeição. Para clarificar o que diz, Plotino exemplifica com uma idéia retirada do *Timeu*, de Platão, que aponta o contínuo cuidado que o agricultor tem com a sementeira (cf. PLOTINO. *Enneadi* [ENNEADES]; PORFÍRIO [233/234-305]. *La Vita de Plotino e l'Ordine dei suoi Scritti* [IIEPI TOY ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ]. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Fagin. Bilingüe. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1996. II, 3, 16. ISBN 88-18-22020. p. 227, 229; cf., também, o texto do próprio PLATÃO, 1988, p. 1103-1179. Sendo assim, nada mais futurístico em termos temporais do que a teoria das razões seminais, cuja abrangência é também inegável. As Enéadas de Plotino são uma rica argumentação sobre variados assuntos e com base em inúmeras obras de Platão. É grande a importância de Plotino. Sua dependência de Platão é tamanha, que dele é dito o seguinte, nas orelhas da obra a seguir: PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Trad., intr., notas de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000. ISBN 85-86775-02-9. “Plotino, o pai do neoplatonismo, é considerado por alguns como ‘a glória da filosofia antiga’; “em um de seus tratados, Marsílio Ficino – fundador da escola platônica de Florença – faz Platão dizer a respeito de Plotino: ‘Este é o meu filho bem-amado, escutai-o’.” Uma curiosidade é que Plotino é apenas 11 anos mais novo que Mani. Foram, portanto, contemporâneos, sendo que o profeta do maniqueísmo morreu cerca de quatro a sete anos após o filósofo neoplatônico. Analisando a construção agostiniana a respeito do assunto, eis o que afirmam BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 176: “Deus criou todas as coisas do nada, por um ato de sua vontade, e em consonância com suas idéias. Todas as criaturas trazem esse duplo selo de sua origem. Agostinho frisa expressamente esta disparidade: todos os seres são bons porque criados por Deus; e todos implicam certa imperfeição intrínseca porque feitos do nada”.

<sup>12</sup> Sobre as razões seminais, eis o que informa ABBAGNANO, 1999, p. 830: “[Do grego λόγοι σπρματικοί (*lógoi spermatikoi*); latim: *Rationes seminales*]. Partes da razão divina que dão origem às coisas. Segundo os estoicos, assim como todo ser vivo é produzido por uma semente, todas as coisas são produzidas por uma partícula da razão divina, que por isso é uma semente racional. Essa noção ressalta a predeterminação daquilo que é gerado (AÉCIO, *Plac.*, 1.7, 33; cf. J. STOBEO, *Ecl.*, 1, 17, 3); foi retomada pelos neoplatônicos (cf. PLOTINO, *Enn.*, II, 3, 16) e por S. Agostinho (*De diversis quaestionibus*, 83, q. 46)”.  
<sup>13</sup> ABBAGNANO, 1999, p. 178.

de Agostinho, são oito as criaturas que receberam essa forma definitiva logo de início: os anjos, o firmamento, a terra, o mar, o ar, o fogo, os astros e a alma humana<sup>14</sup>. Por outro lado,

os germes originais dos seres vivos, porém – inclusive o corpo de Adão e de todos os outros homens – foram criados num estado de preformação ainda não desenvolvido. Na filosofia agostiniana estes germes primordiais chamam-se ‘*rationes seminales*’ ou ‘*causales*’, porque neles os seres vivos já se encontram projetados ‘*invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta*’<sup>15</sup>.

Segundo Agostinho, as forças germinativas das razões seminais impregnam a terra de causas evolutivas. É o que ele mesmo nomeia de “sêmen da terra e do céu”<sup>16</sup>, ao escrever contra os maniqueus. E dá uma forma ainda mais elaborada à questão, quando afirma:

Aquela matéria informe que Deus fez do nada, primeiramente se chamou céu e terra, e assim se diz: no princípio criou Deus o céu e a terra; não porque já não o fora, porém porque podia chegar a sê-lo, posto que o céu, como é dito, foi feito depois. Se consideramos a semente da árvore dizemos que ali estão as raízes, o tronco, os ramos, o fruto e as folhas, não porque já apareçam ali, porém porque dali hão de nascer [...]. Chamou-se céu e terra àquela matéria, porque era seguro que dali havia de proceder o céu e a terra que vemos [...]. De idêntico modo, pôde denominar-se céu e terra à matéria da qual ainda não havia sido feito o céu e a terra, porém que de nenhuma outra coisa, fora dela, haviam de ser feitos<sup>17</sup>.

Como sói acontecer em suas elaborações intelectuais, na construção agostiniana as razões seminais tomam novo aparato, por conta do criacionismo cristão. A teoria tem sua originalidade e importância epistemológica, por resolver certas objeções colocadas pela ciência. Sobre isso, eis o que afirma um dos estudiosos do pensamento de Agostinho:

Mais ampla e fundamental e de maior importância, por resolver admiravelmente todas as objeções da ciência contra o relato mosaico sobre a

<sup>14</sup> Cf. *De gen. ad. litt.*, VI, 6.

<sup>15</sup> BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 179; o autor cita o texto original do *De gen. ad. litt.*, VI, 6, 10: “invisível, potencial, causalmente, como são feitos os futuros ainda não feitos”.

<sup>16</sup> “...*semen caeli et terrae*...” (*De gen. contra man.*, I, 7, 11).

<sup>17</sup> “*Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo caelum et terra, et dictum est, In principio fecit Deus caelum et terram; non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat: nam et caelum scribitur postea factum. Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia iam sunt, quia inde futura sunt [...]. Sic etiam caelum et terra potuit dici materia unde nondum erat factum caelum et terra, sed tamen non erat aliunde faciendum*” (*De gen. contra man.*, I, 7, 11). Nota-se aqui, também, um reflexo da teoria aristotélica do ato e potência, conforme visto no capítulo anterior.

aparição dos viventes na terra, é a teoria das razões seminais, de origem neoplatônica, porém interpretada de modo original e próprio. Deus – diz o Santo – criou todas as coisas, parte em sua natureza específica, parte também (os viventes) de modo seminal e causativo<sup>18</sup>.

Há, por outro lado, muitas e sérias implicações na origem da idéia das razões seminais. Dentre elas, questões como a da multiplicidade que se origina do Uno, do devir originário do Ser e do não-ser que provém do Ser. São paradoxos que causaram muitas preocupações em pensadores do passado. No caso específico de Agostinho, esses paradoxos são amenizados<sup>19</sup>.

Agostinho adota e dá novas cores à teoria das razões seminais, exatamente por conta da influência recebida do neoplatonismo. Ele admira Platão e admite uma proximidade entre o cristianismo e o platonismo, ao dizer sobre o pensamento do filósofo grego:

Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama tal Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras doutrinas? Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a doutrina de Platão<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> VEGA, 1946, p. 76. O autor se baseia no texto do *De Gen. ad. litt.*, VII, 28: “...potentialiter, causaliter, seminaliter... Deus ab exordio saeculi primum simul omnia creavit, quaedam conditis jam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis”.

<sup>19</sup> Sobre esse aspecto, eis o que dizem REALE ; ANTISERI, 1990, p. 449, 450: “o problema metafísico que mais havia preocupado os antigos era o da derivação do múltiplo do Uno: por que e como os múltiplos derivaram do Uno (ou de algumas realidades originárias)? Por que e como, do Ser que não pode não ser, nasceu também o devir, que implica a passagem de ser a não ser e vice-versa? Ao tentar resolver esses problemas, nenhum dos antigos filósofos chegou ao conceito de criação, que, como sabemos, é de origem bíblica. Os platônicos foram os filósofos que chegaram às posições menos distantes do criacionismo. Entretanto, mesmo assim, ainda permaneceu significativa a distância entre as suas posições e o criacionismo bíblico. No *Timeu*, Platão havia introduzido a figura do Demiurgo. Entretanto, embora sendo racional, livre e motivada pela causa do bem, a atividade do demiurgo é gravemente limitada, tanto acima como abaixo dele: acima do demiurgo está o mundo das Idéias, que o transcende e no qual ele se inspira como em um modelo; abaixo, ao contrário, está a *chora* ou matéria informe, também eterna como as Idéias e como o próprio demiurgo. A obra do demiurgo, portanto, é obra de fabricação e não de *criação*, porque pressupõe como preexistente e independente aquilo de que se vale para construir o mundo. Plotino, no entanto, deduziu as Idéias e a própria matéria do Uno, muito engenhosamente. Todavia, seu impulso o levou aos limites de um verdadeiro acosmismo e, oportunamente reformadas, as suas categorias poderiam servir para interpretar a dialética trinitária, mas não para interpretar a criação do mundo”.

<sup>20</sup> “Si ergo Plato Dei huius imitorem, cognitorem, amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere caeteros? Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt” (*De civ. Dei*, VIII, 5).

Sendo assim, segundo Reale e Antiseri, “a solução criacionista, que, para Agostinho, é ao mesmo tempo verdade de fé e de razão, revela-se de uma clareza exemplar”<sup>21</sup>. Sobre o mesmo assunto, eis o que dizem Boehner e Gilson:

Embora todas as coisas tenham sido criadas simultaneamente por Deus, observamos contudo o surgimento de seres sempre novos. Importa distinguir, por isso, entre as criaturas que foram criadas desde o início na plena perfeição de suas formas, e as que foram apenas ‘esboçadas’<sup>22</sup>.

São, ainda, Boehner e Gilson que procuram esclarecer o pensamento de Agostinho a respeito do assunto, dizendo que é como se a terra fosse uma espécie de campo totalmente cultivado, uma sementeira enorme e “densamente semeada de grãos aptos a evoluir e sazonar”<sup>23</sup>. É por conta disso que “a essência das ‘*rationes seminales*’ é afim à umidade, contém uma determinada energia evolutiva e é semelhante aos números”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> REALE ; ANTISERI, 1990, p. 450.

<sup>22</sup> BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 178.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 179; o autor cita o texto do *De gen. ad. litt.*, XI, 6 (IX, 17, 31, 32).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 179. Apesar dessa aparência, entretanto, a teoria agostiniana pouco ou nada tem a ver com a teoria da evolução, dos tempos modernos. Expondo o texto do *De gen. ad. litt.*, IX, 17 (IX, 17, 31, 32), dizem os citados autores à mesma página: “Do exposto se segue que Agostinho certamente não aprovaria a moderna teoria da evolução, caso a conhecesse. Se por evolução se entende uma alteração ou transformação das espécies, ela é simplesmente incompatível com a doutrina do nosso Doutor, que desconhece qualquer outra origem das espécies que não seja o ato criativo de Deus; neste ato é que se baseia a possibilidade de sua formação. Quando muito, admitiria uma evolução no sentido de as formas seminais ocultas, e criadas por Deus, virem à luz em tempos ou épocas diversas”. Diante do acima exposto, então, o que Agostinho defende não é uma evolução das espécies como no futuro seria sugerido na teoria de Darwin (1809-1882), apesar de a idéia do patrístico ter provocado grande rebuliço e interesse quando a teoria evolucionista alcançou sucesso. Os intérpretes de Agostinho estão divididos nesse sentido, conforme observa COSTA, 2002, p. 232, 233, nota 35: “Sobre as *rationes seminales*, através das quais Deus continua a obra da criação, AZCONE, 1996, p. 48-51, traz à tona uma série de discussões entre os intérpretes de Agostinho, que se perguntam se este teria assumido uma posição determinista ou, ao contrário, evolucionista. Alguns, dentre eles BOYER, 1941, p. 152, defendem que ele foi evolucionista, quando diz: ‘A cosmologia de santo Agostinho é um evolucionismo’. Já ARTEAGA defende um evolucionismo moderado, no sentido de que Deus é apenas causa primeira ou remota dos seres novos que aparecem no universo. Para este, as *rationes seminales*, causas segundas, não são as únicas responsáveis pelo surgimento de seres novos, pois dependem, também, dos condicionamentos externos para que sejam ativadas (cf. *De trin.* II, 8, 13). Outros autores, dentre eles PORTALIÉ, 1906, p. 2353, e GILSON, 1949, p. 263-64, não vêem nenhuma evidência de evolucionismo no pensamento de Agostinho, pois, para o segundo, ‘as razões seminais são um princípio de estabilidade mais do que de novidade’. Já THONNARD e SCHEPENS são mais radicais e acusam Agostinho de determinismo e fixismo, pois, para eles, na teoria das *rationes seminales*, não se admite a aparição de espécies totalmente novas ou a geração por acaso. Isso suporia acréscimo, que não teria sua justificação racional em formas anteriores. As *rationes seminales* não agem independentemente, mas obedecendo à moção divina, desenvolvem no tempo as formas nelas já existentes. Em suma, os seres novos já estão pré-programados no ovo inicial. Portanto, na verdade, não há seres novos. COPLESTON, 1983, 9, 83, é mais moderado e diz que tal discussão não cabe em Agostinho, pois trata-se de uma interpretação exegética da Bíblia, e não de um tratamento científico do problema. Para esse autor, ‘na realidade, santo Agostinho não supôs nunca que as razões seminais fossem objeto da experiência, que pudessem ser vistas ou tocadas: são invisíveis’. Por isso, ‘está claro



Na concepção de Agostinho, portanto, o que ocorre não é uma alteração ou transformação das espécies, mas uma aparição de algo novo, de formas novas – porém, não contingentes -, formas estas que se originaram com exclusividade do primordial ato criativo de Deus. O que há de ocorrer quando o tempo futuro se efetivar, já está presente no ser que despontou ou despontará para a vida<sup>25</sup>. O primigênio ato criativo já concede o todo essencial a esses seres, mas não em grau idêntico ou com a mesma perfeição do Criador. Na passagem a seguir, o filósofo esclarece essa idéia de essência e gradação das criaturas e do Criador, quando diz:

Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele. A umas deu ser superior, a outras, inferior, ordenando assim gradualmente as naturezas das essências. Do mesmo modo que de *sapere* (saber) se formou *sapientia* (sabedoria), desse mesmo modo de *esse* (ser) se formou *essentia* (essência). É certo tratar-se de palavra nova, não usada pelos autores clássicos da língua latina, mas já corrente em nossos dias, para que em nosso idioma não faltasse o que os gregos chamam *ousia*, palavra que, traduzida à letra, vem a dar essência. Por conseguinte, à natureza que é em grau sumo, pela qual é tudo quanto tem ser, somente se opõe a natureza que não é, porque somente o não ser se opõe ao ser. Não existe, por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências<sup>26</sup>.

---

que o santo não considerava primordialmente um problema científico, senão mais um problema exegético, de modo que realmente está fora de propósito citá-lo como uma autoridade a favor ou contra a teoria evolucionista no sentido darwiniano ou lamarckiano'. Esta última posição é compartilhada por MARKUS, 1983, p. 63, o qual também observa que não devemos esquecer que a idéia das *rationes seminales* não é algo original em Agostinho, mas 'ocupava um lugar comum na filosofia, na época de Agostinho, e remonta ao *logoi spermatikoi* dos estoicos'."

<sup>25</sup> Cf. o que diz o próprio Agostinho: "Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que não existisse – *Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam quod ante non erat*" – *Conf.*, XI, 4, 6; cf. também o que diz COSTA, 2002, p. 232: "...Deus colocou no mundo algumas coisas apenas em potência, ou os germes invisíveis das coisas, para que, no decurso dos séculos e debaixo de sua divina Providência, pudessem se desenvolver, dando origem aos novos seres. E assim Deus continua sua criação através dos tempos"; e à p. 235, 236, diz o mesmo autor: "Depois de demonstrar que o mundo foi criado a partir do nada, ainda ali, no *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, I, 4ss, Agostinho explica como Deus criou, ou qual o instrumento utilizado para criar o mundo, a saber: a Palavra ou o Verbo de Deus, onde estão contidas todas as "idéias divinas" ou "razões eternas", de forma que Deus havia pensado todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer, mas nunca fará".

<sup>26</sup> "*Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant οὐσία. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est*" (*De civ. Dei*, XII, 2).

Para Santo Agostinho, seguindo ainda o raciocínio oriundo de sua teoria das razões seminais, há apenas três maneiras de uma realidade derivar de outra externa<sup>27</sup>: por geração, por fabricação e por criação a partir do nada. A primeira, é como no caso do filho que é gerado da própria substância do pai, tornando-o idêntico àquele que o gerou. A segunda, por fabricação (*artefacta*), Agostinho exemplifica com as produções efetivadas pelo homem a partir de matéria já existente e exterior ao mesmo. A terceira maneira de uma realidade derivar de outra, é por criação a partir do nada (*ex nihilo*), isto é, não da própria substância do Criador, nem de outra substância qualquer exterior ao Criador. Sobre esse ato primigênio presente na mente de Deus, fomentador das razões seminais e com reflexos temporais no futuro, diz o filósofo:

Seu oculto poder (de Deus), presente em todos os seres com presença incontaminável, dá o ser a quanto de algum modo é e em quanto é, pois, se não lho desse, não apenas não seria tal ou qual ser, mas também careceria, em absoluto, de ser<sup>28</sup>.

Nessa articulação agostiniana há uma simultaneidade tanto da teoria do mundo das Idéias, de Platão, quanto da teoria das razões seminais, dos estóicos e neoplatônicos, só que com o aparato próprio de Agostinho. Na verdade, o platonismo se aproxima do criacionismo, mas há uma barreira quase intransponível, que Agostinho tenta resolver quando aceita a idéia cristã da criação. Como já foi visto, ele coloca o mundo das Idéias na mente de Deus<sup>29</sup>. Com o conceito de criação – inexistente para os gregos -, ele resolve um intrincado problema. O

---

<sup>27</sup> Cf. *De civ. Dei*, XII, 25.

<sup>28</sup> “...cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset” (*De civ. Dei*, XII, 25).

<sup>29</sup> Santo Agostinho chega até a questionar a construção platônica sobre o assunto, quando diz: “E se Deus, tema muito trilhado por Platão, continha em sua inteligência eterna as espécies todas, tanto do mundo como dos animais, por que não haveria Ele de criar todas as coisas? Ou será que não queria ser autor de algumas delas, tendo sua mente inefável e inefavelmente digna de louvor a arte necessária para criá-las? - *Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut universi mundi, ita omnium animalium species aeterna intelligentia continebat, quomodo non ipse cuncta condebat? An aliquorum esse artiflex nollet, quorum efficiendorum artem ineffabilis eius et ineffabiliter laudabilis mens haberet?*” (*De civ. Dei*, XII, 26).

demiurgo de Platão<sup>30</sup> é muito limitado diante desse conceito, uma vez que ele está abaixo do mundo das Idéias. Outra grande limitação do demiurgo é que ele não cria a partir do nada absoluto, ou do não existente, como o Deus cristão, mas fabrica a partir do já existente<sup>31</sup>.

Agostinho entende esse ato primevo de Deus contido nas razões seminais - que abre um imenso leque de possibilidades em termos de futuro -, como uma ocorrência única em que o espiritual se mescla com o material<sup>32</sup>. Em outras palavras, aquilo que está na mente de Deus é transposto para a realidade empírica dos seres criados e isso sem interferência de qualquer outra divindade. Trata-se, portanto, do próprio ato criador de Deus. Interpretando o pensamento agostiniano a esse respeito, assim dizem Boehner e Gilson:

no mesmo instante da criação do mundo, Deus depositou-lhe no seio um conteúdo espiritual; tudo o que ele contém de real e de possível (em suas forças germinativas) lhe foi comunicado segundo o modelo das idéias. E

<sup>30</sup> Acerca dessa particularidade, eis o que informa CHAMBRY, Emile. Notas complementares. *In*: PLATÃO. *Diálogos*. Trad. (da versão francesa) de Maria Gabriela de Bragança. Intr., coment. e notas de Emile Chambry. 2 ed. Portugal: Publicações Europa-América Ltda., 1999, p. 236-309 (Timeu). ISBN 972-1-00632-7. p. 21, 22: “É no Timeu que devemos procurar a explicação que Platão deu ao universo em geral e ao homem em particular. Foi neste diálogo que o filósofo juntou todos os conhecimentos da sua escola relativos à natureza. Há um Deus muito bom que fez o mundo à sua imagem. Não o criou a partir do nada como o Deus dos judeus e dos cristãos; pois coexistiram sempre ao lado dele duas substâncias, a alma incorpórea e indivisível e a outra material e divisível, e que a filosofia grega designa por o Uno ou o Mesmo, e o Outro. O Demiurgo criou primeiro o mundo sensível. Da substância indivisível e da substância divisível ele compôs entre as duas, misturando-as, uma terceira espécie de substância intermediária, compreendendo a natureza do Uno e a do Outro: é a alma do mundo, o qual é formado por estas três substâncias. Com o mundo nasceu o tempo, que a marcha dos astros mede. Para povoar o mundo, o Demiurgo criou primeiro os deuses (astros ou deuses mitológicos), e encarregou-os de criar os animais, para não ser responsável pelas suas imperfeições. Os deuses formaram o corpo dos seres em vista do maior bem; aplicaram na formação destes corpos leis geométricas muito complicadas. Puseram no corpo do homem uma alma que, conforme ele tiver vivido bem ou mal, voltará depois da morte ao astro donde desceu, ou passará para outros corpos até ser purificado. Platão interessa-se sobretudo pelo homem, e é apenas em vista do homem que se interessa pelo universo”. No diálogo propriamente dito, a explicação dada por Timeu a respeito do assunto acima encontra-se a partir da p. 261.

<sup>31</sup> Cf. REALE ; ANTISERI, 1990, p. 142-144. Sobre o demiurgo, veja o que Agostinho diz no *De civ. Dei*, XII, 26; em outro trecho da mesma obra, o filósofo declara: “...os deuses inferiores (demiurgo), a quem Platão encarregou de fazer o homem entre os demais animais terrestres... - ...*si dii minores, quibus inter animalia terrestria caetera etiam hominem faciendum commisit Plato...*” (*De civ. Dei*, XIII, 18).

<sup>32</sup> Quem explicita a questão acima de uma forma muito adequada é COSTA, 2002, p. 232, nota 34, quando diz: “Para SARANYANA, 1999, p. 65, através das razões seminais se dá a materialização das ‘razões eternas’ ou ‘idéias divinas’, sobre as quais repousa a teoria do exemplarismo medieval.... Cf., também, TRAPÉ, 1992, vol. II, p. 394, que diz: ‘Deus cria do nada e cria segundo as razões eternas, que outra coisa não são senão idéias exemplares, existentes na mente divina, por cuja participação todas as coisas são o que são. O exemplarismo é uma das teses fundamentais do agostinismo e tem um valor metafísico e gnosiológico. Ver, também, CILLERUELO, 1954, p. 499, que diz: ‘Os seres representam a Idéia que Deus tem deles. Antes de existir em sua própria natureza, existem como idéias em Deus, e são vida e luz no Verbo’.”

visto como estas radicam na vida trinitária de Deus, o próprio mundo vem a ser vestígio da Trindade santíssima<sup>33</sup>.

Ainda segundo os autores acima, “a doutrina das forças germinativas traduz uma exigência profunda do agostinismo”<sup>34</sup>. O que Agostinho quer com isso, segundo eles, é “restringir o mais possível a atividade criatural, em benefício da atividade divina”<sup>35</sup>. Sendo assim, “graças à ação ininterrupta de Deus, as formas germinativas continuam a desdobrar, até hoje, os seus números, fazendo surgir as formas visíveis de suas profundezas ocultas”<sup>36</sup>. A suprema profundidade, na concepção agostiniana, é a mente de Deus, ou o mundo das Idéias de Platão por ele cristianizado. Eis o que diz o nosso filósofo quando, por exemplo, se refere ao homem como oriundo da semente primordial de onde provém o primeiro representante da raça humana:

Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um (Adão), que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual havíamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos<sup>37</sup>.

O germe primordial, então, é efetivado na medida em que o futuro se faz presente. Quando Agostinho analisa o tempo como expectativa e constante fluir, a partir da sonoridade da palavra, ocorre também uma efetivação do futuro, passando pelo presente e se distanciando ao passado<sup>38</sup>. Esta é mais uma vertente da enigmática questão do tempo que será vista a seguir.

---

<sup>33</sup> BOEHNER ; GILSON, 1991, p. 179.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>37</sup> “*Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur*” (*De civ. Dei*, XIII, 14).

<sup>38</sup> O que ocorre, segundo o pensamento de Agostinho, não é que o futuro passe pelo presente em direção ao passado, uma vez que o futuro é sempre um “ainda não é”. E também não é uma passagem do presente, como se ele se transformasse em passado, uma vez que esse átimo do presente (‘espaço inapreciável’, cf. *De civ. Dei*, XIII, 11, 1) referido na abertura deste capítulo é um sempre “é” e o passado é um “já não é”. São categorias interdependentes e ao mesmo tempo independentes.

## 2.2 O futuro como expectativa, sonoridade e constante fluir

Na verdade, Agostinho constrói sua teoria baseado na concepção que considera o tempo como uma intuição do movimento ou como um “devir intuído”<sup>39</sup>. Esse devir implica na passagem de ser a não ser (com alteração, mudança, fenecimento, morte) e do não ser ao ser (particularmente pela efetivação das razões seminais). E tudo isso é efetivado pelo constante fluir do tempo em seu aspecto subjetivo e objetivo, ou seja, vinculado tanto à consciência interior – que estabelece o tempo em suas três modalidades -, quanto à alteração exterior que ocorre no mundo físico e no próprio homem. Quanto ao homem, essa mutabilidade lhe é inerente desde o instante inicial da vida intra-uterina e ocorre de forma irreversível, pois “desde o instante em que começamos a existir neste corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte”<sup>40</sup>. Vemos aqui, mais uma vez, as duas direções específicas mencionadas nas

<sup>39</sup> Cf. ABBAGNANO, 1998, p. 946ss. Nesse mesmo sentido, combina bem o que diz PEGORARO, 1979, p. 9, conforme epígrafe na abertura deste capítulo: “A temporalidade preside e anima o devir”.

<sup>40</sup> “*Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam in eo non agitur ut mors veniat*” - *De civ. Dei*, XIII, 10. Mesmo considerando que há diferenças essenciais entre as concepções existenciais modernas e a filosofia agostiniana, cf. CHAIX-RUY, 1956, p. 4, 5, que aponta diferença entre Agostinho e Heidegger (1889-1976) e Agostinho e Karl Jaspers (1883-1969), nesse aspecto da alteração que o tempo em seu devir produz nas coisas e no homem que observa as coisas, Agostinho, de certa maneira, antecipa posições existencialistas, quando coloca a morte como um dos fatores nessa mudança irreversível e inerente ao sujeito pensante. É claro que com seu aparato teleológico, a expectativa do *éskaton* dá um matiz *sui generis* à construção que ele faz em termos de futuro para o homem, seja ele cristão ou não. O conteúdo do relato agostiniano sobre a morte, a seguir, lembra, também, a lenda do encontro do rei Midas com o sábio Sileno, que no futuro Nietzsche (1844-1900) narraria de forma tão interessante, quando diz (cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo [*Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*]. Trad., notas e posf. de J. Guinsburg. 2 ed. 2 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. ISBN 85-7164-285-0. p. 36): “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. Agostinho, fazendo uma relação da morte com o tempo, diz o seguinte: “Desde o instante em que começamos a existir neste corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte. Tal é a obra da mutabilidade durante todo o tempo da vida (se é que deve chamar-se vida): tender para a morte. Não existe ninguém que não esteja mais próximo da morte depois de um ano que antes dele, amanhã mais do que hoje, hoje mais do que ontem, pouco depois mais do que agora e agora pouco mais do que antes. Porque o tempo vivido é retirado do que se deve viver e dia a dia diminui o que resta, de tal modo que esta vida não passa de corrida para a morte. Não permite que ninguém se detenha ou caminhe mais devagar; pelo contrário, todos seguem o mesmo

primeiras linhas do primeiro capítulo deste trabalho, ou seja, o aspecto interior – tempo subjetivo - e exterior à consciência – tempo objetivo. Essa interdependência é uma constante no desenvolvimento da teoria.

Agostinho segue esse mesmo raciocínio, ao colocar na berlinda o tempo como duração, na análise que faz da palavra humana e sua transitoriedade em relação com a eternidade e a simultaneidade da palavra divina. Na sua busca ontológica, declara de forma cautelosa acerca da duração e com uma abertura de caráter epistemológico:

Confesso-te, Senhor, que ainda ignoro o que seja o tempo. De novo te confesso também, Senhor, - isto não o ignoro, - que digo estas coisas no tempo e que já há muito que falo do tempo e que esta longa demora não é outra coisa senão a duração de tempo. E como posso saber isto, se ignoro o que seja o tempo? Acontecerá talvez que não saiba exprimir o que sei? Ai de mim, que nem ao menos sei o que ignoro!<sup>41</sup>.

Agostinho deixa claro, na passagem acima, que não se intimida diante do desafio de sequer saber o que ignora sobre o tempo, pois a palavra por ele proferida para dizer dessa

---

compasso e se movem com igual presteza. Com efeito, quem teve existência mais curta não cruzou o tempo com maior celeridade que aquele que a teve mais longa; acontece que, arrancados seus momentos de igual modo a ambos, um teve a meta mais próxima e o outro mais afastada, meta a que um e outro corriam com idêntica velocidade. Uma coisa é haver andado mais caminho; outra haver caminhado mais devagar. Em consequência, quem até chegar à morte apura espaços mais longos de tempo não corre mais devagar, mas anda mais caminho [...]. ...desde o instante em que começamos a existir neste corpo, estamos na morte (*De civ. Dei*, XIII, 10). ...antes de encarar a morte o homem já está na morte [...]. O mesmo ocorre com o tempo. Busca-se o presente e não se dá com ele, porque o cruzar do futuro ao passado é espaço inapreciável (*De civ. Dei*, XIII, 11, 1). A suprema desgraça para o homem na morte será, com efeito, que a morte seja imortal (*De civ. Dei*, XIII, 11, 2). *Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquanto tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu. Neque enim cui vita brevior fuit, celerius diem duxit, quam ille cui longior: sed cum aequaliter et aequalia momenta raperentur ambobus, alter habuit propius, alter remotius quo non impari velocitate ambo currebant. Aliud est autem amplius viae peregrisse, aliud tardius ambulasse. Qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris conficit [...]. ...profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est (*De civ. Dei*, XIII, 10). ...antequam ad mortem perveniat, iam esse dicamus in morte [...]. Ita etiam in transcurso temporum quaeritur praesens, nec invenitur: quia sine ullo spatio est, per quod transiit ex futuro in praeteritum” (*De civ. Dei*, XIII, 11, 1). Numquam enim erit homini peius in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte” (*De civ. Dei*, XIII, 11, 2).*

<sup>41</sup> “Et confiteor tibi, Domine, ignorare me adhuc quid sit tempus, et rursus confiteor tibi, Domine, scire me in tempore ista dicere, et diu me iam loqui de tempore, atque ipsum diu non esse nisi mora temporis. Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio? An forte nescio quemadmodum dicam quod scio? Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!” (*Conf.*, XI, 25, 32). A prolixidade de Santo Agostinho: “...já há muito que falo do tempo...”, não esgota a complexidade do tema, mesmo já estando no capítulo vigésimo quinto do livro onze.

ignorância tem uma duração no tempo. Mantém, portanto, aquela mesma postura cautelosa do início de sua pesquisa quando, diante da pergunta ontológica “o que é, por conseguinte, o tempo?”<sup>42</sup>, responde: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”<sup>43</sup>, e, ousado, inicia sua construção intelectual de caráter epistemológico com as palavras: “...atrevo-me a declarar, porém, sem receio de contestação, que...”<sup>44</sup>.

A essa altura, portanto, e mesmo com todos esses empecilhos, continua a construção intelectual em torno do enigmático tema escolhido, ou seja, do tempo e de suas categorias. E apesar de todas as incertezas no que se refere à modalidade do futuro – pois em sua concepção o futuro inexistente, uma vez que ainda não é -, ele prefere construir sobre a expectativa nele contida. Essa expectativa, ou esperança, tem como dinâmica o todo da vida e a vida como um todo. Já por conta do próprio dinamismo presente na criação que, por sua vez, desdobra-se nas razões seminais, o nosso filósofo sublinha a importância dessa modalidade do tempo, com ocorrências do cotidiano que explicitam o constante fluir do tempo futuro e tudo o que é gerado a partir daí em termos de espera<sup>45</sup>.

Sendo assim, tomando como base a ocorrência cotidiana da fala e sua sonoridade, Agostinho elabora uma pertinente argumentação sobre o tempo em sua categoria de futuro, a partir da sonoridade da palavra falada e da música<sup>46</sup>. É com esse argumento sobre a fala,

<sup>42</sup> “*Quid est ergo tempus?*” - *Conf.*, XI, 14, 17.

<sup>43</sup> “*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*” - *Conf.*, XI, 14, 17.

<sup>44</sup> “*...fidenter tamen dico scire me, quod...*” - *Conf.*, XI, 14, 17.

<sup>45</sup> Nessa mesma linha e seguindo a idéia agostiniana, BLANC, 1999, p. 134, fala do “primado atual do futuro, não como factor (*sic*) de queda ou agente de dispersão, mas como oportunidade de libertação, de realização de possibilidades, conforme à valência positiva da diferença temporal”.

<sup>46</sup> Essa pertinência se delineia ainda mais, quando autores modernos, como Bergson (1859-1941), analisam o tempo a partir desse mesmo viés agostiniano. Similitude verbal, invocação dos mesmos exemplos, idéia de continuidade dos elementos psicológicos, entre outras coisas, é o que vê um dos estudiosos do pensamento de Santo Agostinho, fazendo uma aproximação deste com o filósofo francês: cf. LACHIÈZE-REY, Pierre. *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception. In: Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 425-428. p. 427; cf. o que esse mesmo autor apresenta à p. 425, fazendo referência à palavra utilizada por Bergson – “*causerie*”, bate-papo – que antes de ser articulada em sílabas, e uma após a outra, encontra-se de forma integral, simultânea, na consciência; cf., também, o que dizem REALE ; ANTISERI, 1991, p. 708: “Ela (a filosofia de Bergson) constitui o ponto de referência do pensamento francês entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nessa filosofia, fundem-se os temas do espiritualismo antigo (como o de Agostinho) e os

inclusive, que ele abre o texto básico sobre o tempo - o livro XI das *Confissões* -, além de explorar a mesma temática no *De musica*.

Como é, então, que Agostinho analisa o tempo a partir da sonoridade da palavra? Trata-se de uma mesma abordagem, com três perspectivas. Uma delas é aquela em que faz uma relação da transitoriedade da palavra humana, própria do tempo, com o eterno silêncio da palavra divina. Outro ponto de sua abordagem é quanto à questão da ausência de simultaneidade na palavra humana, que é exatamente o contrário da posse simultânea de todos os momentos pela divindade. Finalmente, ele faz uma associação do efêmero da palavra humana com o eterno silêncio da palavra divina. Sendo assim, aqui ele lida, mais uma vez, com dois aspectos do tempo: o aspecto objetivo – quando trata da sonoridade da palavra em termos de expectativa e efetivação (futuro e presente) - e o aspecto subjetivo – quando aborda essa mesma sonoridade em termos de memória, ou seja, como som que chega ao seu término e que fica acumulado na memória como passado.

Dessa forma, Agostinho começa a teorizar sobre a sonoridade da palavra com uma indagação em que relaciona a transitoriedade da palavra humana, própria do tempo, com o eterno silêncio da palavra criadora de Deus. Eis suas palavras: “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras as coisas que te digo, ou vês no tempo o que se executa no tempo?”<sup>47</sup>. A resposta do filósofo à sua própria pergunta é negativa, pois para ele Deus tem conhecimento absoluto da palavra humana antes que ela seja proferida, uma vez que não está restrito ao tempo e tem a posse simultânea e total de todos os momentos<sup>48</sup>.

---

da tradição introspectivo-espiritualista francesa, que encontra as suas maiores expressões em Descartes (1596-1650) e Pascal (1623-1662)”; cf., ainda, “o tempo poético”, no 5º capítulo, da obra de GUITTON, 1971, p. 146 ss.

<sup>47</sup> “*Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?*” (*Conf.*, XI, 1, 1). Na versão das *Confissões* feita em Português, edição de 1975, tradução de Santos e Pina, é colocada uma partícula negativa no final da citação (os autores usam o plural majestático para se referir à divindade, diferentemente da versão em espanhol, da BAC): “Sendo vossa a eternidade, ignorais porventura, Senhor, o que eu vos digo ou não vedes no tempo o que se passa no tempo?”

<sup>48</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 84. Segundo a autora, Santo Agostinho expressa, com a pergunta acima, o inquestionável fato de que Deus tem conhecimento absoluto da palavra humana pronunciada no tempo e antes que ela seja falada, uma vez que ele não está restrito ao tempo e a ele “pertence a eternidade e, portanto, a posse



O que Agostinho quer, na verdade – e isso desde o início de sua pesquisa –, é compreender, com maior profundidade, a enigmática questão do tempo, por ele mesmo levantada. É por esse motivo, inclusive, que leva sua análise do tempo para o campo da sonoridade da palavra. Já no livro IX das *Confissões* – ou seja, antes de entrar na discussão do tempo, pois só faz isso a partir do livro XI – ele antecipa a questão que relaciona a palavra humana com o tempo, quando relembra o passado de sua vida e a experiência do êxtase em Óstia<sup>49</sup>. O que ocorre é o seguinte: aproxima-se o dia da morte de sua mãe, Mônica – fato que Deus conhece (pela posse simultânea e total de todos os momentos) e ele, Agostinho, ignora –, e os dois conversam contemplando o jardim. Sozinhos e apartados da multidão, mãe e filho se deliciam numa conversa dulcíssima, esquecendo as coisas ocorridas em tempos passados e preocupados apenas com o tempo futuro. No diálogo, vão dos seres corpóreos aos incorpóreos, e cada vez mais longe, ultrapassando todas as coisas materiais, até chegarem à região da abundância inesgotável, ou à presença do próprio Deus. Nesse momento de deleite e de pleno ímpeto da alma, ele lembra que ali a vida é a própria Sabedoria<sup>50</sup>, por quem todas as coisas existem, tanto as que já foram criadas como as que hão de ser (*rationes seminales*). E explica, de forma melancólica:

E enquanto falávamos e suspirávamos por ela (a vida abundante), chegamos a tocá-la um pouco com todo o ímpeto do nosso coração. Suspirando e deixando ali prisioneiras as primícias do nosso espírito, voltamos ao vão ruído dos nossos lábios, onde a palavra começa e acaba. Como comparar esta palavra (que começa e acaba) com a tua Palavra,

---

simultânea e total de todos os momentos”. É de opinião, ainda, que a grande preocupação de Agostinho na abertura da parte de suas *Confissões* dedicada à questão do tempo, ou seja, o livro XI, “é a palavra falada, a palavra pronunciada, a palavra sonora”. E continua dizendo que “na discussão sobre a essência do tempo com base na eternidade de deus (*sic*), Santo Agostinho nunca abandona a experiência propriamente fenomenal da palavra, que é a palavra em sua sonoridade. O fenômeno sonoro da palavra adquire, nesse livro, um valor hermenêutico que vamos tentar sublinhar nessa nossa discussão sobre a concepção religiosa do tempo, que sustenta o espírito medieval”. Quanto à questão específica do tempo em sua vinculação com a eternidade, ela só será tratada no último capítulo desta obra.

<sup>49</sup> Cf. *Conf.*, IX, 10, 23-24.

<sup>50</sup> A questão específica da Sabedoria de que fala Agostinho será melhor delineada quando for apresentada, mais adiante, sua teoria da verdade.

Senhor nosso, que permanece em si sem envelhecer e renova todas as coisas?<sup>51</sup>.

Esse “vão ruído dos nossos lábios”, ou a palavra humana, começa e acaba porque está inserida no tempo. Além de distinta da palavra “que permanece em si sem envelhecer e renova todas as coisas”, a palavra humana não tem aquela simultaneidade própria da Palavra divina. Qualquer que seja a palavra no mundo humano, ela será sempre expectativa e fluir constante como o tempo, porém jamais simultânea. Dito de outra forma, a palavra humana não está apenas inserida no tempo, como necessita do tempo para se concretizar em plenitude. O tempo age, então, como uma espécie de corrosivo sobre todas as coisas criadas e também sobre a palavra. Agostinho se refere a esse aspecto até mesmo quando considera a antropomorfização da palavra divina<sup>52</sup>. A grande indagação levantada pelo filósofo é se a primigênia palavra criadora é do mesmo tipo da palavra temporal representada nessa antropomorfização da palavra divina:

Mas como é que falaste? Porventura do mesmo modo quando se ouviu de entre a nuvem a voz que dizia: ‘Este é o meu Filho amado’? Com efeito aquela voz ecoou e sumiu-se. Começou e findou. Ressoaram as sílabas e passaram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda, e todas pela mesma ordem até à última e, depois da última: o silêncio... Onde claramente ressalta que uma criatura as pronunciou, mediante uma vibração temporal, ao serviço da Tua eterna vontade. Estas palavras transitórias anunciou-as ela, por intermédio dos ouvidos externos, à inteligência que as compreende e cujos órgãos interiores da audição estão dispostos para escutarem o Teu Verbo Eterno. A inteligência comparou essas palavras, proferidas no tempo, com o teu Verbo, gerado no eterno silêncio, e disse:

<sup>51</sup> “*Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile verbo tuo, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?*” (Conf., IX, 10, 24). Sobre este texto, eis o que dizem SANTOS, J. Oliveira ; PINA, A. Ambrósio de. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). *Confissões* (*Confessionum, libri tredecim*). Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1975. p. 227, nota 54: “Este capítulo é um dos mais célebres das *Confissões*. Notabiliza-se pela arte descritiva, pela análise psicológica genial e intuição do Transcendente. Trata um assunto da mais alta mística: o êxtase. Faz-nos vislumbrar um mundo de silêncio e de gozo para além do tempo e da fantasia dos sentidos”.

<sup>52</sup> Nesse particular, ele lembra que por ocasião do batismo e da transfiguração de Jesus, a palavra divina ressoa de forma audível aos ouvidos humanos, cf. Mt. 3, 16-17: “Batizado que foi Jesus, saiu logo da água; e eis que se lhe abriram os céus, e viu o Espírito de Deus descendo como pomba e vindo sobre ele; e eis que uma voz dos céus dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo; 17, 5: “Estando ele (Pedro) ainda a falar, eis que uma nuvem luminosa os cobriu; e dela saiu uma voz que dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo; a ele ouvi”.

‘Sim, a diferença é grande, muito grande. Estas palavras estão muito abaixo de mim. Nem sequer existem, porque fogem e passam’. Porém o Verbo de Deus permanece sobre mim eternamente. Se foi, portanto, por meio de palavras soantes e transitórias que disseste que fossem feitos o céu e a terra, e se assim os criaste, conclui-se que já antes do céu e da terra existia uma criatura material por cujas vibrações, aquela voz pôde correr no tempo<sup>53</sup>.

Pode-se notar, pelo texto acima, que Agostinho faz uma relação da sonoridade da palavra divina em sua antropomorfização – a “correr no tempo” - com aquele princípio da criação do tempo e do mundo – “antes do céu e da terra” -, conforme já foi visto no primeiro capítulo deste trabalho. Importa continuar examinando, agora, de forma mais detalhada, a questão dessa sonoridade da palavra em sua relação com o tempo. Em Agostinho, esse fenômeno sonoro possibilita o acesso à própria base simultânea do tempo<sup>54</sup>.

A busca de Agostinho a essa altura, ao introduzir a questão da sonoridade da palavra, é a possibilidade de medir o tempo. O filósofo relaciona essa possibilidade ao movimento<sup>55</sup>, pois, segundo ele, “nenhum corpo se move a não ser no tempo”<sup>56</sup>. Ou seja, quando um corpo se movimenta, é com o tempo que se mede quanto dura o movimento desse

<sup>53</sup> “*Sed quomodo dixiste? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: ‘Hic est filius meus dilectus’? (Matth., 3, 17). Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundum atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam, serviens aeternae voluntati tuae, ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: Aliud est longe, longe aliud est; haec longe infra me sunt; nec sunt, quia fugiunt et praetereunt; ‘Verbum autem Dei’ mei supra me ‘manet in aeternum’ (Isai., 40, 8). Si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret*” (Conf., XI, 6, 8).

<sup>54</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 96-117. À p. 97, a autora explora “o fenômeno sonoro (em Agostinho) enquanto acesso à base simultânea do tempo”. Esclarece que em nove capítulos (14 a 22) do livro XI das *Confissões*, o nosso filósofo questiona “a compreensão imediata e comum do tempo, apresentando-a em suas aporias: como apreender o ser do tempo se este tende ao não ser e como medir o tempo desde o tempo, se a medição parte sempre do caráter extensivo espacial das coisas, sendo medição das coisas existentes no tempo e não do tempo. As aporias se desfazem quando Santo Agostinho demonstra que a medição do tempo é, na verdade, a relação entre a apreensão e as coisas. O tempo é, assim, uma co-medição, uma co-apreensão, em suma, compreensão. O que a alma mede, ou seja, apreende numa unidade comparativa, valorativa como tempo é o sentido das coisas e não simplesmente as coisas”.

<sup>55</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 153. Referindo-se ao *De mus.*, II, 3 – “*In motus est enim etiam omne quod sonat*”, o autor esclarece que a música é essencialmente a ciência do movimento, e que mais que outra qualquer disciplina, ela nos permite entender com precisão o acorde do imutável com o mutável.

<sup>56</sup> “*Nam corpus nullum nisi in tempore moveri*” - Conf., XI, 24, 31.

corpo, desde o início até o fim<sup>57</sup>. Por outro lado, conclui que esse movimento do corpo não é o tempo: “o tempo não é o movimento dos corpos”<sup>58</sup>. E continua o raciocínio, indagando se não poderia medir o tempo dessa mesma maneira<sup>59</sup>. Ao inserir a medição das sílabas na sonoridade da palavra, ele está, mais uma vez, tentando chegar ao que pretende nessa análise específica do tempo – alcançar uma medida certa para o tempo -, sem confundir tempo e espaço. Para ele, portanto,

...pela duração de uma sílaba breve se avalia a de uma sílaba longa, e afirmamos que a duração de uma é dupla a da outra. Assim, medimos a extensão de um poema pelo número de versos, a grandeza dos versos pela dos pés<sup>60</sup>, a dos pés pela duração das sílabas, as sílabas longas pelas breves, e não pelo número de páginas, pois deste modo mediríamos os espaços e não os tempos. Conforme as palavras passam e nós as pronunciamos, dizemos: ‘Este poema é extenso, pois se compõe de tantos versos; os versos são compridos, porque constam de tantos pés; os pés também são compridos, pois se estendem por tantas sílabas; estas são longas, porque são o dobro das breves’. Mas nem assim alcançamos medida certa para o tempo...<sup>61</sup>

Apesar de todas as tentativas para deslindar a questão da medição certa para o tempo, é como se Agostinho estivesse diante de uma tarefa inglória. Mas isso é apenas aparente, pois ele não desiste de sua análise sobre o tempo. Realmente, no texto das *Confissões* citado acima<sup>62</sup>, está expressa essa transitoriedade da palavra humana: como aquela voz que ecoa e some, começa e finda; ou, ainda, como as sílabas que ressoam e passam, uma após a outra, até a derradeira delas; o filósofo também esclarece que as palavras proferidas no

<sup>57</sup> Cf. *Conf.*, XI, 24, 31.

<sup>58</sup> “*Non ergo tempus corporis motus*” - *Conf.*, XI, 24, 31.

<sup>59</sup> Cf. *Conf.*, XI, 26, 33. Segundo estudiosos do pensamento de Agostinho, nessa discussão ele pretende distinguir o tempo astronômico do tempo metafísico e psicológico. Nessa tentativa, portanto, o nosso filósofo termina fazendo uma incursão – e uma construção intelectual – sobre o tempo do mundo, o tempo objetivo que está fora da consciência e, ao mesmo tempo, disponível à consciência que se dá ao trabalho de fazer uma elaboração mais aprimorada em termos filosóficos, científicos etc. Cf. SANTOS ; PINA, 1975, p. 313.

<sup>60</sup> Pés é a “parte em que se divide o verso metrificado”, cf. FERREIRA, 1975, p. 1051.

<sup>61</sup> “*Sic enim videmus spatio brevis syllabae metiri spatium longae syllabae atque id duplúm dicere. Ita metimur spatia carminum spatiis versuum, et spatia versuum spatiis pedum, et spatia pedum spatiis syllabarum, et spatia longarum spatiis brevium, non in paginis – nam eo modo loca metimur, non tempora – sed cum voces pronuntiando transeunt et dicimus: ‘Longum carmen est, nam tot versibus contextitur; longi versus, nam tot pedibus constant; longi pedes, nam tot syllabis tenduntur; longa syllaba est, nam dupla est ad brevem’. Sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis...*” - *Conf.*, XI, 26, 33.

<sup>62</sup> Cf. *Conf.*, XI, 6, 8.

tempo são transitórias – “palavras soantes e transitórias” (no tempo) – e, por conta dessa fuga, é como se nem sequer existissem tais palavras. Essa transitoriedade da palavra, conforme explicitada no citado texto, tem, segundo a concepção de Agostinho, aspecto positivo, pois há um estreito vínculo com o toque criador do começo, na forma de ressonância como ocorre na música. Sendo assim, estabelece uma relação entre a transitoriedade do tempo – mediante a análise que faz da sonoridade da palavra - com a eternidade de Deus e, por extensão, revela também o aspecto teleológico do tempo do *éskaton*<sup>63</sup>.

O que ocorre é que essa sonoridade da palavra, em sua transitoriedade no tempo, à medida que a voz ressoa uma parte dela ainda ressoará. Não há dúvida que a voz que já esmoreceu já ressoou e o que resta dela ainda soará. Entretanto, à medida que a voz emudece aos poucos, o espírito lança o futuro para o passado. Esse soar da palavra transita do futuro ao presente e daí ao passado. Por isso mesmo diz Agostinho que “com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que seja tudo pretérito, pela consumação do futuro”<sup>64</sup>. Ao afirmar que o futuro diminui e o passado cresce, o filósofo pensa em três coisas: na expectativa, na atenção e na memória. O soar da palavra que é esperado (futuro), passa do domínio da atenção (presente) para o domínio da memória (passado). Ele entende que isso

---

<sup>63</sup> Cf. o que afirma SCHUBACK, 2000, p. 114, sobre essa particularidade do pensamento de Agostinho e que já consta como uma das epígrafes de abertura deste capítulo: “tudo o que parece contrapor-se à eternidade de deus (*sic*), ou seja, tudo o que se refere ao tempo, transitoriedade, passagem, finitude, morte, mostra-se como ressonância do toque criador do começo. Ainda pela conjugação de som e silêncio pode-se também tentar entender porque a eternidade deve admitir um ‘fim dos tempos’. É que o toque de começo, instante da criação, se descreve como um som *aiônico*, um som cujos ‘harmônicos’ são as várias eras, os vários futuros históricos. Quando se transpõe o sentido propriamente religioso cristão da história para a imagem sonora da ressonância, pode-se admitir o fim dos tempos, o esmorecimento dessa voz *aiônica* que vai emudecendo pouco a pouco. Mas o que ocorre tanto no plano digamos particular da finitude das criaturas como no plano mais *aiônico* da história é que o esmorecimento, o fim, a ‘morte’ do que existiu não constitui anulação do já ter existido. O toque criador do começo, a im-pressão (*sic*) sonora do ‘deus (*sic*) falou’ consoma-se no silêncio (fim dos tempos e vida eterna possuem sinonímia teológica), mas não anula o ter soado. O ter soado nunca se apaga, ao contrário, cresce no silêncio, cresce no fim. Nesse sentido, Santo Agostinho vai dizer: ‘Mas essa voz ressoa e ressoará, pois a parte que esmoreceu sem dúvida já ressoou e o que resta soará ainda. Vai assim emudecendo pouco a pouco, enquanto a presente atenção do espírito vai lançando o futuro para o passado. Com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que seja tudo pretérito, pela consumação do futuro’. A autora cita o texto de sua citação das *Conf.*, XI, 27, 34-36, no original: “*Immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit, diminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum*”.

<sup>64</sup> *Conf.*, XI, 27, 34-36. Vide texto no original à p. 32, nota 1.

ocorre com a sonoridade da palavra e não com o próprio tempo, pois o futuro nem diminui, nem se consome, uma vez que ainda não existe. Diga-se o mesmo do pretérito, pois tampouco o passado aumenta, pois já não é. Tudo não passa, então, da conclusão a que chega o homem quando analisa o tríptico aspecto da sonoridade da palavra em sua relação com o tempo:

Porém, como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe? Ou, como cresce o pretérito, que já não é, senão porque na alma, que é quem o realiza, existem as três coisas? Porque ela (a alma) espera, atenta e recorda, a fim de que aquilo que espera passe para aquilo que atenta àquilo que recorda<sup>65</sup>.

Agostinho parte dos três elementos acima para chegar a uma experiência vinculada à música e ao canto<sup>66</sup>. Essa experiência musical inserida pelo filósofo na análise do tempo está atrelada, também, à sonoridade da palavra através da pronúncia que ocorre durante o desenrolar da melodia. O vínculo, portanto, é ainda com a sonoridade da palavra, só que no seu aspecto musical. Quando ele assinala essa passagem do tempo na música, tem em vista a ação de percussão, de ressonância do começo. Na música, tanto a sonoridade da palavra quanto a própria melodia também estão contidas no começo. O que ocorre, com o passar do tempo, é que aquela contenção do começo se desdobra<sup>67</sup>. Da mesma forma que à sucessão dos arpejos a sonoridade das notas musicais se apresentam e se deixam apreender no decorrer da execução da melodia, a sonoridade da palavra passa por processo idêntico: cada palavra já está contida integralmente no começo, mas seu desdobramento ocorre apenas com o desenrolar da pronúncia da letra da música, com a execução da melodia.

---

<sup>65</sup> “*Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit*”- Conf., XI, 28, 37.

<sup>66</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 115, que analisa essa particularidade do pensamento de Agostinho como “a experiência musical do canto”.

<sup>67</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 115, quando declara, seguindo ainda o pensamento de Agostinho, que o que ocorre, na verdade, é que “toda a melodia já está contida no começo. O passar do tempo apenas desdobra, deixa soar a contenção do começo”.

Para Agostinho, esse tipo de imagem acústica – a sonoridade da palavra submetida ao tempo – corresponde à vida do homem igualmente submetido ao tempo e sendo ele mesmo, o homem, um tipo de som que se distende ao princípio e se propaga pelo presente em direção ao futuro<sup>68</sup>. É a esse ponto que quer chegar o filósofo, quando afirma que a vida do homem é distensão<sup>69</sup>. Esse distender-se da vida humana não se reduz ao curto período de vida do homem, mas vai bem além disso. É uma distensão do próprio começo de Deus ou, dizendo de outra forma: “cada um dos atos humanos é distensão da distensão do começo”<sup>70</sup>.

Sendo assim, quando Agostinho conclui: “pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão”<sup>71</sup>, essa distensão de que fala o filósofo tem o aspecto ressonante da palavra, da amplitude sonora que “é sempre mais do que si mesma”<sup>72</sup>, porque ultrapassa os

<sup>68</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 115. Diz a autora, que “essa imagem acústica corresponde, para Santo Agostinho, à vida do homem”.

<sup>69</sup> Cf. *Conf.*, XI, 29, 39: “...minha vida é uma distensão - *Ecce distentio est vita mea*”.

<sup>70</sup> SCHUBACK, 2000, p. 115.

<sup>71</sup> “*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem*” - *Conf.*, XI, 26, 33.

<sup>72</sup> SCHUBACK, 2000, p. 112. À p. 99 ss., a autora analisa a palavra *distensão* de que fala Agostinho da seguinte forma: “O que é distensão? Santo Agostinho não dá uma definição dessa palavra. Ele simplesmente conclui que o tempo é distensão. No capítulo 27 (do livro XI das *Confissões*), que segue imediatamente à definição, ele dá todavia um exemplo, ou melhor, uma experiência. ‘Supõe, por exemplo, que a voz de um corpo começa a ressoar, ecoa, continua a ecoar e cala-se. Fez-se silêncio... a voz esmoreceu... já não é voz’. O que há de exemplar nessa experiência mais simples é esse começar a ressoar, o *incipit sonare*. Desse começo depende toda a força da vibração. Mas a vibração desse começo se cala, silencia, esmorece. Já não é mais voz, diz Santo Agostinho. Mas isso não significa dizer que não é mais ‘começo’. Santo Agostinho vai mostrar que a vibração da voz não se deixa medir porque ela deixa de ser voz esmorecendo (*desinit*) e, assim, não deixa fixar o seu fim num ponto. O modo em que Santo Agostinho descreve aqui o silêncio de uma vibração sonora é de um ‘diminuendo’ natural, de um silêncio depois que toda a vibração se esgotou. Esse ‘final’ do som não se confunde com um ponto final. É o som vibrando até o fim. O silêncio que resulta do final do som não é, pois, supressão do sonoro, mas a sua consumação. No diálogo *De Musica*, especialmente no livro III, Santo Agostinho enuncia a importância fundamental da teoria do silêncio musical. Os livros III e IV discutem amplamente o ‘lugar’ do silêncio no verso, expondo *qua ratione sileatur* (IV, 13). O silêncio tem, aqui, igual valor de pé, sendo parte integrante do metro, sendo igualmente sonoro. O silêncio não é, pois, o ponto final do som, mas a sua própria realização. A impossibilidade de se medir, portanto, a vibração sonora quando já não há mais voz demonstra-se quando se percebe que o já não ser voz não suprime o sonoro mas o resguarda, de modo especial. Esse resguardo do sonoro no silêncio é o trabalho da memória. E é esse trabalho da memória que dimensiona o silêncio como um lugar igualmente sonoro. Não sendo possível medir a vibração sonora no silêncio porque, enquanto memória, o sonoro não deixou de soar, seria então possível medir a vibração enquanto soa, antes de silenciar, antes de deixar de ser voz? Santo Agostinho levanta uma segunda hipótese e diz: ‘suponhamos que outra voz começou a ressoar e ainda ressoa numa vibração contínua e de igual intensidade’ (*Conf.* XI, 27). Essa hipótese é igualmente possível porque uma vibração contínua e sem desigualdade é uma vibração sem silêncio. E sem silêncio não há sonoridade em sentido próprio. Santo Agostinho quer indicar que só é possível avaliar a vibração sonora ‘desde o princípio em que começou a ressoar até o fim, quando emudecer’ (*Conf.*, XI, 27) e assim desde a conjugação de som e silêncio. Essa conjugação é que dimensiona o que Santo Agostinho chama de distensão”; à p. 103 diz ainda a autora: “...os nossos ouvidos podem muitas vezes complementar melodias, podem adivinhar a continuação de uma frase musical. O ouvido musicalmente adestrado escuta, sem muitos esforços, os

limites do ‘antes’ e do ‘depois’ (futuro e passado), adentrando no horizonte de silêncio próprio da palavra divina<sup>73</sup>.

A consumação do futuro, portanto, de acordo com a compreensão de Agostinho, é fixada dentro de uma compreensão cristã do devir de Deus. Um devir histórico, conteúdo de um tempo também histórico, e relacionado com a encarnação do Cristo como acontecimento de uma finitude que aponta para a vida interminável que só se realiza em Deus. Por isso mesmo a teleologia agostiniana aponta para o tempo como vestígio da eternidade<sup>74</sup>. E é esse tipo de compreensão de eternidade que vai permear todo o medievo. A vida interminável própria da eternidade só pode ser concebida a partir da vida e não o contrário. Como na música, como na sonoridade da palavra, o todo está contido no começo e, ao mesmo tempo, se distende de forma abrangente ao se desenrolar e ao continuar sempre depois disso, como ressonância. Dessa forma, a vida se resguarda, mesmo no silêncio, no fim, na morte. Para o nosso filósofo, portanto, vida eterna é mais que permanência vazia, formal, é mais que um estar aí sem vida. É, ao contrário, “uma vida sempre em vida, sempre se retomando, sempre recomeçando, sempre ressoando. Nesse sentido, eternidade define-se como sempiternidade”<sup>75</sup>.

---

harmônicos das notas e cantores bem adestrados podem até mesmo cantar vários sons ao mesmo tempo. A teoria musical dos antigos e medievais sustenta-se, diretamente, nesse fato musical de um som ser uma simultaneidade sonora apreendida como harmonia, proporção ou número. Essa simultaneidade sonora é entendida como uma diferença em tensão. Por isso é que ela pode até ser medida, ou seja, avaliada numa comparação ou analogia. Diferença em tensão é o que diz, literalmente, a palavra latina *distensão*, *distensio*. O ‘um’ é uma relação de diferença, sendo em si mesmo sempre mais do que um. É a partir dessa relação de diferença integralmente simultânea, dessa *distensão*, que se estruturam os encadeamentos sucessivos na música. Esse é o sentido ‘musical’ da definição de Santo Agostinho de que o tempo nada mais é do que *distensão*. O ‘um’ é mais do que um, uma diferenciação simultânea e, por isso, é a simultaneidade que sustenta o sucessivo e não vice-versa. O misterioso da música pode-se resumir, portanto, na experiência de que toda vez que um som tem começo ele mesmo dá começo a outros sons, numa simultaneidade tão integral que não se pode ouvi-los numa sucessividade linear mas somente numa com-sonância (*sic*) (é isso que nos permite ouvir quando uma nota está desafinada)”.

<sup>73</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 112. Assim afirma a autora: “É dentro da ressonância do toque do começo que acontecem existência, escuta, memória, apreensão e compreensão de sentido. Com base na imagem sonora da ressonância, Santo Agostinho quer indicar que a alma humana não apreende ‘sentido’ como um sujeito que se encontra fora e independente do objeto. A alma humana apreende sentido porque ela se com-preende (*sic*), se apreende na com-sonância (*sic*), dentro do movimento vital, dentro da vida interminável, isto é, eterna de deus (*sic*). A eternidade de deus (*sic*) constitui o toque ressonante do começo e um de seus ‘harmônicos’ consiste na apreensão da alma. Tudo o que a alma apreende já é eco dessa ressonância”.

<sup>74</sup> Cf. *De gen. lib. imperf.* XIII, 38.

<sup>75</sup> SCHUBACK, 2000, p. 117. Os termos “eternidade” e “sempiternidade”, usados pela autora, são definidos da seguinte forma, cf. DARLAPP, A. Eternidade. In: Dicionário de teologia: conceitos fundamentais da teologia



Essa ‘vida sempre em vida’, conforme dito acima, aponta para o presente, categoria que Agostinho coloca no ponto mais alto de sua teoria do tempo e que será tematizada no último capítulo desta obra. E esse primado do presente, na concepção do filósofo, se dá, em parte, em razão do vislumbre da eternidade através das lentes do presente. Ocorre que ele jamais escreveria quaisquer desses temas ou teorias, sem antes colocar a base para assegurar sua construção. E isso é feito através de uma bem elaborada teoria da verdade. Sendo assim, antes de iniciar a parte final deste trabalho – sobre o primado do presente - será válida uma rápida visão nessa que é sua principal teoria e que serve de base e suporte às demais.

### 2.3 O futuro e a teoria da verdade

É com uma pequena e quase obscura frase, de grande valor lógico, que Agostinho dá uma clara idéia da atualidade e pertinência de sua concepção de verdade<sup>76</sup>. Diz ele que “é

---

atual (*Handbuch theologischer Grundbegriffe*). Tradução brasileira dos teólogos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma. São Paulo: Edições Loyola, 1970. Vol. II. p. 122, 123: “*Eternidade* em sentido teológico designa uma realidade que, por um lado, se adquire com a experiência do tempo, do mundo e do ser que existe histórica e livremente e que, por outro lado, se opõe ao tempo. Assim a *eternidade* caracteriza tanto o fundamento, que transcende o mundo e a história, de toda a realidade temporal, quanto define a sua consumação. A relação entre estas duas *eternidades* constitui, por si mesma, um problema especial. O conceito de eternidade (*aeternitas*, *aeternus*) no ensinamento oficial é usado de duas maneiras: a) Como característica de Deus na sua divindade, pela qual se distingue essencialmente do homem e do mundo empírico temporal [...]. ...Deus está tão fora do âmbito do tempo, de modo que se diz dEle que existe *antes de todos os séculos*; b) (o conceito de eternidade) é aplicado também para designar o estado definitivo e perene da consumação dos seres pessoais e de sua história, embora tenham estes um começo [...]. Para designar o estado definitivo e perene da história consumada dos seres espirituais pessoais são usados em lugar de *aeternus*, também os termos *sempiternus* ou *perpetuus* [...]. ...tudo o que não é divino, não é eterno, isto é, é algo que teve um início”.

<sup>76</sup> Agostinho desperta para a verdade quando lê, aos 19 anos (em 373), o *Hortensius*, de Cícero (106-43 a. C.), cfe. esclarece: “Seguindo o programa do curso (de eloquência), cheguei ao livro de (um certo) Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se ‘Hortênsio’. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para ti, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornavam vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar a ti... contando eu 19 anos de idade... - ...*et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente*

verdade aquilo que é”<sup>77</sup>. E uma vez que em sua teoria o filósofo vincula a verdade à realidade<sup>78</sup>, ela é tanto conteúdo quanto continente do tempo<sup>79</sup>. O inverso também é verdadeiro, ou seja, o tempo é continente e conteúdo da verdade. As conclusões de Agostinho em sua teoria do tempo, portanto, estão vinculadas à concepção de verdade, quer pela abrangência quer pela interdependência dessas duas temáticas.

Além disso, acrescente-se a metodologia agostiniana para dissolver aparentes contradições; contradições essas que são recorrentes em seus textos, inclusive nas suas conclusões sobre o tempo. Sendo assim, é importante frisar que para a solução desses conflitos em suas construções racionais, o filósofo toma como base, conforme diz Novaes Filho em sua tese de doutoramento, “os três domínios da filosofia, conforme a tripartição clássica de que Agostinho serviu-se em diversas ocasiões: filosofia racional, natural e moral,

---

*omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupisceban aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem [...]. ...cum agerem annum aetatis undevicesimum...*” - *Conf.*, III, 4, 7; na versão em espanhol da BAC, p. 401, a idade de Agostinho – “*undevicesimum*” – é traduzida como 18 anos; cf., ainda, o que diz o próprio Agostinho sobre sua dedicação à investigação da verdade: “...pois creio e afirmo sem vacilação que por teus rogos (de Mônica, sua mãe) Deus me deu o desejo de me consagrar à investigação da verdade, sem preferir nada além desse ideal, sem desejar, nem pensar, nem buscar outra coisa - ...*cuius precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inveniendae veritate nihil omnino praeponam, nihil aliud velim, nihil cogitem, nihil amem*” - *De ord.*, II, 20, 52.

<sup>77</sup> “...intelligit eam esse veritatem, ostendit id quod est” - *De vera rel.*, 36, 66. O texto completo é traduzido na versão em espanhol da BAC da seguinte maneira: “Porém, a quem é manifesto que sequer o que é falso existe, quando se toma por realidade o que não é, entenderá que a verdade é a que nos mostra o que é – *Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, ostendit id quod est*” - *De vera rel.*, 36, 66. Princípio de contradição de Parmênides (ver p. 48, nota 48).

<sup>78</sup> Em Santo Agostinho, a Verdade-Realidade está relacionada com o intelecto, conforme explicita SCIACCA, 1955, p. 215, 216: “nem a sensação nem a consciência de si são todavia intelecção: o homem ultrapassa a pequena medida de sua ciência (*De anima et ejus origine*, I, 4). A sensação, por outra parte, verdadeira como imprecisão imediata do sujeito sensível e como testemunho da existência do mundo externo, não é conhecimento da verdade, senão opinião em que o verdadeiro se mescla com o falso. Só a intelecção é, como tal, sempre verdadeira: as coisas conhecidas intelectualmente são verdadeiras. A diferença entre conhecimento sensível e intelectual é de ordem metafísica; não é só entre as gradações de verdade, senão entre duas ordens de realidades: o sensível, objeto dos sentidos, e o inteligível, objeto da inteligência. O conhecimento de experiência está dirigido ao mundo externo (a terra, o sol, os astros etc.), às coisas criadas; o conhecimento de intelecção, à verdade incriada, eterna; o primeiro, para que supere o imediato da impressão, é necessário que seja julgado e fiscalizado pela razão (*De trin.*, I, 12, 15). Unicamente este (o conhecimento intelectual) é, em sentido próprio, sabedoria, inteligibilidade das coisas eternas, tendendo, em consequência, à intelecção da absoluta verdade, na qual realiza seu cumprimento. (Difere da ciência) em que se fazem experimentar os sentidos, nas ações e palavras que se produzem e desaparecem no tempo (*De trin.*, I, 14, 8).

<sup>79</sup> Cf. SCIACCA, 1955, p. 147-390, que faz uma importante exposição dessa construção intelectual do filósofo hiponense. O autor aborda temas como: “O problema da verdade e a evidência intelectual”; “A sensação”; “O erro”; “A verdade: razão e entendimento”; “A memória”; “Fé, razão e inteligência”; “O pensamento testemunho de Deus”.

ou Lógica, Física e Ética”<sup>80</sup>. No específico caso do tempo, Agostinho se serve das três bases, uma vez que na sua luta contra os maniqueus tanto está em jogo a questão do Bem e do Mal, quanto a cosmologia e as elaborações racionais. É nesta última onde está mais explicitada a questão da verdade. Por isso mesmo o plano agostiniano, ainda segundo o autor acima, tem estreita vinculação com a epistemologia.

A expressão utilizada por Agostinho para definir a verdade, é que “é verdade aquilo que é”. E essa conclusão perpassa tanto a realidade inteligível quanto a realidade sensível, tangível. Quando ele defende o ponto de vista de que “é verdade aquilo que é”, é no sentido de distinguir a verdade do erro. A frase tem um significado ao mesmo tempo lógico e ontológico. No *Contra Acadêmicos*<sup>81</sup>, Agostinho utiliza proposições matemáticas ou os princípios lógicos para se contrapor à dúvida cética<sup>82</sup>. O significado ontológico conferido por

---

<sup>80</sup> NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 1997, p. 1. (Tese de doutoramento não publicada).

<sup>81</sup> De grande importância para a epistemologia, o *Contra Acadêmicos* é a primeira obra filosófica de Agostinho, produzida quando ele tinha 32 anos (386). Sobre como Agostinho abandona a neutralidade para se dedicar inteiramente à busca da verdade, renunciando ao ceticismo e produzindo este texto, cf. o que diz BROWN, 1969, p. 102: “Uma coisa era certa: Agostinho pôde renunciar à posição cética da Nova Academia. O primeiro livro que ele escreveu do seu ‘retiro’ em Cassiciaco, foi direto contra tal ceticismo. Na declaração de que era possível encontrar a ‘verdadeira filosofia’, Agostinho talvez tenha se posicionado contra muitos homens letrados de Milão - *One thing was certain: Augustine could renounce the sceptical position of the New Academy. The first work that he wrote from his philosophical ‘retreat’ in Cassiciacum, was directed against such scepticism. In thus declaring that it was possible to find a ‘true philosophy’, Augustine may well have taken up a position against many purely literary men in Milan*”.

<sup>82</sup> Agostinho utiliza espaço razoável no *De Trinitate* – todo o capítulo 12 do livro XV – para refutar o ceticismo radical dos acadêmicos, uma vez que, segundo o próprio filósofo, “... a filosofia acadêmica duvida de tudo - ... *unde academica philosophia sic invaluit, ut de omnibus dubitans multo miserius insaniret...*” – *De trin.*, XV, 12, 21. Na nota 10, p. 733 desta obra, eis o que informa Luis Arias: “Para o acadêmico é impossível uma ciência no sentido rigoroso da palavra. Nunca temos certeza de que nossos juízos se harmonizam com a realidade. Carnéades (c. 219-129 a. C.) e Arcesilau (c. 315-240 a. C.) foram os fundadores desta escola filosófica. Cícero, a quem cita Agostinho, divulgou estas idéias no mundo latino”; Agostinho rechaça o ceticismo acadêmico, em primeiro lugar, com a argumentação de que mesmo o que se engana, vive: “... quantas realidades conhecemos com tanta certeza como nosso viver? Aqui, pelo menos, não temos de ser enganados pelas aparências (este era um dos argumentos dos acadêmicos), porque aquele que se engana certamente vive – ... *quantum rerum remanet quod ita sciamus, sicut nos vivere scimus? in quo prorsus non metuimus, ne aliqua verisimilitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum qui fallitur vivere*” – *De trin.*, XV, 12, 21; e continua Agostinho em sua argumentação: “Conhecemos nosso viver por uma ciência muito íntima, e nisto o acadêmico não pode objetar dizendo: ‘Talvez durmas e o ignores, e vês em sonhos’. Quem ignora, com efeito, que as visões dos que sonham são muito semelhantes às visões dos que estão acordados? – *Intima scientia est qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem academicus dicere potest: ‘Fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides’*. Visa quippe somniantium simillima esse visis vigilantium quis ignorat?” – *De trin.*, XV, 12, 21; em seguida, Agostinho fala sobre as certezas da vontade: “E outro tanto se diga das certezas da vontade. Quem pode afirmar... ser possível o equívoco do que diz: ‘Desejo ser feliz’? E se acrescenta: ‘Sei que desejo isto e tenho certeza da minha ciência’, pode somar um terceiro saber a

ele à expressão acima, conforme defende Sciacca, tem a ver com o fato de que “se ‘é verdade aquilo que é’, a verdade absoluta é a absoluta Realidade, onde a idéia e o ser encontram perfeita adequação”<sup>83</sup>.

A “absoluta Realidade” a que se refere Agostinho é a única realidade onde “é verdade aquilo que é” e onde a verdade é em grau absoluto. Jamais a verdade humana, qualquer que ela seja, atinge essa gradação absoluta. Mesmo assim, a “absoluta Realidade” da qual ele fala permeia tanto a realidade inteligível quanto a realidade sensível. Desde o esforço racional do homem para ascender à compreensão dessas duas realidades intrinsecamente interligadas, até chegar a se conhecer a si mesmo: “Somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer”<sup>84</sup>, nada escapa às lentes da verdade à qual se refere o filósofo. Nem mesmo os neoplatônicos – que tanto o influenciaram e até o ajudaram a se libertar da influência maniqueísta -, escapam aos rigores dessas lentes, pois eles estão apenas “próximos... da verdade”<sup>85</sup>. Igualmente, o mundo é alcançado e, por extensão, também o tempo na condição de criatura, pela verdade que é, ou seja, Deus:

---

estes dois, pois já conhece duas verdades. E pode-se somar um quarto conhecimento ao saber que sabe estas coisas, e assim até ao infinito - *Hoc et in voluntate certa similiter adverti potest. Quis est enim cui non [impudenter] respondeatur: 'Forte falleris', dicenti: 'Volo beatus esse'? Et si dicat: 'Scio me hoc velle, et hoc me scire scio', iam his duobus et tertium potest addere, quod haec duo sciat; et quartum, quod haec duo scire se sciat, et similiter in infinitum numerum pergere*” - *De trin.*, XV, 12, 21; para não estender muito, vamos ao último texto, ainda sobre as certezas da vontade, quando Agostinho assim se expressa, encerrando parcialmente o assunto: “Ainda, se alguém diz: ‘Não quero errar’, erre ou não erre, não é certo que não quer errar? Quem, descaradamente, se atreverá a dizer a este: ‘Talvez te enganas’?, pois, qualquer que seja seu erro, é certo que não se engana em não querer errar. E se, afirmando saber isto, acrescenta um número qualquer de coisas conhecidas, fará seu número infinito. O que diz: ‘Não quero errar; sei que não quero isto e sei que sei isto’, indica, em expressão difícil, um número infinito. Existem também muitos outros exemplos contra os acadêmicos, partidários da ignorância absoluta no homem – *Item si quispiam dicat: 'Errare nolo', nonne sive erret sive non erret, errare tamen eum nolle verum erit? Quis est qui huic non impudentissime dicat: 'Forsitan falleris'? cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non fallitur. Et si hoc scire si dicat, addit quantum vult rerum numerum cognitarum, et numerum esse perspicit infinitum. Qui enim dicit: 'Nollo me falli, et hoc me nolle scio, et hoc me scire scio'; iam et si non commoda elocutione, potest hinc infinitum numerum ostendere; et alia reperiuntur, quae adversus academicos valeant, qui nihil ab homine sciri posse contendunt*” - *De trin.*, XV, 12, 21.

<sup>83</sup> SCIACCA, 1955, p. 216. Ainda à p. 216, e seguindo o mesmo raciocínio de Santo Agostinho, declara: “O que é sábio, formoso e bom, é absoluta e plenamente verdadeiro, quando é a Sabedoria, a Beleza e a Bondade. Esta é a Verdade-Realidade, o absolutamente inteligível, que Agostinho identifica com o Verbo de Deus”.

<sup>84</sup> “*Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus*” (*De civ. Dei*, XI, 26).

<sup>85</sup> “*...propinquoires sunt veritati*” (*De civ. Dei*, XI, 5).

É grande e bem raro esforço transcender com o poder da razão todas as criaturas corpóreas e incorpóreas, que se apresentam mutáveis, e chegar à substância imutável de Deus, e dele próprio aprender que toda natureza que não é Ele não tem outro autor senão Ele [...] (Deus) Fala pela própria verdade, se alguém há idôneo para ouvir com a mente, não com o corpo [...]. Fala desse modo à parte do homem que no homem é mais perfeita que as demais de que consta e à qual apenas Deus é superior<sup>86</sup>.

O texto acima já deixa claro que Agostinho fala sobre dois tipos de verdade. Ele admite verdades construídas pela racionalidade humana – como são as verdades veiculadas em suas conclusões e teorias –, desde que submetidas à verdade que é verdade em si e por si mesma. Fora disso o que ocorre é sempre uma tentativa inócua que desemboca numa pseudo-verdade. Assim acontece, por exemplo, com a verdade da construção maniqueísta. Polêmico, platonicamente irônico e ainda com resquícios apologéticos, eis o que ele diz para o bispo maniqueu Fausto, ao discorrer sobre a suposta verdade dos três tempos da construção mitológica maniqueísta:

Que dizeis? Que aduzis? Que argumento, que verdade? O seu é uma fábula, completa e pura vacuidade, jogo de meninos, entretenimento de mulheres e delírio senil que contém um começo mutilado, uma etapa intermediária pútrida e um fim ruinoso<sup>87</sup>.

Para validar sua construção – diferenciada da do maniqueísmo –, Agostinho atrela à verdade da inteligência humana o princípio neoplatônico de participação na Verdade-Realidade imutável e eterna. Ora, para ele toda a criação está sujeita à finitude, ao espaço, ao tempo, e por isso mesmo não pode ser essa Verdade-Realidade imutável, eterna, invisível, plenamente inteligível. O que pode ocorrer, e de fato ocorre, é uma aproximação por participação e por semelhança, que Agostinho chama de adequação a esse princípio originário<sup>88</sup>. De acordo com

<sup>86</sup> “*Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse [...]. ...sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore*” (*De civ. Dei*, XI, 2).

<sup>87</sup> “*Quid dicitis? Quid profertis? Quam rationem, quam ueritatem? Fabula illa est longa est uana, puerile ludidrium et muliebre auocamentum et aniculare deliramentum continens initium truncum et medium putridum et finem ruinosum*” (*Contra Faust.*, 13, 6).

<sup>88</sup> Cf. *De vera rel.*, 36, 66.

sua concepção, a coisa criada está aquém da absoluta Realidade e ao mesmo tempo possui tanto de verdade e de realidade quanto o grau de participação ou de adequação. Sendo assim, se por um lado as coisas criadas têm participação no ser e na verdade, por outro lado, seguindo o raciocínio de Agostinho concebido por Sciacca, “...não são o Ser e a Verdade; e o nome de verdade lhes é atribuído dentro dos limites da semelhança que têm com o inteligível; nunca em sentido absoluto”<sup>89</sup>.

Para Agostinho, portanto, a verdade humana – qualquer que ela seja -, é sempre contingente, incompleta, pálida representação da Verdade que é em grau supremo<sup>90</sup>. É muito lógica a conclusão do filósofo quando vista pelo prisma do qual ele parte: se as coisas criadas não são a Verdade, é por conta de que a criação não é o Criador, nem o mundo é Deus. As coisas criadas estão inseridas no tempo e na finitude e só são verdadeiras pelo grau de ser que têm. Por isso mesmo, quaisquer que sejam as coisas criadas, elas têm ser, mas não são o Ser. Por outro lado, uma vez que essa verdade que é se torna objeto do entendimento, da busca intelectual, “a intelecção tende ao Ser, que é a Verdade; portanto, a intelecção tende a Deus. Deus é o fim último do entendimento, da mente que busca”<sup>91</sup>. Vemos, dessa forma, que para o nosso filósofo a verdade humana jamais será em plenitude, jamais será completa, e isso por conta de sua contingência, de sua abertura à Verdade-Realidade da qual participa em graus diferenciados.

Há, entretanto, um tipo de verdade que para Agostinho tem, infalivelmente, um caráter verdadeiro, como a necessidade, imutabilidade e eternidade. Essa verdade se vincula ao número e ao intelecto, por exemplo. Declara, a princípio, o óbvio, ou seja, que “a essência

---

<sup>89</sup> SCIACCA, 1955, p. 216.

<sup>90</sup> Esse raciocínio fica evidente no texto a seguir – que serve de epígrafe ao próximo capítulo -, onde o filósofo contempla, inclusive, as três categorias do tempo e a inevitável mutabilidade das coisas: “Na Verdade, que permanece, não há passado, nem futuro, mas apenas presente. Examina as mutações das coisas e dirás foi e será, pensa em Deus e dirás é, porém não foi ou será” – *Tract. in Ioannis*, XXXVIII, 10. Ver original à p. 105, nota 1.

<sup>91</sup> SCIACCA, 1955, p. 216.

inteligível e verdade dos números não pertence aos sentidos do corpo”<sup>92</sup>. E continua, afirmando que essa verdade “se mantém inquebrantável e pura, e é objeto comum de conhecimento para quantos usam da razão”<sup>93</sup>. Além disso, (verdades desse tipo) “permanecem invioláveis e imutáveis”<sup>94</sup>. Um exemplo ao mesmo tempo simplório e significativo para o que defende o filósofo é o seguinte: “sete mais três são dez” é um tipo de proposição que é, ao mesmo tempo, necessária (pois não pode não ser) e imutável (foi, é e será sempre assim em todos os tempos, e em todos os lugares e para todos os seres racionais). Nesse sentido, é também uma verdade eterna<sup>95</sup>. É claro que essa é uma verdade por participação na absoluta Verdade, uma vez que Agostinho se baseia na “incomutável verdade dos números”<sup>96</sup> pois, como esclarece, nas Escrituras “o número foi unido à sapiência (ou sabedoria)”<sup>97</sup>.

Para Agostinho, portanto, não é a razão individual que cria a verdade comum a todos os seres racionais e conteúdo mesmo da razão<sup>98</sup>. Pelo contrário, “Deus é o fundamento absoluto e transcendente da verdade das verdades humanas”<sup>99</sup>, mesmo de verdades tais como as da matemática e dos números. Não é sem razão que o filósofo declara:

Efetivamente, quando alguém afirma que as realidades eternas são superiores às temporais, ou que sete mais três são dez, ninguém diz que assim devia ser; pelo contrário, reconhecendo simplesmente que é assim, não

<sup>92</sup> “...rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere...” - *De lib. arb.*, II, 8, 24.

<sup>93</sup> “...et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem” - *De lib. arb.*, II, 8, 24.

<sup>94</sup> “...eaeque inviolata et incommutabilia maneant...” - *De lib. arb.*, II, 8, 24.

<sup>95</sup> Cf. SCIACCA, 1955, p. 219.

<sup>96</sup> “...incommutabilem veritatem numerorum...” - *De lib. arb.*, II, 11, 30; cf., também, o que Agostinho diz sobre o mesmo tema, associando os números à memória: “Também contém a memória as noções e as regras infinitas dos números e das dimensões. Não foram os sentidos que nos gravou estas idéias, porque estas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem são tácteis. Quando delas se fala, ouço os sons das palavras que as significam. Mas os números soam diferentemente em grego e latim. Porém as idéias nem são gregas, nem latinas, nem de nenhuma outra língua – *Item continet memoria numerorum dimensionum que rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent auto gustatae aut contractatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter latine sonant, istae vero nec graecae nec latinae sunt nec aliud eloquiorum genus*” - *Conf.*, X, 12, 19.

<sup>97</sup> “...non enim frustra in sanctis Libris sapientiae coniunctus est numerus...” - *De lib. arb.*, II, 8, 24. O texto das Escrituras a que se refere o filósofo é o livro do Eclesiastes, 7, 26, segundo a versão dos Setenta.

<sup>98</sup> Cf. SCIACCA, 1955, p. 220.

<sup>99</sup> SCIACCA, 1955, p. 220.

corrige como censor, mas unicamente se regozija como quem depara [com a verdade]”<sup>100</sup>.

É sobre a base dessa teoria da verdade, portanto, que Agostinho elabora todas as suas construções intelectuais. Dessa forma, a validade de sua teoria do tempo está ancorada, também, nas duas realidades que lhe servem de fundamento: a Verdade-Realidade da qual participa, e a verdade humana daí resultante. Sua ênfase, então, no primado do presente – não em detrimento das outras duas categorias do tempo – é mais uma construção que tem em seus alicerces o reforço da verdade em termos absolutos e sem a qual seria inútil qualquer tentativa de validar seu esforço intelectual.

---

<sup>100</sup> “*Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examiner corrigi, sed tantum laetatur inventor*” - *De lib. arb.*, II, 12, 34.



### **CAPÍTULO III**

### 3 PRIMADO DO PRESENTE, PRELÚDIO DA ETERNIDADE

Na Verdade, que permanece, não há passado nem futuro, mas apenas presente. Examina as mutações das coisas e dirás *foi* e *será*; pensa em Deus e dirás *é*, porém não *foi* ou *será*<sup>1</sup>.

Neste terceiro e último capítulo, a abordagem será a do primado do presente, uma vez que esta ênfase é dada pelo próprio Agostinho. Esse primado será analisado, inclusive, em sua relação com a eternidade, ou como prelúdio da eternidade. Após um processo de redução, o filósofo chega às “partículas fugitivas” do presente, que o levam a vislumbrar vestígios da eternidade (*vestigium aeternitatis*). A categoria do presente é importante, no pensamento de Agostinho, porque além de dar essa abertura para uma visão da eternidade, ela equaciona em si mesma as duas outras categorias, de passado e futuro, o que as torna inseparáveis e interdependentes. Na sua incansável busca o filósofo divisa a possibilidade da medição do movimento (*motus*) e da durabilidade do movimento (*mora*), aprofundando ainda mais sua tentativa de captar a realidade do tempo. É esse aspecto, inclusive, que leva à incursão na última subdivisão deste capítulo. Nela, o tempo é pensado em sua forma objetiva, o que também abre espaço para as possíveis epistemologias modernas no estudo da temática aqui proposta. Nesta última parte do presente capítulo, a tentativa é a de tornar viável o estudo do tempo por um viés objetivo o que, na nossa concepção, também viabiliza todas e quaisquer epistemologias oriundas de teorias vinculadas ao tempo, dentro das mais diversificadas ciências.

Esta última idéia se configura ainda mais pelo fato de que o tempo, na concepção de Agostinho, é o presente. Para ele, só o presente existe, mesmo que com certas reservas,

---

<sup>1</sup> “...in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens... Discute rerum mutationes, invenies Fuit et Erit: cogita Deum, invenies Est ubi Fuit et Erit esse non possit”- Tract. in Ioannis, XXXVIII, 10.

pois o presente é constituído de uma visão presente do próprio presente (das coisas presentes) e de uma visão presente do passado e do futuro (lembrança presente das coisas passadas e expectativa presente das coisas futuras)<sup>2</sup>. Ele chega até a admitir as três modalidades do tempo, desde que se admita, também, uma nova terminologia que privilegie o presente. Eis suas palavras:

O que agora transparece é que, nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar: os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer: os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente 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. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três<sup>3</sup>.

Para Agostinho, por conseguinte, as três divisões do tempo existem, sim, porém com primazia do presente. Declara que não se importa, nem critica o uso abusivo dessas três categorias do tempo<sup>4</sup>. O que pretende é que se entenda que só o tempo presente é, de fato, existente. E até mesmo essa existência do presente é enigmática<sup>5</sup>, pela sua contingência, pois “...se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como

<sup>2</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 243, onde o autor frisa essa forma de o filósofo distinguir entre as três formas do presente, com a concepção agostiniana da memória e da previsão ou expectativa ; cf., também, BLANC, 1999, p. 197, que, seguindo essa mesma linha do pensamento agostiniano, conclui que só o instante presente é real.

<sup>3</sup> “*Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora video, fateorque tria sunt*” (Conf., XI, 20, 26).

<sup>4</sup> Agostinho atribui essa divisão do tempo em passado, presente e futuro, ao ensino que é inculcado nas crianças: “Quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos, conforme aprendemos na infância e às crianças o ensinamos: o pretérito, o presente e o futuro? Existirá somente o presente, visto que os outros dois não existem? Ou eles também existem, porém como procedendo de um retiro oculto quando do futuro se faz presente ou retirando-se a um lugar oculto quando do presente se faz pretérito? – *Quisnam est, qui dicat mihi non esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus, praeteritum, praesens et futurum, sed tantum praesens, quoniam illa duo non sunt? An et ipsa sunt, sed ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesenti fit praeteritum?*” (Conf., XI, 17, 22).

<sup>5</sup> Esse caráter enigmático do tempo é recorrente, cfe. BLANC, 1999, p. 203, 204, desde os primórdios da filosofia: “Aristóteles começa por reconhecer a dificuldade, já sentida pelos Eleatas, de provar a realidade do tempo. Não é ele (o tempo), com efeito, composto de coisas que não existem – o passado, que já não é, o futuro, que ainda não é, e o instante (*τό νύν – τό νύν*), que não é uma parte real do tempo, mas um puro limite entre passado e futuro, e que, para mais, parece ser diferente? Em seguida, recusando as teorias que identificam o tempo ao movimento, considera, no entanto, que não há tempo sem experiência de movimento e mudança; na

podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir?”<sup>6</sup>. Ainda mais enfático e dando realce à objetividade, interdependência e relação do tempo com as coisas, afirma: “...se agora nada houvesse, não existia o tempo presente”<sup>7</sup>. Ou seja, o que Agostinho faz é sublinhar essa existência contingente do tempo presente e, em última instância, do próprio tempo. É como se através das lentes do presente ele quisesse apontar para uma outra realidade, uma realidade de caráter não contingente como a realidade na qual está inserido. E é isso o que fará, como veremos no decorrer deste capítulo, quando relaciona o presente com a eternidade. Antes disso, porém, eis como ele mesmo se expressa a respeito da forma ordinária e abusiva que costumam usar para uma referência às três modalidades do tempo:

Diga-se também que há três tempos: pretérito, presente e futuro, como ordinária e abusivamente se usa. Não me importo nem me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda o que se diz e não se julgue que aquilo que é futuro já possui existência, ou o que é passado subsiste ainda<sup>8</sup>.

Sendo assim, mesmo enfatizando o primado do presente, ele valoriza o passado e o futuro. Entretanto, essa valorização só ocorre porque ele olha para ambas as categorias com as lentes do presente: para o passado, como memória, e para o futuro, como expectativa.

---

verdade, acrescenta, quando a alma subsiste num estado único e indivisível, sem sentir e explicitar qualquer mudança, é como se nenhum tempo tivesse passado”.

<sup>6</sup> “*Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit...?*” (Conf., XI, 14, 17).

<sup>7</sup> “*...si nihil esset, non esset praesens tempus*” (Conf., XI, 14, 17). Seguindo esse mesmo raciocínio da objetividade do tempo e da relação deste com as coisas e, nesse sentido, aproximando-se da análise agostiniana, cf. MORAES, Alfredo de Oliveira. O tempo. In: \_\_\_\_\_. A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: UFRS, 2001. Tese de doutoramento em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, não publicada, p. 156: “...em favor da objetividade do tempo escreve ele (Hegel, na Enciclopédia, vol. II, p. 56): ‘O tempo não é por assim dizer um recipiente onde tudo é depositado como numa torrente que flui e pela qual é arrastado corrente abaixo. O tempo é somente esta abstração do consumir. Porque as coisas estão no tempo, por isso perecem, mas as próprias coisas são o temporário; ser assim é a sua determinação objetiva. O próprio processo das coisas efetivas faz assim o tempo. Pensar o tempo como *esta abstração do consumir* implica não tomá-lo nem como coisa, nem como inerente às coisas, nem como ente da subjetividade da consciência finita...”; e, ainda, à p. 157: “...o tempo mesmo é algo que não se deixa apreender empiricamente, pois sempre que se tenta agarrá-lo pelos sentidos ele se mostra inapreensível em sua fluidez; somente a idéia é capaz de surpreendê-lo, mas ao fazê-lo, na verdade, surpreende a si mesma...”.

<sup>8</sup> “*Dicatur etiam: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sicut abutitur consuetudo; dicatur, ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est*” (Conf. XI, 20, 26).

### 3.1 A tríplice forma do tempo presente: perfeita equação entre o passado e o futuro

É impossível, portanto, separar as três modalidades do tempo, pois estão imbricadas de tal modo que de uma delas depende todas as outras. Extinguir uma, é o mesmo que extinguir todas. E essas três modalidades do tempo se mantêm equacionadas de forma muito tênue, uma vez que no pensamento de Agostinho até a existência da categoria mais importante, que é a do presente, é questionável e profundamente enigmática. Ele procura o tempo presente na esperança de encontrá-lo, mas quando o procura pensando que o encontrou, já não o encontra mais. Em seu ininterrupto fluir, o presente não se deixa captar jamais. O presente sempre nos escapa. O tempo presente é, e ao mesmo tempo não é. Como o próprio tempo em sua natureza, o presente está mais próximo do não-ser do que do ser e não há uma coexistência dos seus momentos sucessivos<sup>9</sup>. Parafraseando o que declara o filósofo sobre a matéria informe, sobre o caos primigênio do princípio da criação<sup>10</sup>, podemos dizer que o tempo presente é um quase nada. O tempo presente é o único que é, mas à medida que é já não é mais ou, à medida que é já deixa de ser. É uma dinâmica ininterrupta de ser e não-ser. É como se o tempo em suas três divisões fosse inexistente e o tempo continente dessas divisões fosse existente em razão de ser criatura como as demais. Ocorre que, em sua análise do tempo, sobretudo no aspecto cronológico - histórico e cosmológico -, as três categorias entram na discussão sem grandes dificuldades.

É o aspecto criatural do tempo, todavia, que possibilita que o presente se insira na discussão da temática como a categoria fundamental. Como criatura que é, o tempo sofre a

---

<sup>9</sup> Cf. CHAIX-RUY, 1956, p. 7: "...a natureza do tempo permanece a mesma: mais próxima do não-ser do que do ser, porque caracterizada pela não coexistência dos instantes sucessivos - ...*la nature du temps reste la même: plus proche du non-être que de l'être, parce que caractérisée par la non-coexistence des instants successifs*".

<sup>10</sup> Cf. *Conf.*, XII, 8, 8.

mesma alteração e mudança que afeta as demais criaturas<sup>11</sup>, o que está muito bem representado nessa divisão do tempo em três modalidades distintas. Realmente, as três divisões do tempo sintetizam de forma muito clara essa mutabilidade que caracteriza a criatura, de acordo com o pensamento de Agostinho. A mudança que afeta as criaturas, também afeta o tempo em seu aspecto criatural, sobretudo quando se olha para o tempo pelo prisma das citadas categorias<sup>12</sup>. Pela “mutabilidade”, as coisas “deixam de ser o que haviam sido e passam a ser o que não eram”<sup>13</sup>. Por conta dessa mutabilidade e contingência é que o presente existe apenas em um instante indivisível e assim mesmo propenso a subdividir-se *ad infinitum*. Por mais ínfimo que seja esse espaço de tempo dividido assim ao infinito, ele sempre será passível de se subdividir em passado, presente e futuro. Dessa forma, Gilson e Boehner concluem que, para Agostinho, “as três dimensões do tempo reduzem-se ao presente,

<sup>11</sup> Sobre a mudança que afeta as coisas que estão no tempo, Agostinho diz o seguinte na Carta 2 (*Epist.* 2), escrita a Zenóbio em 387, quando o filósofo conta 33 anos de idade: “Parece-me que estamos de acordo em um ponto: as coisas que o sentido corporal toca não podem perdurar em identidade de forma nem um instante sequer; passam, fluem, sem um momento de presente, isto é, sem ser, para dizê-lo em latim – *Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia quae corporeus sensus attingit, ne pucto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse*”; comentando esse texto agostiniano sobre as coisas mutáveis e imutáveis, inclusive sobre a teoria da verdade de Agostinho, cf. CILLERUELO, Lope. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). *Cartas* (*Epistolas*). Trad. int. e notas de Lope Cilleruelo. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951. Tomo VIII. nota 2, p. 911: “Cf. *De ordine*, 7. 20. O que se move não pode ser a verdade, uma vez que a verdade é o que é (princípio puro de contradição, de Parmênides). As idéias são o que é, enquanto as coisas materiais são o que não é, o que flui e evolui. Porém os seres materiais participam do ser: primeiro, enquanto se parecem com o ser, e segundo enquanto recebem a dotação correspondente. Os seres concretos se parecem com os ideais porque levam impressa a *essência* ou forma ideal, que dá o ser isto (*“rationes figurarum, per quas mundus est...”*: *Epist.*, 3, 2). Os seres materiais são o que são por sua essência. Porém o ser deve ser completado com potencialidades e essa participação se realiza com a *natureza*. Ser, essência e natureza formam a trindade metafísica agostiniana (cf. *Epist.* 11, 3). Assim nos é apresentada a tragédia no ser do homem, tragédia do homem temporal, vítima ou cliente do homem eterno. Há um Zenóbio autêntico, que coincide com o tipo definido por Platão. Tem todas as características do ideal platônico, características que o perfilam e limitam. Comparado com esse tipo, o Zenóbio real é um semi-homem (*Epist.*, 3, 1). Porém, Agostinho ama a presença corporal do Zenóbio inautêntico, que foi e será, porém que não é (*Epist.*, 18, 2)”.

<sup>12</sup> Sobre a equação sugerida nesta subdivisão do trabalho e a mudança ou alteração que também afeta o tempo, sobretudo pelo prisma das três divisões acima citadas, eis a conclusão a que chega RUFINO, 2000, p. 57: “A partir das idéias de Santo Agostinho, entendemos que se pode afirmar sobre as três divisões do tempo por ele propostas: 1) futuro: sendo e deixando de ser; 2) passado: deixando de ser ininterruptamente; 3) presente: nada mais do que o que está deixando de ser ininterruptamente (passado) e o que está sendo e deixando de ser (futuro)”.

<sup>13</sup> “...mutabilitatem... qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant...” (*Conf.*, XII, 6, 6). É muito válida, aqui, a conclusão a que chega BLANC, 1999, p. 217, quando afirma sobre essas alterações que o presente possibilita na ininterrupta mutação das coisas: “O brotar vivo do tempo, que garante à existência no seu conjunto atualidade e presença, não é feito apenas de repetição e conservação do mesmo, mas ainda de incessante novidade. Com efeito, pela instantaneidade do seu suceder é o presente uma síntese em aberto, sempre inconclusa e indeferida, sujeita às mais variadas alterações, que podem oscilar entre a variação imperceptível e a

em cuja lembrança o passado ainda vive de algum modo, e em cuja expectativa já vive o futuro”<sup>14</sup>. Na dinâmica desse processo, entretanto, segundo ainda os dois pensadores acima ao estudar o pensamento de Agostinho, “o presente, porém, transcorre sem cessar, a fim de dar lugar a um novo presente. De sorte que o tempo é por essência inconstante e criatural”<sup>15</sup>. O tempo é, então, inconstante, mutável, por ser criatura.

Agostinho reforça a argumentação acerca do assunto acima com um exemplo. Uma vez que para ele, segundo Santos e Pina, “o tempo é um ser de razão com fundamento na realidade”<sup>16</sup>, o mais apropriado é tentar chegar ao ponto mínimo – ou indivisível - do presente, que atinja um estatuto ontológico, se é que o constante fluir do tempo, passando do ser ao não ser, permite tal verificação de indivisibilidade. Não é sem razão que ele levanta o seguinte questionamento: “para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, por que tende a não ser?”<sup>17</sup>. Ou, entrando no exemplo que reforça seu argumento, dar lugar à linha do

---

ruptura abrupta e descontínua, implicando, por isso, sempre, com a criação do novo, a parcial destruição ou, pelo menos, transformação do antigo”.

<sup>14</sup> GILSON ; BOEHNER, 1991, p. 177. O autor se baseia no pensamento de Santo Agostinho exarado, respectivamente, em *Conf.*, XI, 15, 20 e *De civ. Dei*, XII, 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 177. O autor se baseia no pensamento de Santo Agostinho exarado, respectivamente, em *Conf.*, XI, 15, 20 e *De civ. Dei*, XII, 16.

<sup>16</sup> SANTOS ; PINA, 1975, p. 304, nota 36, sobre *Conf.*, XI, 14, 17. Esse ser de razão fundamentado na realidade tem a ver, segundo os citados autores na mesma nota, com o fato de que “S. Agostinho estuda o problema do tempo apenas sob o aspecto psicológico: como é que nós o apreendemos. Não o estuda sob o aspecto ontológico: como é em si mesmo. Para este último caso teria de o considerar como indivisível”. O tempo como ser de razão fundamentado na realidade tem a ver exatamente com os dois aspectos explorados neste trabalho: por um lado, o tempo da consciência (aspecto psicológico) e, por outro lado, a consciência do tempo, ou seja, o tempo visto a partir de uma elaboração intelectual que capta sua realidade objetiva e que, em Agostinho, tem tudo a ver com o aspecto criatural do tempo. Como já vimos, o tempo como criatura independe do homem, é exterior e anterior ao homem.

<sup>17</sup> “...ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?” (*Conf.* XI, 14, 17). BLANC, 1999, p. 193, aborda essa mesma questão sobre o tempo, sendo que a partir do pensamento de Hegel (1770-1831). Eis o que diz a autora, textualmente: “Hegel, salientando o dinamismo infinito do Absoluto no ímpeto de se exprimir e efetivar como espírito, caracterizou a substância como negatividade e devir: a unidade negativa do ser-fora-de-si (*Aussersichsein*), que sendo não é e não sendo é, ou o devir intuído das diferenças exteriores que, na sua instantaneidade e imediatez, se põem e a si mesmas suprimem. Por isso, não está a substância no tempo, mas constitui o próprio tempo, enquanto pela sua espontaneidade tudo engendra e destrói na passagem do nada ao ser e do ser ao nada, em que se configura o real na finitude dos seus modos. Na verdade, segundo Hegel, a realidade ôntica, na sua transitoriedade, está sujeita ao tempo, enquanto é limitada e tem fora de si o outro dessa negação, comportando-se na sua unilateralidade em relação a ele como à sua própria potência. Nessa medida, toda a determinidade aparece, no âmbito da natureza, como exterior ao seu próprio ser, consignando essa contradição de si mesma, que a inquietude, exterioridade e abstração do seu ser temporal traduz e significa. É, por conseguinte, no devir da natureza, na instantaneidade dos seus momentos sucessivos, que o tempo tem a sua primeira concreção ôntica, constituindo nela esse poder de negação que a agita, incita e subleva a uma maior

seu raciocínio quando faz a seguinte colocação: “porventura, cem anos presentes são muito tempo? Considera, primeiro, se cem anos podem ser presentes”<sup>18</sup>. A linha do seu pensamento, aqui, é a seguinte: qual a duração do tempo presente? Ou, ainda: tem o tempo presente alguma duração? O filósofo parte desse exemplo de cem anos, mas isso é indiferente, pois poderia ser admitido, também neste caso, aquele exemplo de “notação científica” abordado na última subdivisão do primeiro capítulo, o que daria no mesmo. O que interessa para ele, de fato, é verificar se o presente tem alguma duração, se é possível medir o presente, quer parta do presente milênio, do presente século, do presente ano ou qualquer outra terminologia, seja ela atinente ao macro ou ao micro.

Agostinho começa desse número aleatório e faz o caminho inverso, reduzindo ao máximo essa possibilidade<sup>19</sup>. No caso dos cem anos, se o primeiro ano decorre, apenas ele é presente, enquanto os noventa e nove são futuros e, por conseguinte, ainda não existem. Se o ano que decorre é o segundo, então um já é passado, ou seja, já não é, e os demais continuam ainda não existindo. E ele continua reduzindo e fazendo essa adequação das três categorias do tempo. Nessa redução, afirma que o ano decorrente também não é todo presente e, se não é todo presente, não é um ano presente. Daí o filósofo reduz para o mês e afirma: “nem sequer, porém, o mês que está decorrendo é presente, mas somente o dia”<sup>20</sup>. Admite ele, então, que o dia é presente? Também não: “...nem mesmo o dia é todo presente”<sup>21</sup>. Nem mesmo a hora pode ser considerada como toda presente, pois “está composta de partículas fugitivas, sendo passadas as que já transcorreram e futuras as que ainda lhe restam”<sup>22</sup>. Diante do total impasse,

---

efetividade. Abrindo, na finitude do presente, um desejo e nostalgia da infinitude do possível, o tempo compele o ente a negar-se e transcender-se, numa distância de si a si, que é crescimento e progresso”.

<sup>18</sup> “*An centum anni praesentes longum tempus est? Vide prius utrum possint praesentes esse centum anni*” (Conf. XI, 15, 19).

<sup>19</sup> Cf. Conf. XI, 15, 18-20.

<sup>20</sup> “*...quamquam neque mensis, qui agitur, praesens est, sed unus dies...*” (Conf. XI, 15, 19).

<sup>21</sup> “*...nec unus dies totus est praesens*” (Conf. XI, 15, 20).

<sup>22</sup> “*Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur: quidquid eius avolavit, praeteritum est, quidquid ei restat futurum*” (Conf. XI, 15, 20).



Agostinho só vê uma saída: “Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade”<sup>23</sup>.

A adequação das três divisões do tempo umas às outras é também o que adequa o tempo ao próprio tempo, a fim de que ele seja de fato tempo e não eternidade, pois, como criação que é, o tempo está sujeito às mesmas mudanças e vicissitudes da criação como um todo<sup>24</sup>. Por outro lado, o tempo presente possibilita o que parece absurdo: tornar o futuro presente ou possibilitar que o futuro seja um existente presente<sup>25</sup>. E de que forma essa “previsão” do futuro se efetiva? Agostinho conduz a argumentação da mesma maneira que o faz acima, ou seja, através de um corriqueiro exemplo do dia-a-dia. Agora utiliza o exemplo da aurora, ou seja, da ocasião em que o sol surge no horizonte, para proceder a esse “vaticínio do futuro pelo presente”<sup>26</sup>. E o intuito de sua “investigação” é um só, como afirma de forma

---

<sup>23</sup> “*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*” (Conf. XI, 14, 17).

<sup>24</sup> Cf. Conf. XI, 4, 6.

<sup>25</sup> Uma boa contribuição nesse sentido é dada por PEGORARO, 1979, ao analisar a noção do tempo segundo Santo Agostinho e a partir de estudos desenvolvidos por Heidegger. Diz ele à p. 24 e 25: “...o tempo é misterioso e oculto ao homem. O que é o tempo? Será um ente? Será que existe? Todos sabem que o tempo passado não existe mais; que o futuro não existe ainda. E que dizer do presente? Se permanecesse, se não revelasse (*sic*) para o passado, não seria tempo, mas *nunc-stans*, eternidade. O presente deve também necessariamente passar. Portanto, ele é tempo porque tende a não ser. Mesmo o instante presente já caiu no passado [...]. Por um lado, o tempo parece não existir; por outro lado, ele necessariamente existe na tríplice forma do passado, presente e futuro. Mas onde e como (*Wo und Wie*) passado e futuro estão presentes? Na imagem e pela imagem. Heidegger nota que a imagem não é cópia ou *repetição* da coisa (e é isso que Agostinho faz, como se nota pelos exemplos citados acima). A imagem do passado forma-se olhando-para-trás (*Rückblick*). Olhar-para-trás é lembrar, é a memória, imagem do passado. E como se apresentará o futuro? Qual a imagem do futuro? Tomemos apoio num texto de Agostinho: ‘contemplando a aurora prenuncio o surgimento do sol; não o sol, mas o surgimento; e não poderia predizê-lo se não o imaginasse na alma’ (Conf., XI, 18). Portanto, não se trata de antecipar e de prever o sol enquanto ente (*Seiende*), mas um ‘modo de ser desse ente’. E isso se faz graças à imaginação que forma a imagem olhando-para-frente, para o futuro. A respeito do presente, Heidegger diz: ‘O ente presente aparece na imagem do olhar’ que descortina a situação e a estrutura existencial. Voltemos agora ao problema de Agostinho: passado e futuro não existem; mas nós os consideramos existentes e nos ocupamos deles. Certamente o passado e o futuro não existem como entes subsistentes (*res*). Mas o ente passado *é* (existe) na e pela memória; o futuro *é* (existe) na e pela expectativa [...]. Assim o ente passado está presente como *memória*; o ente futuro está presente na *expectativa* (*expectatio*); o ente presente aparece na situação. Assim, o tempo em suas três formas, *é presente* (*ist da*); ele *é* (*ist*)”; diz o mesmo autor, à p. 52: “Geralmente o tempo é compreendido a partir do presente: este é determinado como ‘agora’ que se distingue do ‘agora não mais’ e do ‘agora ainda não’. Por isso o tempo reveste-se do caráter de um ente subsistente. Mas onde está esse ente? É ele uma coisa? Por um lado, parece que o tempo *não é*; por outro lado, *há tempo*”; cf., também, a idéia do “agora em marcha” desenvolvida no texto de HARTMANN, Nicolai (1881-1950). *Ontología (Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre)*. Trad. de José Gaos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986. tomo IV. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales, categorías cosmológicas. ISBN 968-16-2216-2. p. 205-208.

<sup>26</sup> SANTOS ; PINA, 1975, p. 307.

muito clara e direta: “se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão”<sup>27</sup>. Sua conclusão é esclarecida da seguinte forma<sup>28</sup>: quando contempla a aurora, prediz que o sol vai aparecer. O que contempla, contempla no presente, mas o anuncio do que contempla aponta para o futuro. Entretanto, não é o sol que é futuro, uma vez que ele já existe, mas sim o seu aparecer no horizonte que ainda não se concretizou. Esse “vaticínio” não seria possível sem os dois elementos que o fundamentam: a visão presente da aurora e a imagem desse aparecer do sol concebida na alma, também no presente. Nada disso é, ainda, o aparecer do sol no horizonte. Quando Agostinho afirma que as coisas futuras ainda não existem, esse é um dos sentidos empregados por ele. No exemplo dado, não é que o sol não exista – pois a aurora já é, no seu entender, um prenúncio dessa existência -, mas o seu aparecer é que ainda não é. Presentes são apenas a aurora e a imagem da aurora captada pela alma. Por isso, não há impedimento algum para que coisas da espécie sejam “prognosticadas pelas coisas presentes que já existem e se deixam observar”<sup>29</sup>. É por isso que o filósofo conclui: “logo, existem as coisas futuras e pretéritas”<sup>30</sup>. E ele só admite a existência dessas coisas – e de sua mutabilidade - por conta da equação das três divisões do tempo e da existência do próprio tempo em seu constante fluir, pois se nada existisse também não existiria o tempo<sup>31</sup>, nem em si mesmo, nem em nenhuma de suas três divisões.

---

<sup>27</sup> “...*spes mea... Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint*” (Conf., XI, 18, 23).

<sup>28</sup> Cf. Conf., XI, 18, 24.

<sup>29</sup> “...*sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et videntur*” (Conf., XI, 18, 24).

<sup>30</sup> “*Sunt ergo et futura et praeterita*” (Conf., XI, 17, 22). Sobre essa posição assumida por Agostinho, eis como a resume PEGORARO, 1979, p. 26: “...o espírito é e, por conseguinte, o tempo é. O espírito distende-se; por isso é triplicamente presente. Assim, o espírito é distendido e projetado na duração do presente, passado e futuro. Em suma: o espírito distende o tempo, ou, mais exatamente, o espírito é tempo em distensão. Para Agostinho, o tempo nunca é longo ou breve. Longa é a memória, enquanto olha para trás; longa é a expectativa enquanto olha para frente; longa é a situação enquanto olha as coisas presentes”.

<sup>31</sup> Cf. Conf., XI, 14, 17.

### 3.2 O tempo presente: *motus* ou *mora*?

Entretanto, na análise da categoria do presente procedida por Agostinho no texto das *Confissões*, o filósofo adota um método indireto<sup>32</sup>, isto é, exterior à consciência. Agora, ao invés de se ater ao tempo da consciência (subjetivo), sua preocupação é com a consciência do tempo, ou o tempo objetivo. Neste ponto da sua construção sobre o tempo – com ênfase no presente –, apela para o mundo exterior à consciência. No mundo exterior, tenta encontrar o tempo objetivo, o tempo que existe fora e independente da consciência.

O método empregado por Agostinho consiste em identificar o tempo em um movimento exterior e espacial. Nesse sentido, o tempo seria identificado com o movimento (*motus*), tanto do sol, da lua e dos astros<sup>33</sup>, quanto da roda do oleiro e de todos os corpos:

Ouvi dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do sol, da lua e dos astros<sup>34</sup>. Não concordei. Por que não seria antes o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas? [...] Há estrelas e luzeiros no céu que servem de sinais, indicam as

<sup>32</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 228ss. O método indireto adotado por Agostinho, de acordo com o autor, é em razão da possibilidade de as informações transmitidas pela intuição não serem tão confiáveis. O método indireto consiste, então, em procurar descobrir o enigma do tempo, compreender a natureza do tempo, não na consciência, mas fora da consciência, naquilo que ocorre no mundo exterior ao homem, no tempo objetivo.

<sup>33</sup> Cf. *Conf.*, XI, 23, 29-30.

<sup>34</sup> Cf. SANTOS ; PINA, 1975, p. 311, nota 39: “Assim o afirmava Eratóstenes: ‘o tempo é o curso do sol’. Igual teoria se atribui a Platão no livro *Timeu*. A este se refere o texto”. Os autores não indicam em que obra se encontra a afirmação do filósofo helênico. Sobre Eratóstenes, eis o que informam REALE ; ANTISERI, 1990, vol. I, p. 298: “A geografia encontrou a sua sistematização na obra de Eratóstenes. Em 246 a. C., ele foi chamado pelo rei Ptolomeu II a Alexandria como diretor da Biblioteca, tendo sido amigo de Arquimedes (287?-212 a. C.). [...] Era versado em muitos campos do saber, mas não a ponto de impor-se de modo peremptório. O seu método histórico foi o de ter aplicado a matemática à geografia e o de ter esboçado o primeiro mapa do mundo seguindo o critério dos meridianos e paralelos. Baseando-se em cálculos engenhosos, fundamentados e com correção metodológica, Eratóstenes também conseguiu calcular as dimensões da Terra”. Este homem douto ao qual se refere Agostinho é, na opinião de VEGA, 1946, p. 846, “provavelmente Platão, cuja opinião não aprova tampouco o mesmo Plotino, de onde o tomou o Santo. Platão, no *Timeu*, parece defender abertamente esta opinião”. Quanto ao filósofo grego, eis o que informa no *Timeu*, cf. PLATÃO, 1988, p. 1139a, 1139b: “Em virtude deste raciocínio e desta intenção divina, que fazem referência ao nascimento do tempo, o Sol, a Lua e as outras cinco estrelas, a que damos o nome de errantes, nasceram para definir os números dos tempos e para garantir sua conservação [...]. Assim, pois, uma vez que todos os astros que eram necessários para constituir juntos o tempo foram postos em marcha...”; cf., também, PLOTINO, 1996, II, 1, 7, p. 345; cf., ainda, o que diz VEGA, 1946, p. 846, nota 30: “Estobeo, em sua *Eglogae physicae*, IX, 40, diz: ‘Eratóstenes dizia que o tempo é o curso do sol; Hestico de Perinto, que é o movimento dos astros uns em relação aos outros’.”

estações, as horas e os anos. Com certeza, existem. Mas nem eu afirmo que uma volta daquela roda de madeira (do oleiro) represente um dia, nem aquele sábio se atreverá a dizer que esse giro não representa um determinado tempo<sup>35</sup>.

A identificação que Agostinho faz no texto acima clarifica a idéia, mas não resolve o enigma que o preocupa desde que iniciou a discussão sobre o assunto. Por isso resolve detalhar ainda mais. Argumenta, agora, sobre o aceleração ou retardamento do movimento dos astros (*mora*). O raciocínio passa do movimento (*motus*) à durabilidade do movimento (*mora*)<sup>36</sup>. O que constitui o dia é o movimento ou a duração do movimento? E o tempo, finalmente, é o movimento (*motus*), a duração do movimento (*mora*), ou as duas coisas conjuntamente?

<sup>35</sup> “*Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non annui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero, si cessarent caeli lumina, et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros [...]. Sunt sidera et luminaria caeli in signis et in temporibus et in diebus et in annis. Sunt vero; sed nec ego dixerim circuitum illius ligneolae rotae diem esse, nec tamen ideo tempus non esse ille dixerit*” (Conf., XI, 23, 29).

<sup>36</sup> Cf. a argumentação completa em Conf., XI, 23, 29-30. Em uma longa – e parcial – parte da argumentação, Agostinho se expressa da seguinte maneira: “O que desejo saber é a força e a natureza do tempo com que medimos o movimento dos corpos e dizemos, por exemplo, que tal movimento é duas vezes mais longo no tempo, do que qualquer outro. Prossigamos na investigação: chamamos dia não somente à demora do sol sobre a terra, pelo qual se diferencia o dia e a noite, mas também ao giro completo que o sol descreve do Oriente ao Oriente. Por isso dizemos: ‘Passaram-se tantos dias’. Entendemos, também, as respectivas noites, sem enumerar à parte os seus espaços. Portanto, já que o movimento do sol e o seu percurso do Oriente ao Oriente completam um dia, desejava saber se é o movimento que constitui o dia, ou se é a duração em que se realiza esse movimento, ou se são estas duas coisas conjuntamente. Se fosse o *movimento* do sol que constituísse o dia, teríamos um dia, ainda que o sol completasse a sua carreira num tão pequeno espaço de tempo quanto é o duma hora. Se fosse a *duração* do percurso do sol que constituísse o dia, não haveria dia, se dum nascer a outro nascer do sol houvesse a breve duração de tempo quanto é o duma hora. Mas seria preciso que o sol desse vinte e quatro voltas para completar um dia. Se fossem o *movimento* do sol e a *duração* desse movimento a dar origem ao dia, este não poderia se apelidar com tal nome, se o sol perfizesse o seu giro completo no espaço duma hora. Também o não chamaríamos dia, se se passasse tanto tempo, estando o sol parado, quanto este costumava gastar no seu percurso de uma manhã a outra manhã – *Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum verbi gratia tempore duplo esse diuturniorem quam istum. Nam quaero, quoniam dies dicitur non tantum mora solis super terram, secundum quod aliud est dies, aliud nox, sed etiam totius eius circuitus ab oriente usque orientem, secundum quod dicimus: ‘Tot dies transierunt’ – cum suis enim noctibus dicuntur tot dies, nec extra reputantur spatia noctium -, quoniam ergo dies expletur motu solis atque circuitu ab oriente usque orientem, quaero, utrum motus ipse sit dies an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque. Si enim primum dies esset, dies ergo esset, etiamsi tanto spatio temporis sol cursum illum peregrisset, quantum est horae unius. Si secundum, non ergo esset dies, si ab ortu solis usque in ortum alterum tam brevis mora esset, quam est horae unius, sed viciens et quater circuiret sol, ut expleret diem. Si utrumque, nec ille appellaretur dies, si horae spatio sol totum suum gyrum circumiret, nec ille, si sole cessante tantum temporis praeteriret, quanto peragere sol totum ambitum de mane in mane adsolet*” (Conf., XI, 23, 30).

A partir da idéia acima, argumenta que se o movimento completo do sol em torno da terra<sup>37</sup> constitui o dia, teríamos um dia ainda que tal movimento ocorresse num espaço menor de tempo. Ou seja, se o sol completasse o percurso em volta da terra em uma hora, teríamos um dia de uma hora. Raciocina o filósofo, por outro lado, que se fosse a duração (*mora*) do percurso do sol que constituísse o dia, não haveria dia se essa duração fosse a do exemplo anterior, isto é, de uma hora. Seriam necessárias vinte e quatro voltas para que se completasse um dia. Um terceiro momento do raciocínio, é quando ele pensa na possibilidade de o dia ser constituído pelo movimento e pela duração. Mesmo assim, ainda não se poderia ter um dia caso a duração desse movimento fosse de uma hora. Por último, imagina a possibilidade de uma completa paralisação dos astros. E se os astros paralisassem, ou melhor, se o sol parasse, o tempo também paralisaria? Ou seja, “também o não chamaríamos dia, se se passasse tanto tempo, estando o sol parado, quanto este costumava gastar no seu percurso de uma manhã a outra manhã”?<sup>38</sup>

Agostinho resolve voltar, então, ao núcleo da discussão sobre o tempo. Na busca que empreende, usa elementos externos à consciência e ligados ao tempo em sua objetividade; no presente caso, o tempo astronômico. Eis como se expressa o filósofo:

agora não procuro averiguar em que consiste aquilo que apelidamos dia, mas sim o que seja o tempo, unidade pela qual, medindo o trajeto do sol, diríamos que o completou em menos de metade do espaço de tempo quanto é aquele em que decorrem doze horas. Comparando as duas durações, diremos que uma é simples e outra dupla, ainda que o sol demorasse, umas vezes o tempo simples, outras vezes o dobro, no seu percurso do Oriente ao Oriente”<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Em nada altera a validade da construção agostiniana a prevalência, em sua época, do sistema geocêntrico ao invés do heliocêntrico, pois o núcleo de sua discussão é o movimento (*motus*) e a duração do movimento (*mora*), e não a de qual astro gira em torno de qual astro.

<sup>38</sup> “*Si utrumque, nec ille appellaretur dies, si horae spatium sol totum suum gyrum circumiret, nec ille, si sole cessante tantum temporis praeteriret, quanto peragere sol totum ambitum de mane in mane adsolet*” (Conf., XI, 23, 29-30).

<sup>39</sup> “*Non itaque nunc quaeram, quid sit illud, quod vocatur dies, sed quid sit tempus, quo metientes solis circuitum diceremus eum dimidio spatium temporis peractum minus quam solet, si tanto spatium temporis peractus esset, quanto peraguntur horae duodecim, et utrumque tempus comparantes diceremus illud simplum, hoc duplum,*

E o que conclui Agostinho com todo esse aparato argumentativo? Que o movimento (*motus*) e a duração do movimento (*mora*) não são o tempo. O tempo pode até ser continente desses conteúdos, jamais os próprios conteúdos. Ele insiste nesse ponto, de forma enfática. Ainda mais quando trata especificamente da categoria do presente. Para ele, portanto, não medimos o tempo, mas os subsídios dos fenômenos que se efetuam no tempo. Sendo assim, o tempo nem se subordina ao movimento e nem é redutível à quantidade. O mérito do filósofo, dando continuidade ao pensamento de Plotino, é não cair no engano comum de afirmar que o tempo é o movimento ou a duração do movimento dos astros, ou qualquer outro tipo de movimento ou de duração de movimento. Ao afirmar que o tempo não é movimento (*motus*), nem duração (*mora*), conclui que o tempo é mais que movimento (*motus*) e duração (*mora*). Ao distinguir, dessa forma, do tempo contado pelo movimento dos corpos (*motus* e *mora*), um tempo de certa forma absoluto, dado confusamente à intuição, permite a conciliação da multiplicidade dos tempos locais com a unidade da consciência<sup>40</sup>. Mesmo assim, a diferença está estabelecida de forma definitiva: uma coisa é o movimento de um corpo, outra coisa a medida da duração desse movimento e outra coisa, ainda, o tempo que possibilita esse movimento e essa duração, ou o tempo propriamente dito.

Aprofundando ainda mais a discussão em torno da consciência do tempo – ou seja, o tempo estudado em sua objetividade –, Agostinho abre a possibilidade de identificar o passado e o futuro no interior do próprio presente. Ao analisar o menor intervalo perceptível do tempo presente – que é como se fora o presente do presente –, chega a uma possível medida e duração do tempo presente. Medida de um espaço de tempo que praticamente inexiste, pois, como já foi visto, o presente é formado de “partículas fugitivas” (*fugitivis particulis*)<sup>41</sup>, ou,

---

*etiamsi aliquando illo simplo, aliquando isto duplo sol ab oriente usque orientem circuiret*” (*Conf.*, XI, 23, 30). Cf. o que SANTOS ; PINA, 1975, informam à p. 313, nota 40: “Os romanos mediam o dia dum nascer do sol até ao outro nascer do sol. Os judeus, ao contrário, contavam-no dum pôr do sol até ao outro pôr do sol”.

<sup>40</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 229.

<sup>41</sup> Cf. *Conf.* XI, 15, 20.

então, “voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço (duração)”<sup>42</sup>. O importante diante disso tudo é que na reflexão progressiva que desenvolve, o filósofo atribui ao tempo qualidades opostas e sempre a partir desse “quase nada” do presente, enriquecendo ainda mais a argumentação. Por isso mesmo distingue três atos solidários que se constituem incessantemente uns dos outros em sua relação com o tempo: a consciência que aguarda ou espera, a consciência que atenta e a consciência que recorda. Mais uma vez ele retorna à equação da qual nos ocupamos anteriormente e que está muito bem resumida nas linhas acima: passado e futuro estão inseridos no interior do próprio presente. Nessa tríplice forma imanente do tempo presente, passado e futuro, o instante é o ponto crítico e, ao mesmo tempo, o ponto fundamental no qual se apoia a mais decisiva concepção de tempo defendida pelo filósofo<sup>43</sup>, com a sua ênfase no primado do presente. É decisiva por proporcionar até mesmo um fugaz toque na essência da eternidade. É desse ponto, também, que ele parte para uma ousadia ainda maior, qual seja a de abrir a possibilidade de se captar nesse átimo do presente vestígios da própria eternidade<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> “...*quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium*” (Conf. XI, 15).

<sup>43</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 231ss.

<sup>44</sup> BLANC, 1999, p. 224, entende que tempo e eternidade não são termos antitéticos, quando diz: “Não são, portanto, tempo e eternidade termos antitéticos, mas exigências complementares da vida e do espírito, a que o homem tem de atender, realizando na ação, como relevou Alquié (*Le Désir d’Éternité*, 1943, Paris, PUF, col. ‘*Quadrigue*’, 1996, sobretudo os caps. X e XV), a sua síntese harmoniosa. Segundo este autor, com efeito, nem o tempo é dedutível da eternidade, pois que nos é dado como um fato, nem aquela inferível do tempo, pois que é objeto de fé. É, porém, possível aceitar o tempo – o desafio do futuro e a mudança que comporta, bem como a fatalidade da morte – enquanto condição da ação, penhor da realização de qualquer obra. Construindo o mundo a partir de valores livremente escolhidos, o homem efetua a mediação entre o Espírito eterno e a vida temporal, permitindo àquele, por seu intermédio, dirigir e moldar o curso dos acontecimentos, numa fidelidade ao Espírito e à sua condição, que não se compadece com a nostalgia do passado, ou com o medo do futuro”; mesmo mantendo posições diametralmente opostas em diversas questões relacionadas ao tempo – como, por exemplo, a eternidade ou não eternidade do mundo, a *creatio ex nihilo*, dentre outras -, há uma aproximação do pensamento de Agostinho com o de Aristóteles quando se trata da relação do tempo com a eternidade, sobretudo em termos da absoluta transcendência da divindade sobre o tempo e da exclusão de toda e qualquer mudança e sucessão na extratemporalidade de Deus; nesse sentido, vale transcrever um longo e esclarecedor texto: cf. MONDOLFO, Rodolfo. *O infinito no pensamento da antiguidade clássica* (*El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*). Trad. de Luiz Darós. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968. p. 123: “Em Aristóteles a eternidade se apresenta, mais explicitamente que em Platão, sob duas formas e em duas esferas de pertinência claramente distintas: a da absoluta transcendência sobre o tempo, ou extratemporalidade de Deus, que exclui toda mudança e

toda sucessão, e a infinitude temporal do cosmos, que inclui a sucessão como infinita série de movimentos e de mudanças. A primeira eternidade é aquela divina do Ato puro (*Metafísica*, XII, 6-9, 1072-1074): unidade absoluta e posseção eterna do *uno* pelo *uno*; pensamento do pensamento, ou seja, imutável contemplação da própria e absoluta perfeição divina, sempre idêntica; causa final de todo movimento eterno e devir cósmico, mas, precisamente pelo desconhecimento deste último, porque, conhecendo-o, estaria com ele em contínua mudança; enquanto a eterna subsistência do cosmos exige uma causa ‘permanente e eterna, que opere sempre do mesmo modo’ (*Metafísica*, XII, 6-9, 1072 a). Assim o Deus de Aristóteles, ‘substância eterna e imóvel, separada dos seres sensíveis’ (*Metafísica*, XII, 6-9, 1073 a), consegue, enquanto separado de todo devir em sua imutabilidade absoluta, manter em si e na própria eternidade aquela extratemporalidade que o Deus de Platão perdia no ato da criação da ordem cósmica”; p. 124: “O motor imóvel de Aristóteles... permanece em si mesmo puro de todo movimento e desenvolvimento, enquanto não atua como causa determinante através de sua ação, mas como causa final por virtude de sua existência: o movimento, portanto, só está no mundo, não no fim imutável ao qual aspira”; p. 129: “A matéria da qual as coisas nascem e à qual voltam ao se desintegrarem é o substrato (*hypokéimenon*: ‘o subjacente’) permanente; é necessário admitir a eternidade de uma *prote hyle*: ‘matéria primeira’ (infinita possibilidade dos contrários), por ser impossível um nascimento a partir do nada (*Metafísica*, III, 4, 999 b); mas, tal eternidade é permanência através das infinitas mudanças ocasionadas pela infinita passagem das formas. A forma, por sua vez, é a espécie imortal não separada da matéria, mas realizando sua eternidade através da infinita mudança desta, isto é, através da infinita sucessão dos indivíduos mortais; destes, o nascimento de um é sempre morte de outro e vice-versa (*De generat. Corrupt.*, I, 3, 319 a: ‘A geração de algo diferente é sempre destruição de outra das substâncias, e a destruição de uma é sempre a geração de outra’), numa vicissitude que não teve começo e nem terá fim (*De caelo*, I, 10, 279ss)”; p. 131: “...toda porção de tempo (por maior que a tomemos) é sempre limitada entre dois instantes (*Física*, IV, 13, 222), que implicam respectivamente no começo um passado e no fim um futuro, seja porque o tempo é número do movimento e que dos números, poderíamos tomar sempre um que seja maior que qualquer outro dado (*Física*, IV, 12, 221), sempre se reafirma a infinitude do tempo no próprio ato da limitação de qualquer porção sua”; p. 132, 133: “...a questão da realidade ou da idealidade do tempo em Aristóteles... Hamelink (*Le système d’Aristote*, p. 296) vê um indiscutível (mesmo se inconsciente ou involuntário) passo para o idealismo, quando Aristóteles (*Física*, IV, 14, 223 a) se coloca o problema sobre se o tempo, número do movimento, se pode verificar sem seu numerante, o qual só pode ser a alma, ou melhor o intelecto. A tal problema Aristóteles responde: ‘não há outro ser que numere, que não seja a alma, ou melhor, seu intelecto; não existindo a alma, não poderia existir também o tempo’. Com isso a infinitude do tempo ficaria reduzida a simples potência do intelecto numerante, capaz de assumir sempre um número maior que qualquer número dado, isto é, seria uma pura infinitude potencial [...]. Mas Aristóteles imediatamente acrescenta: ‘De não ser o que é o tempo por seu próprio ser, como se pudesse haver movimento sem alma; porque o *antes* e o *depois* existem no movimento, e o tempo está representado por eles enquanto são numeráveis’. Nestas palavras a alma (da esfera celeste) aparece como motriz, além de pensante e numerante; e como motriz garante do tempo no movimento. E a numeração do tempo aparece realizada por ela, no próprio ato de produzir o movimento do qual o tempo é o número, isto é, não um movimento qualquer (como logo esclarece Aristóteles), mas o contínuo, que é o movimento circular dos corpos celestes. Por isso, se deverá inferir que assim como a alma da esfera celeste produz a rotação do céu *ab aeterno* (‘eternamente’), igualmente a numera *ab aeterno*, por ser tal movimento o único numerável: a infinitude do tempo passado está portanto numerada, é infinito em ato e não em potência”; p. 134: “É infinito, na rotação celeste, o movimento realizado *ab aeterno*, e conseqüentemente também o tempo é infinito”; p. 135: Aristóteles admite “...uma dupla infinitude temporal: regressiva (do passado) e progressiva (do futuro). Admite-a também ao chamar de instantes intermédios infinitos as porções de tempo, que se podem tomar em número infinito, como intervalos entre dois instantes (*Física*, IV, 10, 218: ‘nos instantes intermédios, que são infinitos’))”.



### 3.3 O tempo presente como *vestigium aeternitatis*<sup>45</sup>

Ao começar sua construção sobre o tempo, Agostinho insere de imediato a relação deste com a eternidade<sup>46</sup>. E isso é feito tanto no texto das *Confissões*, quanto no texto de *A Cidade de Deus*. Na verdade, ele já se refere ao tema, de forma explícita, na frase de abertura do livro XI das *Confissões*: “Sendo tua a eternidade, ignoras porventura, Senhor, o que te digo, ou não vês no tempo o que se passa no tempo?”<sup>47</sup>. Ora, de acordo com o pensamento de

<sup>45</sup> Cf. *De gen. lib. imp.*, XIII, 38. Na análise da categoria “eternidade”, em Agostinho, um dos pontos sob destaque é a idéia apresentada por Schuback em sua obra, que permeia tanto o período patrístico quanto o próprio medievo e cuja definição mais apropriada a autora encontra em Boécio (480?-524), cf. SCHUBACK, 2000, p. 79-117; sobre esse particular em Boécio, eis o que diz ABBAGNANO, 1999, p. 379: “...Boécio exprimia corretamente a distinção entre os dois conceitos de eternidade (a dupla distinção a que se refere o autor é a seguinte: 1ª, como duração indefinida do tempo, 2ª, intemporalidade como contemporaneidade): ‘Não se pode legitimamente considerar eterno o que é condicionado pelo tempo, ainda que, como Aristóteles pensou do mundo, não tenha princípio nem fim, e ainda que sua vida se prolongue na infinidade do tempo. Pois, mesmo sendo infinita, sua vida não compreende nem abrange sua própria duração inteira, visto que ainda não compreende nem abrange o futuro e já não abrange o passado. Portanto, só o que abrange e possui igualmente, em sua totalidade, a plenitude de uma vida sem limites, de tal sorte que nada lhe falte do futuro e nada lhe haja escapado do passado, só esse é o ser que deve ser considerado eterno: ele se possui necessariamente por inteiro no presente e possui no presente a infinidade do tempo’ (*Phil. cons.*, V, 6, 6-8). Depois de Boécio essa distinção tornou-se lugar-comum em filosofia”; cf., ainda, o que diz DARLAPP, 1970, p. 123, sobre a importância da definição boeciana: “A teologia escolástica remete sempre para a clássica definição de eternidade dada por Boécio: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (*De Cons. Phil.*, V, 6; PL 63,858). É digno de nota que esta definição não parte do tempo, mas da vida. Por isso, tal definição tem uma afinidade com a concepção bíblica, na qual aparece a eternidade como uma realidade na ordem da salvação e não como simples duração. Além disso, esta definição está ligada à idéia de que o tempo não procura a estabilidade do ser consumado, mas é um modo de ser, de um ente concreto, o modo de ser de quem não se possui completamente a si mesmo, porque na sua dispersão não pode realizar em si a unidade total do eterno. A eternidade, assim definida, é apropriada para designar as prerrogativas de Deus. Não deve passar despercebido que nossas categorias mentais não nos permitem representar-nos essa vida que *existe toda no mesmo momento*. Um tal conceito somente é compreensível se se admite a transcendência absoluta do espírito para o mistério absoluto”; cf. também, os dois principais conceitos de eternidade apresentados pelo mesmo autor e já incluídos neste trabalho (p. 95, 96, nota 75); cf., ainda, o que diz RABUSQUE, Edvino A. O tempo e a eternidade. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 161. p. 5-26. p. 5: “Nas ciências particulares pode ser válido que só conhecemos o que está no tempo e no espaço; acerca da eternidade nada sabemos. Mas na Filosofia não posso falar do tempo, sem me referir pelo menos indiretamente ao eterno. Não só a eternidade é um problema, também o tempo o é. Conhecida é a confissão de S. Agostinho: ‘Se não me perguntam, sei o que é o tempo; se me perguntam, não sei mais’. Em outros termos, tenho uma noção vaga do tempo, mas não a sei explicitar”.

<sup>46</sup> A esse respeito, eis o que diz MAMMI, [s/d], p. 255: “As primeiras linhas do livro XI (das *Confissões*) põem a questão do tempo num enfoque que privilegia o ponto de vista da eternidade. Como o eterno vê o temporal? Como pode admitir sua existência? Será preciso um ato de visão em que os acontecimentos temporais sejam extraídos do tempo, e se concentrem, por assim dizer, num único ponto. Por outro lado, de que forma aquilo que é temporal pode dirigir-se ao eterno?”; cf., também, o que diz ABBAGNANO, 1999, p. 379: “S. Agostinho analisou o tempo com base na contraposição entre tempo e eternidade”.

<sup>47</sup> “*Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?*”- *Conf.*, XI, 1, 1.

Agostinho – analisado por Lorenzo Mammi como “a fixação do nosso presente temporal” –, o que se passa no tempo se passa no presente. É a partir da base do primado do presente<sup>48</sup>, portanto, que é desenvolvida uma das principais construções da sua teoria do tempo, pois “o nó de todas as especulações de Santo Agostinho, o centro de toda sua filosofia, será o problema da relação do tempo e da eternidade”<sup>49</sup>. Sendo assim, quando o filósofo especula

<sup>48</sup> Cf. GUITTON, 1971, p. 237-243: seguindo o pensamento de Agostinho, o autor sugere três etapas (*interiora*, *exteriora* e *superiora*) que elevam Agostinho à eternidade, exemplificando através do êxtase de Óstia (já citado neste trabalho), quando o próprio filósofo chega a tocar a eternidade momentaneamente. A consciência do futuro nada mais é que a primeira etapa para o conhecimento superior (*superiora*). A consciência do passado, por sua vez, é também a primeira etapa para o conhecimento interior (*interiora*). Quanto ao tempo sensível (*exteriora*) – considerado no *De musica* –, ele não é outra coisa senão o presente psicológico considerado no seu devir. E é exatamente isso que ocorre com Agostinho em sua experiência em Óstia (cf. *Conf.*, IX, 10, 23): a sós com sua mãe, no jardim interior da casa onde moravam, em Óstia, à foz do rio Tibre, apartados da multidão, recuperam forças e aguardam o navio para voltar à África (cf. MAMMI, [s/d], p. 243). Conversam de forma suave, esquecendo o passado e concentrando a atenção no futuro. Divagam gradualmente, indo das coisas corporais (*exteriora*), chegando até suas próprias almas (*interiora*) e daí atingindo a região de inesgotável abundância (*superiora*), onde Deus apascenta o seu povo nos pastos da verdade. Enquanto falam e anseiam pela Sabedoria, atingem, momentaneamente e num ímpeto do coração essa realidade superior, definida pelo filósofo como a própria eternidade. De repente, voltam ao ruído dos lábios, onde a palavra começa e acaba. Ainda a esse respeito, MAMMI, [s/d], p. 245, nota 41, acrescenta o seguinte: “Guitton, em sua análise do êxtase de Óstia (1933, 194-9; trata-se do texto *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1955), salienta a novidade da experiência agostiniana em relação aos neoplatônicos: o que Agostinho percorre já não é uma hierarquia de seres, e sim uma escala de felicidades [...]. O esforço para alcançar a visão da eternidade não busca o afastamento de si mesmo, mas ao contrário a fixação do nosso presente temporal, em mutação perpétua, para que coincida com o presente absoluto, atemporal, de Deus. Esse esforço é essencialmente ativo, temporal. Poderíamos acrescentar: é um esforço para que o tempo se eleve acima de si mesmo, voltando à eternidade de que provém”. Agostinho narra outra experiência, em que apreende esse vestígio da eternidade (cf. *Conf.*, VII, 17, 23): confirma que agora ama o verdadeiro Deus e não a um fantasma (como aquele a quem os maniqueus mandavam procurar para consolá-lo da morte do seu amigo). Agostinho se diz arrebatado para essa Beleza suprema e logo dela arrancado por conta dos seus pecados. Está certo, entretanto, que as perfeições invisíveis de Deus se tornam compreensíveis a partir do mundo e das coisas criadas. Até mesmo o eterno poder da divindade também se torna compreensível. Aplicando a tríplice divisão acima (*interiora*, *exteriora* e *superiora*), afirma ter descoberto a imutável e verdadeira Eternidade, por cima da sua inteligência sujeita à mudança.

<sup>49</sup> CHAIX-RUY, 1956, p. VII: “...le nœud de toutes les spéculations de saint Augustin, le centre de toute sa philosophie, c'était le problème des rapports du temps et de l'éternité”. Importante contribuição, nesse sentido, é a acirrada discussão dos filósofos escolásticos medievais, quando se debatem contra ou a favor do averroísmo e da tese de Aristóteles que propunha a eternidade do mundo. Um bom texto é o de Boécio de Dácia (?-1277) – cf. CARVALHO, Mário A. Santiago de. Notas complementares. In: BOÉCIO DE DÁCIA. A eternidade do mundo (*De aeternitate mundi*). Trad., introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Edição Bilíngüe. Lisboa: Edições Colibri, 1996. ISBN 972-8288-12-3 –, que apresenta uma extensa e bem elaborada construção sobre o assunto. Apesar de composta entre 1272 e 1277, a obra só teve sua primeira edição moderna em 1954 (p. 7); eis o que diz Carvalho à p. 8: “...progride a cosmovisão pagã, abalando a filosofia dominante de inspiração neoplatônico-augustiniana e contrariando algumas das afirmações nucleares da fé cristã”; o maior abalo sísmico é produzido por “duas teses: ensina-se *quod mundus est æternus* (que o mundo é eterno) e *quod numquam fuit primus homo* (que o primeiro homem nunca existiu). Como facilmente se compreende, ao ensinar-se ‘que o mundo é eterno’ e ‘que o primeiro homem nunca existiu’, punha-se em causa a lição central e primeira do livro do *Gênesis*, isto é, a afirmação de que Deus criou ‘no princípio’ tudo quanto existe”; afirma o mesmo autor, por outro lado (p. 9), que “os filósofos gregos nunca conheceram nem defenderam uma criação ‘a partir do nada’ (*ex nihilo*)” e, ainda, que “nenhum destes legados (gregos, de Platão, Plotino e outros) traduz, no entanto, a suposta afirmação do autor javeísta de que Deus criara ‘no princípio’ (*bereshit barah* - כראשית כרא -) pelo seu único poder tudo quanto existe sem nenhuma matéria preexistente”; isso ocorre (p. 10) por conta da “...entrada

sobre a essência do tempo ele também está em busca da essência da eternidade, uma vez que o tempo está “em mutação perpétua” o que, segundo o pensamento do filósofo, não se enquadra absolutamente com o que ele entende por eternidade em termos de imutabilidade.

Da mutabilidade, que caracteriza o tempo presente e todas as coisas criadas<sup>50</sup>, à imutabilidade da própria eternidade, Mammi é de opinião que “Agostinho vai além do sujeito à procura do absoluto que o habita”<sup>51</sup>. E isso o filósofo deixa muito claro num pequeno texto que abrange a criação em seu todo: desde o momento do princípio do tempo e do mundo até o *éskaton*, momento em que o tempo e o mundo não mais estarão no palco dos acontecimentos:

Possa eu inebriar-me de ti e considerar as ‘maravilhas da tua lei’ (*Sal.*, 118, 18), desde o princípio em que criaste o céu e a terra, até ao tempo em que partilharemos contigo do reino perpétuo da tua santa cidade<sup>52</sup>.

A citação do texto bíblico a esta altura dos acontecimentos é muito importante, pois, ainda de acordo com a opinião de Mammi, a “natureza delas (Escrituras) estará necessariamente vinculada à natureza do tempo”<sup>53</sup>. Além disso, o meditar na lei divina, para Agostinho, significa tanto a leitura quanto a interpretação das Escrituras. É por conta disso

---

avassaladora da obra aristotélica (no mundo latino), cujo conhecimento escolar era facilitado pelas paráfrases de Avicena (980-1037) e pelos magníficos comentários de Averróis (1126-1198) (provenientes da Hispânia e da Sicília e conhecidos desde cerca de 1230), (onde) vinha portanto a afirmação do Filósofo (Aristóteles), inaceitável para a fé cristã, da eternidade do mundo”; e conclui o autor à mesma página: “...embora o *Alcorão* (41, 9-12) conheça a idéia de criação, Avicena e Averróis sublinharão, cada um à sua maneira, o estatuto de necessidade do ato criador em detrimento de uma idéia central para a teologia cristã, a de que a criação é ‘a partir do nada’, quer dizer: um ato radical de liberdade”. Realmente, o *Alcorão* apresenta a idéia da criação de forma muito explícita, cf. *O Alcorão*. Trad. de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, [s.d.], surata 41, verso 9, p. 258: “Diz: Como? Ireis renegar Aquele que criou a terra em dois dias e atribuir-Lhe associados? Ele é o Senhor dos mundos”; verso 10: “Estendeu as montanhas sobre a terra em quatro dias, e abençoou-a e distribuiu alimentos iguais a todos os solicitantes”; verso 12: “E em dois dias, criou sete céus e determinou a cada um deles sua função. E decoramos o céu mais próximo com lâmpadas e protegemo-lo. Tal foi a determinação do Poderoso, do Conhecedor”. Na classificação cronológica do *Alcorão*, que acompanharia a evolução do pensamento de Maomé (570-632) da primeira à última revelação, a surata 41 se enquadra entre as primeiras dessas revelações, o que a aproxima de uma relação com a ordem cronológica da *Torá* no caso do *Bereshit*.

<sup>50</sup> Sobre a mudança que ocorre nas coisas inseridas no tempo, Kant diz, por exemplo, que “...as mudanças só no tempo são possíveis”, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen vernunft*). Trad. de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Int. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 4 ed. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. I, § 7. p. 75. ISBN 972-31-0623-X.

<sup>51</sup> MAMMI, [s/d], p. 254.

<sup>52</sup> “...et te bibam et considerem ‘mitabilia de lege tua’ (Ps. 118, 18) ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae” - *Conf.*, XI, 2, 3.

<sup>53</sup> MAMMI, [s/d], p. 256, 257.

que “se os relatos humanos tendem para a eternidade mediante a ordem de sua narração, as Escrituras, ao contrário, provêm do eterno para desdobrar-se numa linguagem temporal”<sup>54</sup>. Há significativa profundidade e abrangência na citação agostiniana acima, descortinando o encontro de dois extremos do texto sagrado: do primeiro verso do *Gênesis* até as últimas palavras do *Apocalipse*. Dessa forma, “os limites do livro (Escrituras) são também os limites do tempo, os pontos em que este surge e volta a afundar na eternidade”<sup>55</sup>. É razoável, então, que no próprio tempo esteja imbricada a idéia de eternidade e que Agostinho tenha um vislumbre desta ao analisar a categoria do presente e do seu primado.

Outro importante momento em que Agostinho faz a relação tempo-eternidade, e desta feita de forma implícita, é quando canta a “Deus no poema da criação”<sup>56</sup>. Ele adota o critério de ouvir a própria criação dando seu testemunho. No final do texto, relaciona e diferencia a criação do Criador, que é o mesmo que relacionar e diferenciar tempo e eternidade. Assim se expressa o filósofo:

Existem, pois, o céu e a terra. Em alta voz dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudanças e vicissitudes. Ainda mesmo o que não foi criado e 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 nos pudéssemos criar’. A mesma evidência é a voz com que o céu e a terra nos falam. Tu, Senhor, os criaste. Porque és belo, eles são belos; porque és bom, eles são bons; porque existes, eles existem. Não são tão formosos, nem tão bons, nem existem do mesmo modo que tu, seu Criador. Comparados contigo nem são belos, nem são

<sup>54</sup> MAMMI, [s/d], p. 256.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 257; cf., também, o que continua dizendo o autor: “O movimento, porém, é duplo: enquanto tecem sua trama no tempo, interpretação e narração também desfazem a ilusão temporal, apontando para uma verdade supra-temporal. A palavra humana que narra ou explica remete ao Verbo divino, imóvel. O Verbo, que é ao mesmo tempo palavra e eternidade, é a garantia de uma articulação possível entre o temporal e o eterno”; cf., ainda, o que diz Agostinho em *Conf.*, XIII, 15, 18-22.

<sup>56</sup> No *De civ. Dei* (XI, 18) – versão brasileira -, Agostinho chama esse belíssimo momento de “sublime poema dos séculos”; na versão da BAC, esse cântico pela “beleza (da criação) do universo na oposição dos contrários”, é traduzido do latim da seguinte forma: “...(Deus) embelezaria a ordem dos séculos com um belíssimo poema com essa espécie de antítese - ...*atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret*”.

bons, nem existem. Graças te sejam dadas por sabermos estas coisas. Mas a nossa ciência comparada com a tua, é ignorância<sup>57</sup>.

A diferença estabelecida por Agostinho, na passagem acima, relaciona a criação ao Criador, em termos temporais, o que desemboca, por sua vez, numa inevitável gradação: gradativamente, a criação é inferior ao Criador. Uma das razões dessa gradação é que a criatura está inserida no tempo. Por isso, quando céu e terra clamam que foram criados, Agostinho entende que é porque se transformam no tempo e não são eternos. A criação está afeta às mudanças e vicissitudes próprias das criaturas, o que ocorre também com o tempo, como já vimos. É por conta disso, inclusive, que a criação não pode ser criadora de si mesma, pois isso exigiria que para tal a criação preexistisse à sua própria criação e que, por isso mesmo, segundo o raciocínio de Agostinho, fosse imutável, pois, para o filósofo, “...o mutável não é eterno; ora, o nosso Deus é eterno”<sup>58</sup>. A conclusão agostiniana é simples: um Ser superior e eterno, Deus, criou tudo o que existe. Seguindo o pensamento do filósofo no texto acima, Mammi diz o seguinte em sua tese de doutoramento:

essa argumentação, com a qual todo platônico ou peripatético concordaria, não elimina a hipótese de uma criação *ab-aeterno*. O problema está na expressão *No princípio*, e nela se concentram as principais críticas à doutrina cristã da Criação, especialmente por parte dos neoplatônicos<sup>59</sup>.

O *No princípio*, na concepção de Agostinho, tanto implica num começo para a criação, como numa mudança que a afeta no decorrer do tempo e no seu conseqüente crepúsculo. E aqui está a grande diferença enfatizada por ele na relação tempo-eternidade, uma vez que na

<sup>57</sup> “*Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sunt; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam, quod ante non erat; quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: ‘Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis’.* Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, feciste ea, qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est” (Conf., XI, 4, 6). Afirma VEGA, 1946, p. 843, nota 8, ao associar este pensamento de Agostinho com uma formulação de Pascal: “Este pensamento agostiniano foi formulado deste modo por Pascal: ‘A natureza tem perfeições para provar que é imagem de Deus e imperfeições para mostrar que não é mais que imagem’ (*Pensées sur la religion*, 16, 67)”.

<sup>58</sup> “...*omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est*” (Conf., XII, 15, 18).

<sup>59</sup> MAMMI, [s/d], p. 259.

eternidade não ocorre nenhuma mudança em virtude de sua imobilidade e imutabilidade. A eternidade não é precedida por um *No princípio* como o é o tempo e as demais coisas criadas<sup>60</sup>. Na eternidade não há, como há no tempo e no mundo, espacialidade, temporalidade, mutabilidade, multiplicidade e fenecimento.

Quando Agostinho estabelece esse quadro comparativo, coloca homem e criação como carentes de vida em plenitude, de vida simultânea e total, ou de um tipo de vida que simplesmente não passe, que não sofra mudanças, que não se altere, que não passe por vicissitudes, que não seja afetada pela mutabilidade que afeta todas as coisas que estão inseridas no tempo. É através desse prisma que ele conclui, quanto ao homem:

desde o instante em que começamos a existir neste corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte. Tal é a obra da mutabilidade durante todo o tempo da vida (se é que deve chamar-se vida): tender para a morte<sup>61</sup>.

O princípio degenerativo acima, segundo o pensamento agostiniano, é extensivo à criação como um todo. O motivo é um só: a prevalência do tempo sobre a criação ou o fato de a criação estar no tempo. Só através da visão fornecida pelas “partículas fugitivas” do presente é que esse quadro muda de cor e de qualidade, com a prevalência da eternidade e com as possibilidades surgidas a partir daí.

Com esse vislumbre de eternidade através do tempo presente – ou através desses instantes efêmeros do presente –, o pensamento de Agostinho toma novo rumo, pois abre a possibilidade de conexão com o pensamento posterior e fundamental do medievo, ou seja, o entender eternidade como vida interminável, como vida que já não está afeta ao que

---

<sup>60</sup> Referindo-se à questão acima, sendo que aplicada à divindade, eis o que diz Agostinho: “Nele (Deus) não existe início nem ocaso, pois é imortal. E não em vão se diz que ele é o *único imortal*, pois sua imortalidade é verdadeira imortalidade, em cuja essência não há mutação. É também eternidade verdadeira, pois é imutável, sem princípio nem fim, e, conseqüentemente, incorruptível – *Nec ita ut aliquando esse desistat aut coeperit: immortalis est enim. Nec frustra de illo dictum est quod solus habeat immortalitatem* (cf. 1 Tim. 6, 16): *nam immortalitas eius vere immortalitas est, in cuius natura nulla est commutatio. Ipsa est etiam vera aeternitas qua est immutabilis Deus, sine initio, sine fine; consequenter et incorruptibilis*” (De Trin., XV, 5, 7).

<sup>61</sup> “*Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat*” - De civ. Dei, XIII, 10.

caracteriza a vida que muda, que se altera, que sofre vicissitudes, a vida que está no tempo. Nesse sentido, eternidade tem algo a ver com o tempo, apesar de diametralmente oposta ao tempo: é um tipo de tempo diferente, sem princípio nem fim, não mais caracterizado por mudanças ou alterações, não mais determinado por parcialidade, não mais tendente ao ocaso. Efetivamente, é um tempo simultâneo, é um tempo todo presente e do qual desaparecem as categorias de futuro e passado e até mesmo as categorias do presente e do próprio tempo. Ou, como diz o próprio filósofo ao relacionar o mutável que está no tempo com o imutável que caracteriza Deus, a Verdade e a própria eternidade: “Na Verdade, que permanece, não há passado nem futuro, mas apenas presente. Examina as mutações das coisas e dirás *foi* e *será*; pensa em Deus e dirás *é*, porém não *foi* ou *será*”<sup>62</sup>. Esse presente, entretanto, não é o presente no tempo, mas o sempre presente de Deus, da eternidade<sup>63</sup>. É o eterno hoje de Deus, como diz o filósofo em outro texto, usando terminologias temporais: “O teu ‘*hoje*’ é a eternidade”<sup>64</sup>.

Quando Agostinho relaciona o ‘*hoje*’ de Deus com a eternidade, o que ele faz, na verdade, é estabelecer um critério comparativo a partir do prisma do tempo, pois não existe essa categoria na eternidade como existe no tempo. É aqui que entra o primado do presente de forma mais enfática e decisiva, visto sempre a partir das “partículas fugitivas” acima mencionadas. É como se o filósofo captasse uma dessas partículas e conseguisse abri-la como se fora uma cortina e se surpreendesse com o resultado dessa tentativa, ao descortinar a possibilidade de uma visão conjunta e simultânea (*tota simul*) da imutabilidade própria da

---

<sup>62</sup> “...in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens... Discute rerum mutationes, invenies Fuit et Erit: cogita Deum, invenies Est ubi Fuit et Erit esse non possit”- Tract. in Joannes, XXXVIII, 10.

<sup>63</sup> BLANC, 1999, p. 224, identifica a direta vivência da eternidade como um “presente completo”: “E no entanto, sem subestimar o mérito da ação, o valor da fidelidade e do esforço na consecução dos valores, há que atender ainda, pensamos, às virtualidades do instante, pelo qual podemos aceder a uma bem mais direta vivência da eternidade, não como um para lá do tempo – o estágio final do processo temporal, que o futuro anuncia e precede -, mas como um tempo outro, *transfigurado*, um presente completo, em que todos os momentos, longe de se excluírem, se fundem e redimem”.

<sup>64</sup> “*Hodiernus tuus aeternitas*” (Conf., XI, 13, 16).

eternidade. Para esclarecer esse ponto, ele usa um texto muito interessante, cuja descrição se aproxima de um jogo de palavras em forma de trocadilho:

Os teus anos não vêm nem vão. Porém os nossos (anos) vão e vêm, para que todos venham. Todos os teus anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir todos, quando já todos não existirem. Os teus anos são como um só dia (II Pedro 3, 8), e o teu dia não se repete de modo que possa chamar-se quotidiano, mas é um perpétuo ‘hoje’, porque este teu ‘hoje’ não se afasta do ‘amanhã’, nem sucede ao ‘ontem’.<sup>65</sup>

Esse *hoje* de Deus é, segundo o filósofo, inalcançável para a sabedoria humana, pois faz parte da própria sabedoria divina. O fato de partir de uma categoria por todos conhecida não desvenda o enigma, uma vez que nem mesmo essa categoria temporal, a todos disponível e de todos conhecida, pode ser compreendida em toda a sua plenitude. Agostinho esclarece isso muito bem em uma passagem do *De Trinitate*, quando diz:

Que mortal pode compreender esta sabedoria pela qual Deus conhece todas as coisas, de maneira que nem as que se dizem pretéritas sejam para ele passadas, nem há de esperar a realização das que se dizem futuras, senão que o passado e o futuro, com o presente, tudo seja para ele presencial: Deus não vê uma a uma as coisas, nem divaga (“mariposeia”) com o pensamento de um conceito a outro, pois tudo ele abarca a um só tempo, com uma só mirada; que mortal, repito, será capaz de compreender esta sabedoria, que é a um tempo prudência e ciência, quando nos sentimos incapazes de compreender a nossa?<sup>66</sup>

Todo esse posicionamento agostiniano não seria possível, entretanto, se ele não contasse com outro fator de grande importância da visão cristã: a encarnação. De acordo com o pensamento de Agostinho, o eterno se estabelece no efêmero no exato momento da encarnação. E isso ocorre de forma recíproca, isto é, o eterno que faz morada no efêmero

<sup>65</sup> “Anni tui omnes simul stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. ‘Anni tui dies unus’ (2 Petri, 3, 8), et dies tuus non cotidie, sed ‘hodie’, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno” (Conf., XI, 13, 16).

<sup>66</sup> “Quis ergo hominum potest istam sapientiam qua novit Deus omnia, ita ut nec ea quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea quae dicuntur futura, quasi desint exspectentur ut veniant, sed et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia; nec singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa: quis, inquam, hominum comprehendit istam sapientiam, eamdemque prudentiam, eamdemque scientiam; quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur?” (De trin., XV, 7, 13).



retorna ao eterno<sup>67</sup>. A estada do eterno no efêmero se concretiza mediante a encarnação que, ao mesmo tempo, possibilita a abertura ao sentido de eternidade como vida interminável<sup>68</sup>.

Esse sentido de eternidade presente no pensamento de Agostinho tem estreita vinculação com o pensamento posterior e com o conceito teológico clássico de eternidade<sup>69</sup>. Na verdade,

<sup>67</sup> BLANC, 1999, p. 226, apresenta a seguinte conclusão com referência a este aspecto da relação tempo-eternidade: “Reduzindo o processo da criação a um momento intemporal da Divina automanifestação, a experiência da eternidade aparece como sùmula de um conhecimento unificado da realidade, esse mesmo que a metafísica visa atingir em visão transcendente ao plano dissociante da razão discursiva. Tudo isto nos leva a supor que as principais concepções escatológicas do Além, que concebem a Eternidade como um acabamento futuro do tempo, mais não são do que uma espécie de miragem, de projeção transcendental de uma infinitude implícita à consciência finita, resultante do enraizamento do seu ser profundo numa Presença eterna e indestrutível – toda ela amor, paz e compreensão – que nos ampara e guia nesta vida, se a escutarmos, e nos acolhe, quando a deixarmos, após a experiência purificadora da morte. Tal é o fundamento da esperança, de que então não cairemos fora do ser, pois que veremos face a face o que, agora, só em espelho contemplamos, como o reverso, a face escondida da nossa experiência temporal”; cf. o que diz Agostinho numa longa e importante passagem do *De trin.* (XV, 8, 14), onde disserta sobre a visão especular de Deus, utilizando “um jogo de palavras intraduzível”, em latim e grego, a saber: *speculantes* (mirar com atenção em um espelho), *speculum* (espelho), *specula* (observatório), *kátotron*, *katoptrizo* (correspondente grego de *speculum*), *skopia* e *skoepo* (significando atalaia e o observar desde o alto), de acordo com Luis Arias, notas 4, 5, p. 719, do *De trin.*

<sup>68</sup> Cf. SCHUBACK, 2000, p. 79-117; cf., também, o que diz o próprio Agostinho sobre o eterno em sua estada no efêmero: “Tudo quanto o Verbo humanizado fez e padeceu no espaço e no tempo pertence, segundo a distinção que tratamos de provar, à ciência, não à sabedoria. Porém o Verbo, sem limites espaciais e temporais, é coeterno ao Pai e está presente em todo lugar, e quanto dele se diga com palavra veraz é palavra de sabedoria; por esta razão o Verbo feito carne, Cristo Jesus, tem em si todos os tesouros da sabedoria e da ciência [...]. Porém, nossa ciência é Cristo, e nossa sabedoria é também Cristo. Ele plantou em nossas almas a fé das coisas temporais, e nas (coisas) eternas nos manifesta a verdade. Por ele (Cristo) caminhamos até ele (Deus) e pela ciência nos dirigimos à sabedoria, mas sem nos apartarmos da unidade de Cristo, *em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência – Haec autem omnia quae pro nobis Verbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit, secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus, ad scientiam pertinent, non ad sapientiam. Quod autem Verbum est sine tempore et sine loco, est Patri coaeternum et ubique totum; de quo si quisquam potest, quantum potest, veracem proferre sermonem, sermo ille erit sapientiae: ac per hoc Verbum caro factum, quod est Christus Iesus, et sapientiae thesauros habet et scientiae [...]. Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporali bus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*” (*De trin.*, XIII, 19, 24).

<sup>69</sup> Eis como se expressa SCHUBACK, 2000, p. 80, sobre o assunto acima: “O conceito teológico clássico de eternidade remete à definição de Boécio, enunciada nos seguintes termos: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. ‘Eternidade é a posse perfeita, simultânea e total da vida interminável’. Já nessa definição de Boécio o termo eternidade aparece ligado não ao tempo mas à vida interminável (*vitae interminabilis*) de deus (*sic*). Eternidade é o que caracteriza a vitalidade única e singular de deus (*sic*). Trata-se de uma vida que está na sua posse de forma total e inteira no mesmo momento (*tota simul*), ou seja, simultaneamente em todos os momentos. E, como prossegue a passagem de Boécio, trata-se de uma vida ‘que se esclarece com maior nitidez se comparada com o que é temporal’. A questão medieval do tempo pode ser formulada como a apreensão da essência do tempo desde a eternidade. Mas para avaliar em que sentido a eternidade pode fundamentar a essência do tempo é preciso ter sempre em mente a definição de Boécio e, através dela, a dimensão da eternidade como vida interminável, inesgotável de deus (*sic*), ou seja, como a vida que se possui inteiramente em cada instante. É, portanto, nessa atenção que se pode dizer que a questão medieval do tempo é a busca de uma fundamentação do tempo a partir da vida inesgotável de deus (*sic*). Mantendo-se esse ponto de partida da eternidade como vida inesgotável, pode-se tentar evitar o grande equívoco histórico no que respeita à concepção medieval do tempo. Esse equívoco baseia-se num entendimento de eternidade como uma permanência vazia, sempre dada, absolutamente desvinculada de toda dinâmica, de toda vida e, assim, de toda temporalidade”; p. 81: “Com base na definição de Boécio, a vida eterna de deus (*sic*) se enuncia como totalidade

o ponto de partida de Santo Agostinho é a apreensão religiosa da eternidade de deus (*sic*) como posse simultânea e total da vida interminável, como verbo ‘em que tudo se diz simultânea e sempiternamente’ ([*sed simul ac sempiternae omnia*] Conf., XI, 7)<sup>70</sup>.

Agostinho alcança a compreensão dessa simultaneidade da vida interminável, representada na eternidade, ao relacionar o imutável e eterno com o mutável e efêmero. Na sua construção ele sempre parte do ponto acima citado, ou seja, da encarnação do Verbo. Quando o filósofo discerne, no livro XIII do *De Trinitate*, a sabedoria da ciência, ele toma como base de sua argumentação o preâmbulo do evangelho de João. Segundo ele, no citado texto há coisas que podem ser conhecidas pelos sentidos do corpo e outras que só podem ser alcançadas pela razão do espírito. E essa parte preliminar do texto joanino trata exatamente da encarnação. Em certo momento o filósofo afirma:

neste texto, tomado do Evangelho (de João), a primeira parte se refere ao imutável e eterno, cuja contemplação nos faz ditosos; no que se segue, o eterno se menciona mesclado com o temporal<sup>71</sup>.

A mescla do eterno com o temporal ocorre, em parte, porque “tudo isto (que o texto narra) sucedeu no tempo e pertence à ciência objeto do conhecimento histórico”<sup>72</sup>. Há outra parte, entretanto, inalcançável pela ciência, que é objeto da sabedoria que transcende as meras especulações humanas. Quando Agostinho analisa o citado texto, ele entende que o testemunho dado por João, o batista, a respeito da luz (o Verbo de Deus) é uma ação temporal de um fato histórico que transcende a própria história. Assim se expressa o filósofo: “Testifica-se no tempo de uma coisa eterna, como é a luz inteligível”<sup>73</sup>. Bem que o filósofo poderia ter dito que se testifica no tempo presente, pois o presente já é vestígio da eternidade (*vestigia*

---

(*tota*) e simultaneidade (*simul*). A simultaneidade indica a totalidade de deus (*sic*) como uma concentração de todos os tempos possíveis em cada instante”.

<sup>70</sup> SCHUBACK, 2000, p. 83.

<sup>71</sup> “*Hoc totum quod ex Evangelio posui, in praecedentibus suis partibus habet quod immutabile ac sempiternum est, cuius contemplatio nos beatos facit: in consequentibus vero permixta cum temporalibus commemorantur aeterna*” (*De trin.*, XIII, 1, 2).

<sup>72</sup> “*Hoc iam temporaliter gestum est, et ad scientiam pertinet, quae cognitione historica continetur*” (*De trin.*, XIII, 1, 2).

<sup>73</sup> “*Temporaliter enim testimonium perhibetur etiam de re sempiterna, quod est intellegibile lumen*” (*De trin.*, XIII, 1, 4).

*aeternitatis*), mas isso é de somenos importância, pois a essa altura já se sabe da ênfase que ele dá ao primado do presente. Esse presente contém, também, um desabrochar que se revela como vestígio da eternidade, um vestígio presente no tempo presente, mas que Agostinho prenuncia para um tempo que já não será tempo, pois a prevalência ali é da essência da eternidade: “Ali descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim!”<sup>74</sup> Sem dúvida, uma boa antecipação da definição boeciana de eternidade<sup>75</sup>, e que contém uma base tão racional quanto àquela sobre a qual Agostinho faz sua construção sobre o tempo. Construção essa que parte do tempo objetivo - de uma verdadeira consciência do tempo -, mas também do tempo da consciência, e que desemboca não apenas no final dos tempos, mas num auspicioso mergulho na própria eternidade, onde finalmente ocorrerá o desfrute da vida interminável.

---

<sup>74</sup> “*Ibi vacabimus, et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?*” (*De civ. Dei*, XXII, 30, 5).

<sup>75</sup> Cf. a definição de eternidade em BOÉCIO. *A consolação da filosofia* (*De Philosophiae Consolatione*). Trad. de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. ISBN 85-336-0961-2. V, 11, p. 150, 151: “Todas as pessoas que vivem de acordo com a razão partilham da certeza de que Deus é eterno. Procuremos, portanto, ver o que é a eternidade, pois é ela que nos esclarece sobre a natureza divina, bem como sobre sua sabedoria. Pois bem, a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada, tal como podemos concebê-la ao que é temporal. Com efeito, todo ser que vive o presente no tempo vem do passado e caminha para o futuro, e não há nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda a extensão de uma vida ao mesmo tempo. Esses seres não podem apreender novamente no dia seguinte o que já foi perdido no anterior, e numa vida vivida dia a dia só se pode viver o momento presente, transitório e fugaz. Portanto, aquele que está sujeito à lei do tempo, mesmo se, como pensava Aristóteles, sempre começa e jamais cessa de ser e cuja vida se desenrola segundo o ritmo de um tempo ilimitado, não pode no entanto ser concebido como um ser eterno. Pois, mesmo que a extensão de sua vida seja ilimitada, não pode apreender e abarcar totalmente e de uma só vez sua vida, já que não possui mais o passado e ainda não desfrutou o futuro. Por conseguinte, aquele que apreende e possui de uma só vez a totalidade da plenitude de uma vida sem limites, à qual não falta nada do futuro nem nada escapa do passado, esse sim pode

### 3.4 O presente como possibilidade de fundamentação do tempo objetivo<sup>76</sup>

Antes desse “tempo” fora do tempo, entretanto – a eternidade –, quando ocorrerá, de fato, a vida interminável e não mais afetada pela mutabilidade característica desse “presente transitório e fugaz”, Agostinho fornece toda a base para uma fundamentação do tempo objetivo, na ênfase que dá ao presente. O primado do presente sublinha duas condições específicas do tempo: o tempo criatural e o tempo real. O tempo da consciência, objeto do seu método direto de pesquisa, em parte do texto das *Confissões*, é algo que sempre escapa, é algo que não pode ser captado e é, até certo ponto, uma realidade muito tênue engendrada no interior do homem. Já o tempo real, ou objetivo – continente das coisas criadas, se é que assim se pode considerar –, esse prevalece absoluto (mesmo que circunstancialmente relativo) e independente do homem, de acordo com o pensamento do filósofo. E que campo mais eficaz pode haver para o suporte das possíveis construções epistemológicas que partam de uma teoria do tempo vinculada às mais diversificadas ciências? E que outro campo mais eficaz, também, para pesquisas, sejam elas laboratoriais, teóricas ou intelectuais?<sup>77</sup> O próprio Agostinho elabora suas pesquisas teóricas e intelectuais graças ao suporte que lhe é dado pelo tempo objetivo. O tempo criatural, portanto, efetiva-se, torna-se real no mundo e nas coisas que estão no mundo. Trata-se, por conseguinte, de uma criatura material – mesmo diferenciada de outras criaturas materiais – e não de uma criatura espiritual ou intelectual. Isso

---

ser considerado com razão como um ser eterno, e é necessário que ele esteja sempre presente e em plena posse de si mesmo, já que para ele o presente abarca todo o tempo ilimitado”.

<sup>76</sup> Nossa pretensão, nesta última subdivisão do trabalho, é apresentar a atualidade do pensamento filosófico de Agostinho em sua teoria do tempo, partindo, por isso mesmo, do primado do presente, uma vez que esta é a categoria que se sobressai e que, além disso, abre espaço para um estudo do tempo objetivo.

<sup>77</sup> Nesse sentido, por exemplo, “todas as leis da Física exigem os conceitos de espaço e tempo para sua formulação, cf. CAPRA, Fritjof. *O tao da física*: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental (*The Tao of Physics: an exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*). Trad. de José Fernandes Dias. Prefácio à edição brasileira de Mário Schenberg. São Paulo: Cultrix, 1983. ISBN 85-315-0366-8. p. 126. Ora, os conceitos inexistem sem a realidade que os fundamentam, mesmo que sejam essencialmente e apenas intelectuais, isto é, que não tenham respaldo empírico.

deve ser dito, pois para Agostinho as criaturas intelectuais ou espirituais também são reais; só que uma realidade não material<sup>78</sup>.

Ora, quando Agostinho coloca o tempo como independente do homem, ele desvincula tempo subjetivo de tempo objetivo<sup>79</sup>. Ou melhor: ele faz construções específicas de cada uma

---

<sup>78</sup> A *criatura intelectual* como, por exemplo, o céu do céu, é caracterizada por Agostinho de uma forma muito peculiar. Diz ele o seguinte: “E por isso o Espírito, mestre do teu servo (Moisés, autor inspirado do *Gênesis*), quando recorda que no princípio criou o céu e a terra, cala-se perante o tempo. Fica em silêncio perante os dias. O céu do céu, criado por ti no princípio, é, por assim dizer, uma criatura intelectual que, apesar de não ser coeterna contigo, ó Trindade, participa contudo da tua eternidade. Conserva-se totalmente imóvel pela doçura que sente em te contemplar na suprema felicidade. Sem movimento nenhum desde que foi criada, permanece sempre unida a ti, ultrapassando, por isso, todas as volúveis vicissitudes do tempo – *Ideoque spiritus, doctor famuli tui, cum te commemorat fecisse in principio caelum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitate, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum*” (Conf., XII, 9, 9).

<sup>79</sup> Neste ponto é viável fazer uma relação pertinente. Trata-se da interessante forma como Kant trabalha o tempo objetivo, que o aproxima e, ao mesmo tempo, o distancia tanto de Agostinho. Para ele, o tempo é real, mas em sua forma de intuição interna. Ou seja, é uma realidade subjetiva, como em Agostinho. E, de forma diferente de Agostinho, para Kant a realidade empírica do tempo, ou externa, depende tanto dessa realidade subjetiva, quanto das coisas e dos seus fenômenos. Diferentemente de Agostinho, portanto, para Kant, fora do sujeito pensante o tempo simplesmente não existe. Em Agostinho, por seu turno, o tempo existe fora da consciência exatamente em virtude de sua base criatural: o tempo, como criatura, independe do homem para sua existência. O filósofo de Königsberg trabalha esse aspecto do tempo da seguinte forma, cf. KANT, 1997, I, § 6, 7, p. 73-75: “Se abstrairmos do nosso modo de nos intuirmos internamente a nós próprios e de, mediante tal intuição, abarcarmos também todas as intuições externas da nossa faculdade de representação, e se, por conseguinte, considerarmos os objetos como podem ser em si mesmos, então o tempo não é nada. Tem apenas validade objetiva em relação aos fenômenos, porque estes já são coisas que admitimos como *objetos dos nossos sentidos*; mas perde essa realidade objetiva se abstrairmos da sensibilidade da nossa intuição, por conseguinte do modo de representação que nos é peculiar e falarmos de *coisas em geral*. O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência [...]. As nossas afirmações ensinam, pois, a *realidade empírica* do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se aos nossos sentidos. E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo [...]. Ora, as mudanças só no tempo são possíveis; por conseguinte, o tempo é algo de real [...]. O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele [...]. Subsiste, pois, a realidade empírica do tempo como condição de todas as nossas experiências”. Relacionando as duas teorias (de Agostinho e de Kant), eis o que afirma RUSSEL, 1972, p. 354, abordando, inclusive, um dos aspectos da teoria agostiniana, que é o da subjetividade: “Eu mesmo não concordo com esta teoria (de Agostinho), na medida em que toma o tempo como alguma coisa mental. Mas ela é claramente uma teoria muito hábil, merecendo ser seriamente considerada. Eu vou mais longe, e digo que é um grande avanço numa matéria que possa ser encontrada na filosofia grega. Ela (a teoria do tempo, de Agostinho) contém uma melhor e mais clara exposição do que a teoria do tempo subjetivo, de Kant – uma teoria que, desde Kant, tem sido largamente aceita entre filósofos – *I do not myself agree with this theory, in so far as it makes time something mental. But it is clearly a very able theory, deserving to be seriously considered. I should go further, and say that it is a great advance on anything to be found on the subject in Greek philosophy. It contains a better and clearer statement than Kant’s of the subjective theory of time – a theory which, since Kant, has been widely accepted among philosophers*”. Complementa Russel, à p. 355, que o “subjetivismo o leva (a Agostinho) a antecipar não apenas a teoria do tempo de Kant, mas o *cogito* de Descartes” – “*Subjectivism led him to anticipate not only Kant’s theory of time, but Descartes’ cogito*”.

dessas representações do tempo<sup>80</sup>. Na primeira construção, o tempo é visto como algo vinculado apenas ao interior do homem, como tempo da consciência, ou tempo subjetivo. A construção que visa o tempo objetivo, por seu lado, também deve ser creditada ao homem, uma vez que é o homem quem faz essa elaboração intelectual. O que ocorre é que, neste segundo momento, Agostinho desvincula o tempo daquela dependência da consciência e o coloca fora da consciência. O que ele faz, na verdade, é colocar o tempo no seu lugar primigênio, isto é, no mundo. Trata-se, portanto, de uma análise puramente objetiva do tempo. O tempo subjetivo depende do homem, pois está no seu interior; o tempo objetivo, por seu turno, é exterior ao homem e dele independe, pois lhe é anterior. Ambas as construções, entretanto, são inteiramente feitas pelo homem, mesmo que uma delas independa dele.

Quando Agostinho conclui que o tempo é uma criatura, ele faz exatamente essa construção que vincula o tempo ao mundo e o desvincula da consciência interior (ou tempo subjetivo). Esse tempo primigênio está vinculado, apenas, à mente de Deus e, posteriormente, à realidade do mundo objetivo criado por Deus em simultaneidade com o tempo, pois, para Agostinho, como visto no primeiro capítulo desta obra, tempo e mundo foram criados concomitantemente. Além disso, tempo e mundo são realidades objetivas incontestáveis. Diz ele, explicitamente: “Fizeste... o mundo mutável onde aparece esta mobilidade na qual se pode sentir e medir o tempo”<sup>81</sup>. Ora, se, para ele, o homem que vive é uma realidade objetiva

---

<sup>80</sup> Sobre as diversas representações do tempo e a inevitável busca do princípio primordial (“momento inicial de fulguração” ou “ponto zero”), eis o que diz CARVALHO, 1996, p. 15, 16: “Quanto às diversas representações do tempo – sejam radicalmente realistas (Newton [1642-1727], S. Clarke [1675-1729]), radicalmente idealistas (Kant, Husserl), ou moderadamente realistas (Aristóteles, Tomás de Aquino [1221-1274], Galileu [1564-1642], Leibniz [1646-1716], Einstein [1879-1955]) – elas manifestam-nos apenas como o problema em apreço depende sempre da possibilidade da respectiva disponibilidade para serem confrontadas com o ‘momento inicial de fulguração’ ou o ‘ponto zero’ (com a causalidade metafísica, enfim) no que isso comporta de cultural e voluntário desafio. No seu nível próprio é essa também – lembra-se, à margem – a última fronteira na investigação em astrofísica, embora aí em virtude da contração da esfera da causalidade”.

<sup>81</sup> “...faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora...”- *Conf.*, XII, 8, 8.

incontestável<sup>82</sup>, muito mais o mundo e o tempo que são anteriores ao homem e que são, também, o lugar do homem. Sem esse lugar, o homem não existiria em sua realidade empírica.

Há um outro momento, muito significativo, em que Agostinho faz essa amarração do tempo em sua objetividade. Logo após proferir a famosa conclusão de que não saberia explicar a quem lhe perguntasse sobre o tempo, ele amarra o assunto em termos objetivos com as seguintes palavras: “O que digo, sim, sem vacilação, é que se nada passasse, não haveria tempo passado; e se nada sobrevivesse (ou sucedesse), não haveria tempo futuro; e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente”<sup>83</sup>. Como se vê, Agostinho vincula a existência do tempo à existência das coisas mutáveis que estão no tempo. É esse fator objetivo que o leva à tentativa de medir o tempo através do movimento, como se buscasse o tempo real, o tempo que não é aquele que ele vê apenas na consciência e em nenhum outro lugar, ou o tempo que pode ser “visto” além do movimento ou da duração do movimento (*motus e mora*).

Uma das coisas que fica clara, na passagem acima, é que Agostinho se refere a objetos temporais – para usar uma terminologia moderna - que estão de tal maneira vinculados ao tempo – sobretudo ao tempo presente -, que são, por isso mesmo, interdependentes. E quando se fala em tempo real, a fenomenologia entende como o “tempo

---

<sup>82</sup> Cf. a interessante análise feita por Agostinho, em sua luta contra o ceticismo dos acadêmicos, no *De Trin.*, XV, 12, 21-22. O ceticismo radical é rechaçado nesta passagem com a famosa conclusão agostiniana: “Sei que vivo – *Scio me vivere*”, repetida diversas vezes pelo filósofo. Na nota 11, à p. 734, do *De Trinitate*, Luis Arias afirma o seguinte: “O nervo desta argumentação agostiniana se estriba em uma certeza que o acadêmico não pode impugnar. Sem dúvida, vive. É evidente a contradição do ceticismo radical. Conhece que vive e duvida desta verdade, que confessa ao duvidar. Isto já supõe a possibilidade de conhecimento”. ‘O eu vivo – diz Capánaga – compreende a totalidade das vivências, cujo encontro é inevitável. Mas disto não se pode deduzir que para Santo Agostinho o puro conhecimento seja, como para Heidegger, um modo deficiente ou insuficiente para fundamentar a ordem real.’” E o próprio Agostinho arremata: “Que se oponham mil exemplos de visões falazes ao que disse: ‘Sei que vivo’; nunca vacilará, pois o que erra vive – *Mille itaque fallacium visorum genera obiciantur ei qui dicit: ‘Scio me vivere’; nihil horum timebit, quando et qui fallitur vivit*” (*De Trin.*, XV, 12, 21). Para fechar ainda mais o cerco contra os acadêmicos, Agostinho afirma: “O que diz: ‘Sei que vivo’, afirma conhecer já uma verdade; se diz: ‘Sei que eu sei que vivo’, já são duas; e quando tem certeza destas duas verdades, surge um terceiro saber; e assim, em ordem ascendente, pode somar um quarto e um quinto saber, e inumeráveis, se disto é capaz – *Qui enim dicit: ‘Scio me vivere’, unum aliquid scire se dicit; proinde si dicat: ‘Scio me scire me vivere’, duo sunt iam, hoc vero quod scit haec duo, tertium scire est: sic potest addere et quartum, et quintum, et innumerabilia, si sufficiat*” (*De Trin.*, XV, 12, 21).

<sup>83</sup> “...fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus” (*Conf.*, XI, 14, 17).

de um qualquer objeto temporal”<sup>84</sup>. É certo que a construção racional de Agostinho difere da construção da fenomenologia, pois é específica à sua época. Mesmo assim, o tempo descrito acima não parece ser outro senão o continente desses objetos temporais ou, para usar uma terminologia agostiniana, dessas criaturas temporais. Isso se mostra ainda mais pertinente na idéia que ele tem do princípio do tempo, onde define de forma explícita a interdependência aqui referida. Uma vez que, para ele, “o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo”<sup>85</sup> – ou seja, é único e simultâneo o princípio da criação do mundo e dos tempos –, há um vínculo inquebrantável do tempo com o mundo. E o mundo, para o nosso filósofo, nada mais é do que uma criatura temporal, visível, material, representativa de todas as demais criaturas<sup>86</sup>. Fica

<sup>84</sup> HUSSERL, 1994, p. 97.

<sup>85</sup> “...*mundus factus in tempore, sed cum tempore*” (*De civ. Dei*, XI, 6). Cf., também, o que diz Agostinho em sua controvérsia com os maniqueus, a respeito desse mesmo assunto: “No primeiro livro do Antigo Testamento, que tem por título ‘Gênesis’, costumam os maniqueus censurar o que ali está escrito: *No princípio fez Deus o céu e a terra*. Perguntam em que princípio e – se nesse mesmo princípio do tempo em que fez Deus o céu e a terra – que fazia Deus antes de criar o céu e a terra. O que foi que o agradou repentinamente para fazer o que nunca antes havia feito nos tempos eternos? A estes contestamos que Deus fez o céu e a terra No Princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, já que o Verbo por quem e em quem foram feitas todas as coisas, estava no Pai [...]. Mas se cremos que no princípio do tempo Deus fez o céu e a terra, também devemos entender que antes do princípio do tempo não existiu o tempo. Deus criou o tempo e, por conseguinte, antes de criar o tempo não existia o tempo. E não podemos dizer que existia algum tempo, quando nem mesmo Deus havia criado (o tempo); pois, de que modo existia o tempo que Deus não havia criado, sendo, como é, Criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir no mesmo momento que o céu e a terra, não podemos de modo algum encontrar o tempo antes que (Deus) fizera o céu e a terra. Quando se diz ‘o que foi que o agradou repentinamente’, fala-se como se houvera transcorrido algum tempo em que Deus nada fez. Não podia passar tempo algum que antes não houvera feito Deus, porque não pode ser criador dos tempos senão aquele que existe antes do tempo - *Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est, In principio fecit Deus caelum et terram, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus caelum et terram, quid agebat antequam faceret caelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna? His respondemus, Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia [...]. Sed etsi in principio temporis Deus fecisse caelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat caelum et terram. Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non poteste esse operator temporum, nisi qui est ante tempora*” (*De gen. contra man.*, I, 2, 3).

<sup>86</sup> Cf. o que o próprio Agostinho afirma sobre essa criatura temporal que é o mundo: “Entre todos os seres visíveis, o que assume primeiro lugar é o mundo... o mundo vemos que existe... – *Visibile omnium maximus est mundus... Sed mundum esse conspicimus...*” (*De civ. Dei*, XI, 4, 1); cf., também, que, de acordo com o filósofo, céu e terra significa toda criatura: “Pela expressão *no princípio criou Deus o céu e a terra* se compreende debaixo do nome de céu e terra a toda a criatura que Deus fabricou – *Sed illud quod dictum est, In principio fecit Deus caelum et terram, caeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus*” (*De gen. contra man.*, I, 5, 9); cf., ainda, o que diz sobre as criaturas corporais contidas na criatura temporal como razões seminais: “...porque Deus fez no mesmo momento o tempo e as criaturas



claro, ainda, que o vínculo aqui citado se estende às três categorias do tempo, no caso aqui especificado à categoria do presente em seu vínculo com o passado. Ou como ele mesmo diz: trata-se de uma visão presente das coisas passadas. As coisas passadas, aí referidas, são o tempo e o mundo feitos ao mesmo tempo, ou o tempo e as demais criaturas temporais. Ora, até mesmo coisas que eclodirão com o passar do tempo e que ainda estão ocultas nas razões seminais (*rationes seminales*), farão parte desse esquema do tempo objetivo aqui mencionado.

Talvez o grande problema enfrentado por Agostinho, e que se arrasta até os dias atuais nas pesquisas sobre o tempo, seja o de tratar de uma entidade que não pode ser vista<sup>87</sup>, apesar de tão presente, tão real e tão “visível”<sup>88</sup>. Para ele, o tempo é uma criatura, sim – o que possibilita seu estudo por um viés objetivo -, mas o tempo é uma criatura diferente das demais criaturas. O tempo é uma criatura invisível, mas não invisível como as criaturas espirituais, por exemplo<sup>89</sup>. O que torna o tempo “visível” são as coisas nele contidas e que são imprescindíveis para a existência do próprio tempo. É como se as coisas contidas no tempo assegurassem sua existência e fornecessem uma espécie de substancialidade ao tempo. Ainda mais quando o filósofo é claro ao estabelecer a dependência entre eles: sem o tempo, as coisas não existiriam; mas, também, sem as coisas o tempo não existiria.

---

corporais, as quais, visíveis depois, são designadas com o nome de céu e terra – *Fecit enim Deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus, quae creaturae visibiles caeli et terrae nomine significantur*” (*De gen. contra man.*, II, 3, 4).

<sup>87</sup> Nesse mesmo sentido, por exemplo, a “*física teórica moderna*”, chamada, por Popper (1902-1994), de “*ciência empírica*” (cf. POPPER, Karl Raimund. *A Lógica da Investigação Científica*. In: *Os Pensadores*. Trad. de Pablo Rubén Mariconda, Paulo de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 12), é instigada a tratar da temática do tempo associada ao espaço, o que indica suas “preocupações sobre o *status* científico de entidades que não podem ser vistas” (cf. RAY, Christopher. *Tempo, espaço e filosofia* (*Time, Space and Philosophy*). Trad. de Thelma Médice Nóbrega. Campinas: Papirus, 1993. p. 14. Coleção Papirus Ciência). Ora, olhando por esse prisma, o tempo não é viável apenas como possibilidade de estudo pelo viés da consciência – como bem sublinha Agostinho -, mas é também objeto tanto da experiência teórica quanto da experiência empírica que, de certa forma, também só são viáveis pelo mesmo viés da consciência. E não é paradoxal que Agostinho aborde ambas as perspectivas, uma vez que ele parte, como já foi dito, de uma base criacionista.

<sup>88</sup> Na passagem já citada (*Conf.*, XII, 8, 8), o filósofo chega ao ponto de afirmar que se pode *sentir* e *medir* o tempo. Dessa forma, a realidade objetiva incontestável do tempo se torna “visível” através dessas vias indiretas.

<sup>89</sup> Quando Agostinho raciocina em termos da criação do mundo, ele estabelece a seguinte relação: “Entre todos os seres visíveis, o que assume primeiro lugar é o mundo, e entre os invisíveis, Deus. Porém, o mundo vemos que existe e na existência de Deus cremos - *Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspiciamus, Deum esse credimus*” (*De civ. Dei*, XI, 4, 1).

Então, o que garante um possível estudo do tempo em sua objetividade são as coisas nele contidas. Por outro lado, o que também garante o estudo das coisas é o tempo que lhes serve de continente. Sendo assim, conteúdo e continente se igualam, e a possibilidade de se estudar um depende sempre do outro. Isso é melhor esclarecido por Agostinho da seguinte forma<sup>90</sup>: ao refletir sobre a ordem da criação, explicita a contingência dos seres criados, cuja perfeição vai sendo adquirida ou perdida, de acordo com o movimento da realidade (do tempo). Essa lei, segundo o filósofo, a todos afeta, pois todos a ela estão sujeitos. Vistos por esse ângulo, então, os seres contingentes são e ao mesmo tempo não são, pois o seu devir está marcado pela possibilidade do não ser, de se dissolver no fim, na morte<sup>91</sup>. Estão embutidos no tempo, mas de forma efêmera, pois são expulsos do tempo em um determinado momento. Sendo assim, ocorre com as coisas o mesmo que ocorre com o tempo, quando o filósofo questiona: “Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, por que tende a não ser?”<sup>92</sup>. A grande diferença é que muitas coisas não tendem ao não ser com a mesma rapidez do tempo em seus instantes efêmeros captados através do presente. Mas essa permanência das

<sup>90</sup> Cf. SANT’ AGOSTINO. *Sessualità e amore*: il dono reciproco nel matrimonio. Introduzione e scelta dei testi a cura di Antonio Pieretti. Roma: Città Nuova Editrice, 1996. p. 87. ISBN 88-311-4723-4.

<sup>91</sup> Agostinho deixa clara essa questão da contingência e mutabilidade das coisas em uma longa passagem do *Tratado sobre o Evangelho de João*, parte da qual já foi citada neste trabalho, sublinhando, inclusive, o problema relacionado com o tempo presente e, também, a imutabilidade própria da divindade: “Uma coisa, qualquer que seja, ...qualquer coisa, pois, por excelente que seja, se é mutável, verdadeiramente não é, porque não está o verdadeiro ser ali onde está o não ser. O que muda, depois de mudar, não é o que era; se não é o que era, houve ali uma morte: pereceu ali algo que era e já não é [...]....no que muda e é o que não era, vejo certa vida no que é e uma morte no que foi [...].Em todas nossas ações e movimentos e em todas as mudanças das criaturas há dois tempos: o passado e o futuro. Busco o presente; nada permanece. O que disse, já não é; o que vou dizer, ainda não é; o que fiz, já não é; o que vou fazer, ainda não é; o que vivi, já não é; o que vou viver, ainda não é. O passado e o futuro eu os encontro em todo movimento das coisas. Na Verdade, que permanece, não há passado nem futuro, mas apenas presente, e este incorruptível, o que não há na criatura. Examina as mutações das coisas e dirás *foi* e *será*; pensa em Deus e dirás *é*, porém não *foi* ou *será* – *Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat: si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod erat, et non est [...]....quidquid mutatur et est quod non erat, video ibi quamdam vitam in eo quod est, et mortem in eo quod fuit [...]. Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, iam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiles, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies Fuit et Erit: cogita Deum, invenies Est ubi Fuit et Erit esse non possit”- *Tract. in Ioannis*, XXXVIII, 10.*

<sup>92</sup> “...ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?” (*Conf.*, XI, 14, 17).

coisas criadas é marcada pela mutação também constante, ininterrupta e inexorável. E isso ocorre de tal forma que uma determinada coisa, por exemplo, já não será amanhã o que é hoje.

A mutação está irreversivelmente ligada ao tempo, agindo, inclusive, sobre as criaturas invisíveis, conforme reconhece o próprio Agostinho: “...para que entendéssemos que pertencia ao tempo, por causa de sua mutabilidade, não só a criatura visível, porém também a invisível, porque só Deus é imutável e o único que existe antes do tempo”<sup>93</sup>. Ou, dito de outra forma pelo filósofo, referindo-se ao Criador: “Só tu existias e nada mais”<sup>94</sup>. E complementa, fazendo referência à criação *ex nihilo*: “Deste nada fizeste o céu e a terra, duas coisas: uma perto de ti, outra perto do nada; uma que só a ti tem como superior, outra que nada tem inferior a ela”<sup>95</sup>. Das criaturas que estão no tempo, portanto, nenhuma fica ilesa à mutabilidade que afeta todas as coisas. Dessa forma, a pergunta de Agostinho, acima, pode ser direcionada às demais criaturas (e não apenas à criatura tempo): para que digamos que as coisas existem, por que tendem ao não ser? É por isso mesmo que o filósofo distingue tão bem o tempo da eternidade, ao declarar de forma explícita e bastante simples acerca da mutabilidade de tudo o que está no tempo e da imutabilidade própria da eternidade: “...o mutável não é eterno”<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> “...ut sic intelligeremus non solum visibilem, sed etiam invisibilem creaturam pertinere ad tempus, propter mutabilitatem; quia solus Deus incommutabilis est, qui est ante tempora” (*De gen. contra man.*, II, 7, 7). O número, por desfrutar estatuto de dupla cidadania, é, segundo Agostinho, uma dessas criaturas racionais ou intelectuais não alteráveis ou mutáveis, cf. *De lib. arb.*, II, 8, 24; II, 11, 30; cf., também, capítulo 2, notas 91-96.

<sup>94</sup> “Tu eras et aliud nihil” - *Conf.*, XII, 7, 7.

<sup>95</sup> “...unde (nihil) feciste ‘caelum et terram’ duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset” - *Conf.*, XII, 7, 7.

<sup>96</sup> “...omne mutabile aeternum non est” - *Conf.*, XII, 15, 18. Nesse sentido, não há como alinhar o pensamento de Agostinho, por exemplo, com o de Tomás de Aquino ao defender a tese aristotélica da eternidade do mundo. De acordo com o pensamento de Agostinho, para que o mundo fosse eterno ele teria de ser, também, imutável. Esse tipo de conclusão ocorre porque, cfe. CARVALHO, 1996, p. 12, 13: “Quando os pensadores da Patrística refletiam sobre o *Gênesis* e a ‘obra dos seis dias’ (*Hexæmeron*) não se preocuparam com a possibilidade de distinguir entre as idéias da criação, de princípio e de causa. Para os autores de Duzentos (século XIII), tudo se passa expressamente à volta desta necessária distinção teórica e suas consequências: pode admitir-se a possibilidade de uma criação eterna? Haverá incompatibilidade entre a idéia de criação e a de um mundo eterno? Será contraditório conceber um mundo criado e no entanto eterno? Poderá demonstrar-se racionalmente (i. e., em acordo com os princípios epistemológicos da filosofia perfilhada) o princípio temporal do mundo, ou seja, a

A nitidez do pensamento de Agostinho ao vincular o tempo criatural ao tempo real é fator decisivo para essa possibilidade objetiva de que trata esta subdivisão do trabalho. Com a devida reserva, talvez se pudesse até dizer que, para ele, “o real não existe no tempo, mas é o próprio tempo”<sup>97</sup>. E o filósofo estreita ainda mais esse vínculo, quando afirma, de forma categórica, que sem esse aspecto criatural não se pode falar, nem sequer se imaginar nada real<sup>98</sup>. Sendo assim, o tempo, o mundo e toda criatura existem, são reais, têm um estatuto objetivo, sim, exatamente por serem criaturas. Para Agostinho, a criação – onde não há nenhum acaso – é simplesmente impensável sem a interferência da inteligência divina<sup>99</sup>.

---

sua ‘novidade’? De um ponto de vista muito genérico, podemos afirmar terem sido duas as principais respostas a este tipo de perguntas. O franciscano Boaventura (1217/1218-1274) reclamava (*In II Sent.*, d. I, p. 1, a. 1, 9. 2) ser impossível defender-se a eternidade do mundo ou a sua criação desde toda a eternidade, castigando, nomeadamente, o erro dos que concebiam na linha aristotélica, ‘eterno’ como ‘duração infinita’. Frente a uma tal concepção, ele contrapunha a tradição teológica (neoplatônica-augustiniana-boeciana; com a célebre definição de ‘eternidade’ dada pelo filósofo latino do século V: ‘a posse plena, perfeita e simultânea de uma vida interminável – *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) da eternidade como um ‘presente existindo atualmente’, um *nunc simplicissimum*”. Vale lembrar que, para Agostinho, como já foi abordado neste trabalho, eternidade não se coaduna com mutação. A marca registrada de toda a obra criada, para ele, é exatamente a mutabilidade, inclusive dos seres intelectuais e espirituais. Continua o autor: “Boaventura desenvolverá uma demonstração de valor desigual em favor da sua tese, cujo principal interesse residirá, seguramente, no destaque concedido ao caráter da temporalidade radical da criatura (exatamente como sustenta Agostinho). Ser criado – dizia Boaventura – significa ‘existir *ex nihilo*’. Mas esta afirmação da ‘anterioridade’ do nada (*post nihilum*) sobre o ser, que sublinhava excelentemente o ‘acontecimento’ representado pela criação e a ‘historicidade’ da criatura, não escapava à crítica. ...a posição de Tomás de Aquino, na senda de Moisés Maimónides (1135-1204) e de Alberto Magno (1205-1280), insistia no fato de a filosofia não poder provar, designadamente, que o mundo tinha sido criado no tempo. A posição cautelosa do autor dominicano não anulava, no entanto, nem o criacionismo nem a influência aristotélica. Para ele, não havia qualquer incompatibilidade em acreditar, pela fé na Revelação, que o mundo foi criado e em sustentar, como queria Aristóteles, a possibilidade da sua eternidade (*In Sent.*, d. I, q. 1, a. 5). Não obstante o Aquinate afirmar não ser impossível à onipotência divina fazer algo eterno, e defender não ser contraditório ‘ser criado por Deus’ e ‘não ter princípio’, a idéia de uma *criação eterna* era, no mínimo, suspeita, porque próxima das teses eternalistas greco-árabes”. Talvez a possibilidade de alinhamento do pensamento de Agostinho com essa tese aristotélica fosse possível, desde que se admitisse o exemplarismo de uma forma radical. Mas será que a imutável idéia do mundo (e de toda a criação) na mente de Deus – a “anterioridade do nada” -, segundo proposto por Agostinho, daria um estatuto de eternidade a esta mesma criação antes de sua efetivação objetiva? É uma tese um tanto esdrúxula, não resta dúvida, mas possível de ser pelo menos imaginada.

<sup>97</sup> COMTE-SPONVILLE, André. *O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência (L’être temps)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 91. Este autor desenvolve uma interessante idéia sobre o primado do presente – a partir do pensamento de Agostinho -, onde enfatiza essa objetividade do tempo. Para ele, “...não há, sobre essa questão, contradição entre o que os cientistas nos dizem e o que tento filosoficamente pensar: que o real não existe no tempo, mas é o próprio tempo”.

<sup>98</sup> Cf. *De civ. Dei*, XI, 15.

<sup>99</sup> Cf. LADNER, Gerhart B. St. Augustine’s conception of the reformation of man to the image of God. In: *Avvgstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 867-878. p. 872.

Por conta da base criatural, o tempo é, portanto, tão radicalmente objetivo quanto a própria matéria<sup>100</sup>. E isso não seria nenhum absurdo, pois para Agostinho a existência de ambos – do tempo e da matéria ou do tempo e do mundo - está intrinsecamente ligada, de tal forma que um depende do outro para existir, pois têm princípio simultâneo.

A investigação racional de Agostinho abrange – e com muita propriedade -, tanto o âmbito do plano natural quanto do plano sobrenatural<sup>101</sup>, ou do plano físico e metafísico. O tempo, como fenômeno objetivo, depende inteiramente desse plano natural e pode ser sempre relacionado com um conteúdo material; não é à toa, portanto, que Agostinho coloca o fenômeno objetivo do tempo como independente, exterior e anterior ao homem<sup>102</sup>. E essa objetividade do tempo só se torna viável através da categoria do presente. Mesmo com os seus momentos efêmeros, com suas “partículas fugitivas” - e sem descartar a importância das duas outras categorias -, o presente é o grande possibilitador de elevar o tempo a um estatuto de objetividade, o que também possibilita o estudo do assunto por um viés científico<sup>103</sup>.

A tonalidade aristotélica acima, entretanto, não retira de Agostinho o mérito de passear livremente pelos meandros da filosofia platônica e possibilitar, dessa forma, algo bem

---

<sup>100</sup> Sobre esta objetividade radical do tempo em sua relação com a matéria – e em perfeita conexão com o pensamento de Agostinho -, cf. ASKIN, 1969, p. 77: “O tempo é uma forma de existência da matéria, uma forma objetiva, como a própria matéria”. Ou, para dizer melhor e de forma mais abrangente (p. 133): “o tempo é a forma universal da existência da matéria”.

<sup>101</sup> Eis o que diz, a esse respeito, CARVALHO, 1996, p. 20: “Na opinião de Boécio de Dácia, e contra aqueles contemporâneos que perfilhavam uma epistemologia conservadora, não se deve confundir o plano da investigação do natural com a do sobrenatural”.

<sup>102</sup> Acerca desta particularidade – e ainda em perfeita harmonia com o pensamento de Agostinho -, assim se expressa ASKIN, 1969, p. 147: “todo momento do tempo pode ser determinado correlacionando-o com um conteúdo material” E, ainda (p. 187), que “o tempo, como fenômeno objetivo, não é criado por nós, mas existe no mundo material”. É interessante essa última afirmativa do filósofo russo, pois desvincula a existência do tempo como se fora dependente apenas da consciência: o tempo existe aí, no mundo material, em estreita relação com a matéria e, portanto, independente da consciência. Isso não quer dizer, entretanto, que o tempo da consciência seja descartado, pois ele também existe e de forma diferenciada e singular, sem deixar de ter uma íntima relação com o tempo do mundo real. São apenas duas formas diferentes de captar uma mesma realidade. É o mesmo tempo, só que visto de prismas específicos e com determinada marca categorial que o diferencia.

<sup>103</sup> Em harmonia com o pensamento de Agostinho, é ainda o filósofo russo, acima, quem afirma, cf. ASKIN, 1969, p. 97, 98 -, que para a ciência “a definição das categorias de passado, presente e futuro parte, como é natural, do fato de que as referidas categorias caracterizam de tal modo a sucessão dos acontecimentos que o passado constitui o que tem sido até o presente, e o futuro o que surgirá depois do presente”. É dito, também (p. 99) que “o presente expressa por si mesmo uma estabilidade relativa no processo da variação perdurável. O presente é relativo, mas sua própria relatividade possui caráter objetivo”.

mais abrangente do que aquilo que ele mesmo deduz do tempo como criatura: tem princípio, tem fim e não pode ser, em hipótese alguma, eterno. A construção intelectual de Agostinho se estende para além da extremidade do tempo – seja ela linear ou circular - e abre um significativo leque de novas e desafiadoras possibilidades. Possibilidades contempladas sempre a partir do exato momento do presente, em que o tempo se descortina em suas realidades objetivas de passado e futuro. Um passado que já não é e um futuro que ainda não é, amarrados pelo presente que está sendo e deixando de ser, ininterruptamente<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Em perfeita conexão com o pensamento de Agostinho, vale registrar o que afirmam os dois jovens astrofísicos ADAMS ; LAUGHLIN, 2001, p. 14, 91, 89, 100, 101: Quanto à modalidade do tempo futuro em termos científicos, ela se vincula, primeiramente, à possibilidade de futuro do próprio Universo, uma vez que “o destino do nosso Universo é a expansão contínua [...] (e) outra possibilidade, a de o Universo voltar a se contrair, numa morte violenta e flamejante”. Em segundo lugar, essa modalidade tem estreita relação com a possibilidade de mudança, de alteração orgânica, de transição entre o ser e o não ser. Em outras palavras, “todas as coisas existentes, precisamente porque seu *modus vivendi* é a mutação, constituem uma unidade de ser e não ser. A transição entre o ser e o não ser se efetua no processo em que as coisas nascem e desaparecem”. É o mesmo que dizer que “o futuro como mudança substancial vinculada à aparição do qualitativamente novo, ao nascimento e desaparecimento das coisas e seus estados, à sua transformação em outras coisas e estados, expressa-se na transição entre o ser e o não ser. A idéia de futuro, das transições entre o ser e o não ser, acha-se organicamente relacionada com o conceito de tempo”. Essa possibilidade de que tratam os autores quando se referem ao futuro em termos científicos é bastante real, uma vez que “a categoria de futuro se acha intimamente relacionada com a categoria de possibilidade, com a particularidade de que se trata de uma possibilidade real, formada pelas potencialidades do ulterior desenvolvimento, ocultas nas entranhas da própria realidade objetiva”; vale registrar, ainda, um bom resumo do pensamento de Agostinho feito por MONDIN, 1981, p. 142, onde o autor descreve com muita propriedade alguns dos aspectos vistos neste capítulo: “O tempo, para o bispo de Hipona, não é a imagem móvel da eternidade (Platão) nem a medida do movimento (Aristóteles), mas a duração de uma natureza finita que não pode ser toda simultaneamente, tendo por isso necessidade de fases sucessivas e contínuas para realizar-se completamente. As fases do tempo são o passado, o presente e o futuro. O passado é o tempo que não é mais; o futuro é o tempo que ainda não é; o presente é o tempo que é agora, mas que não será sempre. A possibilidade do passado e do futuro deve-se à natureza daquelas coisas cujo presente é tal que não pode ser perpetuamente presente; o seu presente passa; se não passasse, não haveria passado; se, passando, não se tornasse algo de novo, não haveria futuro. É esta característica do presente, de passar e de vir a ser que distingue o tempo da eternidade. O tempo é um *nunc transiens* (um agora que passa). A eternidade é um presente que não passa, um *nunc stans* (um agora permanente)”.

## **CONCLUSÃO**

## CONCLUSÃO

Simplicidade e complexidade são ingredientes básicos e complementares na teoria do tempo, de Agostinho. É uma construção simples, pois pode ser resumida em poucas palavras. É, ao mesmo tempo, uma construção complexa, por conta dos inúmeros elementos que a compõem, cuja análise reflete uma profunda penetração analítica do filósofo. Além disso, o próprio Agostinho se confessa estupefato diante deste “enigma tão complicado” (*implicatissimum aenigma*).

A importância e recorrência do tema nos dias atuais – quer na filosofia, quer na ciência -, pode ser vista nos incontáveis textos escritos e que, costumeiramente, menciona o nome de Agostinho entre os grandes filósofos que se ocuparam com o estudo do difícil tema. Para Husserl, por exemplo, Agostinho foi o primeiro a sentir profundamente as imensas dificuldades de estudar o assunto, lutando nesse sentido até quase o desespero. Esse autor é de opinião, ainda, que a época moderna, tão orgulhosa do seu saber, nada trouxe de mais grandioso e mais considerável do que o grande e incansável pensador patrístico. Já Russel considera a teoria do tempo de Agostinho como a mais pura filosofia, mesmo que discorde do aspecto subjetivo da mesma. Ele ressalva o fato de que a grande preocupação do filósofo não é com a pura filosofia, e sim com a teologia, mas quando se ocupa com a filosofia ele o faz com reconhecida habilidade. Para ele, a exposição de Agostinho é melhor e mais clara do que a de Kant, por exemplo. Na opinião de Russel, Agostinho é estimulado a desenvolver a pura filosofia contida em sua teoria do tempo em virtude de o platonismo não se harmonizar com o *Gênesis*.

São apenas dois os autores acima citados, mas há dezenas de outros, inclusive um sem número de teses de doutoramento – no Brasil e no exterior -, que versam sobre o intrincado e atrativo assunto. Pegoraro, por exemplo, que recebeu doações de textos de



Heidegger, afirma que o filósofo – e também seu professor –, mesmo criticando Agostinho por se ocupar sobretudo do tempo da experiência cotidiana, denominado por ele de tempo ainda ‘inessencial’, é quem o inspirou, através do livro XI das *Confissões*, para a elaboração de muitas de suas reflexões. Diz, inclusive, que *Ser e Tempo* nada mais é do que Agostinho sendo interpretado de modo heideggeriano. Reconhece Pegoraro que o texto das *Confissões* é de uma densidade existencial praticamente inexcedível e que ali o tempo é tratado, realmente, de modo original.

Pode-se concluir, portanto, que a simplicidade do método agostiniano ao tratar do assunto seja o motivo de tantos elogios, exatamente por conter uma profunda complexidade. Na verdade, são necessárias poucas palavras para descrever o pensamento de Agostinho sobre o tempo, o que, até certo ponto, está sintetizado no título do presente trabalho. Olhando por esse prisma, então, não há muito o que dizer sobre o tempo em Agostinho.

O que primeiro fica evidente – e que é ressaltado por Russel e por inumeráveis autores - é o seguinte: para Agostinho, o tempo em sua tríplice e corriqueira divisão de passado, presente e futuro, existe apenas na consciência ou, para usar uma expressão de Mondin, de acordo com o pensamento de Agostinho “o tempo não existe fora de nós”. É o que também pode ser chamado de tempo interior, tempo da consciência, tempo subjetivo ou tempo psicológico. A partir desse raciocínio, então, o tempo existe nessas modalidades porque assim é construído racionalmente pelo homem e assim é também transmitido às gerações futuras. Entretanto, somos de opinião, conforme visto neste trabalho, que ele analisa o tempo por outro prisma: o tempo é criatura e, como criatura, é exterior à consciência, pois existe fora da consciência, sendo por isso mesmo anterior ao homem, uma vez que dele independe. Dessa forma, a aparente antinomia gerada por essas duas fórmulas, pode ser sintetizada a partir da própria frase de Mondin: para Agostinho, “o tempo não existe fora de nós” e, da mesma forma, o tempo existe fora de nós como ser criatural que é.

São dois posicionamentos que parecem colidir, uma vez que o primeiro trata do aspecto interior (tempo subjetivo) e o segundo do aspecto exterior à consciência (tempo objetivo). Parece paradoxal, mas não é, pois a base sobre a qual Agostinho constrói sua teoria permite tal liberdade. O pensamento hebraico-cristão, de onde a construção do filósofo é oriunda, defende que Deus criou o tempo e o mundo a partir do nada (*creatio ex nihilo*) e em um determinado momento (*no princípio*), bem antes da criação do homem. Sendo assim – e aqui já tomando como base as idéias do neoplatonismo –, não é difícil afirmar que o tempo existe como idéia na mente de Deus (*exemplarismo*) bem antes de o próprio homem existir e que o tempo existe de forma objetiva, ligado ao mundo e às coisas, também muito antes de o homem existir. Na concepção de Agostinho, tempo e mundo foram criados simultaneamente por Deus. As demais coisas foram criadas também simultaneamente, conforme aborda o filósofo em sua teoria das razões seminais (*rationes seminales*).

O homem, ao ser criado, descobre, entre outras coisas, a realidade do tempo que é prevaiente tanto em sua consciência quanto fora de sua consciência. Dessa forma, o tempo necessita do homem para ser posto em suas modalidades de passado, presente e futuro e, ao mesmo tempo, não necessita do homem para ser posto como tempo, pois já existe desde que o mundo foi criado. Quando se desce a detalhes, entretanto, a questão toma grande densidade, pois o filósofo trata a temática de forma muito profunda e com grande propriedade.

Sendo assim, é muito séria, por exemplo, a inclusão da questão maniqueísta, pois foi essa controvérsia que provocou a dedicação de Agostinho ao estudo da temática. Na sua luta contra o grupo de Mani, Agostinho confronta as idéias criacionistas oriundas da base judaico-cristã – que não confunde Criador com criação –, com o mito maniqueu que conduz a um dualismo radical e, como consequência, a um exacerbado panteísmo.

Na sua luta contra o materialismo radical dos maniqueus, Agostinho tenta sobrepujá-lo com o desenvolvimento da idéia de uma interpretação não literal das Escrituras

hebraicas. Por conta da interpretação literal é que os maniqueus rejeitam, peremptoriamente, tanto o judaísmo quanto o Antigo Testamento e o que deste se encontra interpolado no Novo Testamento. Agostinho procura resolver essa questão através da interpretação alegórica de importantes passagens de ambos os textos. A influência de Ambrósio foi definitiva nesse sentido, uma vez que mais tarde Agostinho rechaça inteiramente a interpretação literal tão comum aos maniqueus. É inegável, ainda, a influência primeira do neoplatonismo para conduzir o filósofo na descoberta da essência espiritual e para erradicar dele o exagerado materialismo dos maniqueus.

Ora, a controvérsia de Agostinho com os maniqueus tem resultados muito mais amplos do que ele imagina ou até mesmo daquilo que ele pretende com sua elaboração intelectual. Suas conclusões na construção sobre o princípio do tempo, do mundo e do homem, termina indo de encontro a outras correntes filosóficas, como é o caso do platonismo, do neoplatonismo e dos “naturalistas” ou filósofos da “*physis*”, como o próprio Agostinho critica a partir de sua posição criacionista: diz ele que Anaxímenes, por exemplo, afirma ser o ar o princípio de todas as coisas, inclusive dos deuses, ao invés de crer que o ar é que foi criado pelos deuses.

A tese de Agostinho, ao contrário da filosofia grega clássica, atribui um princípio para o tempo, para o mundo e para o homem: ora, se é dito que o mundo foi criado *no princípio*, logo, o mundo tem um começo. O mundo não é e nem pode ser eterno. Além disso, o mundo não pode ser criador de si mesmo, pois isso exigiria que o mundo existisse antes de o mundo existir, para que pudesse ser criador de si mesmo. Dessa forma, ele é contra a eternidade do tempo e do mundo, o que contraria a tese grega clássica de um tempo cíclico e, portanto, eterno. O pensamento de Agostinho se digladia, aqui, com a idéia aristotélica de um mundo eterno e com a posterior posição conciliatória de Tomás de Aquino, a partir do pensamento do mesmo Aristóteles.

Por outro lado, com sua idéia criacionista, Agostinho contraria tanto o ensino de Plotino - que defende que o mundo é uma emanção do Uno -, quanto o pensamento da filosofia grega – sobretudo platônica -, que credita a fabricação do mundo ao demiurgo. Isso sem falar no grupo ao qual ele se dirigia diretamente: contra o dualismo radical dos maniqueus – que defendem uma luta eterna entre a luz e as trevas, entre o bem e o mal -, ele interpõe exatamente sua tese criacionista. O panteísmo resultante da idéia maniqueia de um Deus imanente - que está presente onde houver uma partícula de luz material -, é desativado diante da conclusão agostiniana: Deus é o criador de tudo quanto existe e não se imiscui com sua criação, pois está separado dela. O filósofo chega a essa conclusão graças, exatamente, à influência do neoplatonismo e ao método alegórico herdado de Ambrósio. Só então Agostinho descobre a substância espiritual, a luz imaterial, o Deus criador do cristianismo.

A teoria da criação, de origem hebraico-cristã, é uma das grandes descobertas agostinianas e colide frontalmente com o pensamento filosófico então em voga. Outro elemento novo, nesse particular, é que para Agostinho o mundo é criado sem que haja necessidade de alguma matéria pré-existente. É a famosa teoria da *criação ex nihilo*, ou criação a partir do nada. Essa é uma idéia totalmente estranha à filosofia grega. Quando Platão aborda esse tipo de assunto, ele imagina uma matéria primitiva à qual Deus dá forma. A substância é pensada como sendo eterna e não criada; somente a forma é atribuída à vontade de Deus. O Deus da filosofia grega, então, é um artista ou arquiteto, não um Criador. No pensamento de Agostinho, entretanto, Deus cria (*bará* - כרא) do nada a substância e lhe dá a forma e a ordem. Esse pensamento, além de alheio à filosofia grega clássica, é fundamental para a teoria do tempo de Agostinho, além de distanciá-lo definitivamente de muitos dos seus contemporâneos, antepassados e pósteros e, lógico, de aproximá-lo de muitos outros.

Outro ponto que merece destaque é o seguinte: mesmo que pareça predominante a idéia do tempo subjetivo – tempo da consciência -, a teoria agostiniana dá destaque especial

ao tempo objetivo, particularmente ao vinculá-lo à condição - *sine qua non* - de criatura. O que são, por exemplo, as duas sociedades descritas naquele que é considerado o seu maior texto, *A Cidade de Deus*, senão a própria humanidade em sua marcha histórica e inserida no tempo objetivo, ou tempo histórico? É claro que o princípio de uma das sociedades é posto no momento mesmo da queda do anjo que agiu com soberba, mas isso por causa da existência do tempo naquela realidade espiritual, pois o filósofo entende que o tempo também existe no mundo dessas criaturas incorpóreas.

A importância dada por Agostinho ao tempo objetivo, entretanto, não quer dizer que o peso maior recaia sobre essa categoria. Ele tanto sublinha a importância da cidade de Deus e, conseqüentemente, do tempo “aristotelicamente” objetivo aí dominante – cidade representada na Igreja histórica denominada de peregrina no mundo -, quanto o “platônico” futuro glorioso dessa mesma sociedade, ou até mesmo o “tempo” anterior à criação e inserido na própria mente de Deus. Mas é no tempo objetivo que ele procura, mediante a possibilidade de medição e duração do movimento (*motus e mora*), descobrir o verdadeiro significado do tempo. É no tempo objetivo, inclusive, que ele se insere, como cidadão peregrino que é dessa cidade de Deus (*civitas Dei*), olhando para o passado de sua vida – que já não é -, para o futuro – que ainda não é – e para o presente evanescente – com suas “partículas fugitivas” - no qual ele se insere e faz suas *Confissões*.

Vale ressaltar, outrossim, que na teoria agostiniana é o tempo objetivo que determina a mutação de tudo quanto existe, uma vez que o “tempo” está ileso de qualquer mutabilidade quando existe apenas como idéia na mente de Deus. De acordo com o pensamento de Agostinho, particularmente no confronto que faz da mutabilidade das coisas e do tempo com a imutabilidade própria da eternidade, “...o mutável não é eterno”. E é aqui que o seu pensamento não se concilia com o pensamento de Aristóteles, nem com a posterior conciliação levada a cabo por Tomás de Aquino. Para Agostinho, a mutação só ocorre por

causa do tempo, ou seja, as coisas só passam pela mutação porque estão no tempo. Segundo o filósofo, até o próprio tempo sofre essa mutação, pois o seu crepúsculo já é perceptível no presente, e o seu término ocorrerá um dia no futuro. Isso também o distancia do pensamento predominante na filosofia grega, de uma matéria eterna, apesar de sujeita à corrupção e à mutação.

Por outro lado, entendemos que se Agostinho não dá maior ênfase a essa objetividade do tempo, é em razão da verdadeira ojeriza que nutre pelo materialismo extremado dos maniqueus, grupo ao qual pertenceu como ‘ouvinte’ durante nove anos. O tempo objetivo tem sua importância, sim, pois é através de um átimo dele que Agostinho descortina a eternidade. Não fossem as “partículas fugitivas” do tempo presente e, portanto, objetivo, e Agostinho não teria um vislumbre ou vestígios da eternidade (*vestigium aeternitatis*). O tempo objetivo também viabiliza todas e quaisquer pesquisas, sejam elas no campo da ciência, sejam no campo da filosofia. Da mesma forma, o outro aspecto defendido por Agostinho - o tempo da consciência -, também viabiliza importantes pesquisas teóricas, inclusive aquela que foi elaborada pelo próprio filósofo.

Apesar de Agostinho declarar, de forma muito nítida, que só vê o tempo - em suas modalidades de passado, presente e futuro -, na consciência, ele utiliza exatamente as três categorias para facilitar a sua construção racional, numa tentativa de aprofundar ainda mais as descobertas de suas pesquisas sobre o tempo. Ele parte do momento atual, sim – com ênfase no primado do presente -, mas leva sua pesquisa ao passado e ao futuro. No passado, ele busca o princípio do tempo, do mundo e do homem, sublinhando a importância desse momento primevo. Ao definir esse princípio, ele o faz em termos cronológicos e cosmológicos. Admite, até, o que muito tempo depois seria designado como “notação científica”, ao abrir a possibilidade de o homem ter sido criado em um momento tão remoto, que não houvesse um número capaz de abarcar essa quantidade infinita em termos temporais.

O grande destaque é que nessa busca Agostinho tenta calar seus inimigos com a afirmativa de que não se pode falar num tempo antes do tempo. Essa era a questão levantada pelos maniqueus. Eles queriam saber o que é que Deus fazia antes de criar o tempo e o mundo. Ora, não há razão para uma pergunta dessas, pois não há um “antes” antes do tempo. E para ele, o tempo foi criado quando o mundo foi criado, ou seja, de forma simultânea. Só o tempo comporta um agora, um antes e um depois, isto é, um presente, um passado e um futuro. Em Deus, ao contrário, não há um antes e um depois, mas apenas um agora, um eterno presente. No pensamento de Agostinho, a eternidade de Deus está isenta da relatividade do tempo – mesmo que a categoria eternidade por ele utilizada, para facilitar a discussão, também esteja atrelada ao tempo - e, para Deus, o tempo é um todo simultâneo, ou um presente simultâneo. Conclui Russel, a propósito, que esse tipo de construção intelectual leva Agostinho a uma verdadeira e admirável teoria relativa do tempo.

Outro aspecto que deve ser ressaltado, conforme análise procedida no decorrer desta obra, é a questão de se saber que ressonâncias epistemológicas a teoria do tempo de Agostinho deixa como legado às diversas ciências. Ora, o próprio filósofo admite que não resolve todas as dificuldades acerca do assunto, em razão de sua complexidade, mas que o seu desejo é compreender cada vez mais profundamente o intrincado enigma. Sua cautela é tamanha, que chega a declarar, a certa altura do livro XI das *Confissões*, que ainda ignora o que seja o tempo. Isso, entretanto, não o impede de continuar pesquisando até à exaustão. Sendo assim, cremos que em Agostinho se encontra uma sólida base para possibilitar o estudo do tempo pelo duplo viés da subjetividade e objetividade. Olhando por esse prisma, vale levantar a seguinte questão: as epistemologias modernas das diversas ciências que teorizam sobre o tempo não estaria ancorada exatamente na idéia agostiniana sobre o tempo real, o tempo objetivo que prescinde da consciência que o coloca?

Ora, quando a temática do tempo é desenvolvida em termos científicos, a grande ênfase é dada exatamente às três categorias trabalhadas pelo filósofo ao tratar do tempo objetivo. Todavia, é claro que Agostinho jamais admitiria certas conclusões oriundas de teorias científicas como, por exemplo, a de que o que se vê do Universo é o seu passado: o passado do Sol, o passado de uma Galáxia e assim por diante. Ao contrário, sua conclusão, a esse respeito, certamente seria a seguinte: o que se vê, no presente, é um fenômeno que foi presente em determinado momento do passado. Para tornar a idéia mais clara, vejamos o exemplo do Sol: a luz que se vê num exato momento – oito minutos após sua emissão - não é a luz do passado (que já não é), mas a luz presente do presente que se situa a oito minutos daquele presente que agora já não é. Essa conclusão, baseada no conteúdo da teoria do tempo de Agostinho, faz uma grande diferença, pois só assim não se confunde essas ocorrências cosmológicas, cronológicas, psicológicas, com o tempo propriamente dito, ou seja, o tempo que independe da consciência. E, ao mesmo tempo, possibilita um viés objetivo para uma entidade que não pode ser vista nem testada em um laboratório, mas pode ser tratada racionalmente através dos seus inúmeros elementos, sejam eles subjetivos, sejam eles objetivos.

Na possibilidade acima ventilada, nem sequer a relação feita por Agostinho do tempo com a eternidade se torna inviável. Isso porque o filósofo, mesmo tratando do tempo em uma dimensão ontológica e metafísica, parte também do que há de mais objetivo no tempo, ou seja, dos “fugitivos instantes” do momento presente, ou do “agora em marcha”, para usar uma expressão de Hartmann. É da mutabilidade desse instante efêmero do tempo presente, que ele vislumbra a imutabilidade da eternidade. Seguindo o seu raciocínio, caso essa “partícula fugitiva” não passasse para o pretérito, aí sim, já teríamos a eternidade. Mas o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar. Ou seja, a causa da existência do presente é a mesma pela qual o presente deixará de existir, deixará de ser presente para ser um novo presente. É nesse tênue fio, portanto, que são construídas todas as epistemologias, sejam



elas atinentes às teorias do continente ou do conteúdo, isto é, do tempo como continente das coisas, ou das coisas como conteúdo do tempo.

Outra questão a ser ressaltada – e que se vincula ao assunto aqui discutido –, é aquela levantada na Idade Média, quando se tenta uma possível conciliação com o pensamento de Aristóteles – que defende a eternidade do mundo, com sérias implicações para o pensamento criacionista do cristianismo. Nessa tentativa de conciliação, conclui-se que o que é mutável não o é num determinado princípio, ou a partir de um determinado momento, mas é mutável desde o momento imediatamente anterior. Essa argumentação – muito bem explicitada por Boécio de Dácia –, é um verdadeiro torpedo no, então, dogma da *creatio ex nihilo*. Segundo esse pensamento, a matéria é sempre corruptível, é sempre passiva de mutação. É neste ponto que se estabelece a crítica veiculada no medievo acerca da afirmação da anterioridade do nada (*post nihilum*) sobre o ser.

Ocorre que, no pensamento de Agostinho, é exatamente a *creatio ex nihilo* – ainda não dogmatizada em sua época – que determina a grande diferença. Ao ser criada de material não existente, a criação está ilesa de mutação e corruptibilidade nesse momento anterior, pois no momento anterior não há uma matéria que possa ser afetada pela mutação ou corruptibilidade. E uma vez que, para Agostinho, não se pode falar de um tempo anterior ao tempo, *mutatis mutandis* não se pode falar de mutação anterior à criação do tempo e do mundo, pois isso levaria ao absurdo de se admitir mutação numa criação que ainda não existe, que ainda não está efetivada empiricamente. O que ocorre, então, é que aquele *No princípio* também é válido para a corrupção que afeta o mundo, o tempo, o homem e todas as coisas.

Além disso, para Agostinho, a mutação que afeta a criação só ocorre em dois momentos específicos: o primeiro momento é quando da queda da criatura incorpórea – o anjo dominado pela soberba –, e o segundo momento, já inserido num Universo totalmente ordenado, é por ocasião da queda da criatura corpórea – o primeiro homem. Há, portanto, um

momento e uma determinada parte da criação que parecem não afetados por essa mutabilidade que é a marca registrada de todas as criaturas e que merece, sem dúvida, um estudo mais acurado. Talvez seja este o mais contundente paradoxo da teoria do tempo, de Agostinho, não fora a explicação que o próprio filósofo dá ao intrincado problema: a partir da lógica de sua teoria da verdade, imutável mesmo, para ele, só a divindade.

Finalmente, Agostinho parece admitir alguns momentos no tempo - que merecem uma pesquisa bem mais ampla -, inclusive quando aponta a possibilidade de criaturas não vulneráveis à mudança ocasionada pelo tempo, como é o caso do número, que é uma criatura intelectual. Desses momentos especiais do tempo, indicados pelo filósofo, podem ser destacados os seguintes: 1º) o tempo primigênio, criado simultaneamente com o mundo, e anterior à queda da criatura espiritual; 2º) o tempo que predomina na região das criaturas incorpóreas, após a queda do anjo, provocada pela soberba; 3º) o tempo das criaturas corpóreas, antes da queda do primeiro homem; 4º) o tempo das criaturas corpóreas, após a queda do primeiro homem; 5º) o tempo das criaturas corpóreas transmutadas em incorpóreas, após o final dos tempos. Seria uma quádrupla modalidade do tempo? É o mesmo tempo dividido em cinco modalidades diferentes ou são cinco tempos? Em quais modalidades ocorrem as categorias de passado, presente e futuro? Em todas elas ou apenas em algumas?

Num momento desses, o recomendável é manter uma postura tão equilibrada quanto à do próprio Agostinho. Primeiro, chegar até a arder em ânsias para compreender o difícil enigma. Segundo, não descansar enquanto não descobrir mais sobre o assunto. Terceiro, entender que o enigma está bem acima da nossa inteligência e esperar superá-lo aos poucos, à medida que nossas forças intelectuais possam galgar alturas maiores e bem mais próximas da Verdade absoluta, isto é, da Verdade-Realidade, ou daquele esperado momento de comprovar nossas descobertas pelo prisma da lógica da teoria da verdade agostiniana: “é verdade aquilo que é”.

## **BIBLIOGRAFIA**

## BIBLIOGRAFIA

### Textos Citados

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia (*Dizionario di Filosofia*). Trad. de Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 944-948. ISBN 85-336-0865-9.

ADAMS, Fred ; LAUGHLIN, Greg. Uma biografia do universo: do *big bang* à desintegração final (*The five ages of the universe: inside the physics of*). Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 290 p. ISBN 85-7110-614-2.

AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). A cidade de Deus: contra os pagãos (*De civitate Dei*). Trad. de Oscar Paes Leme. 3 ed. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. Parte I, Livros I a X. 414 p. (Coleção Pensamento Humano). ISBN 85-326-053-0

\_\_\_\_\_. A cidade de Deus: contra os pagãos (*De civitate Dei*). Trad. de Oscar Paes Leme. 2 ed. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II, Livros XI a XXII. 589 p. (Coleção Pensamento Humano). ISBN 85-326-0100-6.

\_\_\_\_\_. La ciudad de Dios: contra los paganos (*De civitate Dei*). Trad. e notas de Jose Moran. Bilíngüe. Madrid: BAC, 1958. tomos XVI e XVII. 1728 p.

\_\_\_\_\_. Confissões (*Confessionum, libri tredecim*). Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1975. 408 p.

\_\_\_\_\_. Las confesiones (*Confessionum - Libri Tredecim*). Trad., notas de Angel Custodio Vega. Bilíngüe. Madrid: BAC, 1946. tomo II. 975 p. (Obras de San Agustín).

\_\_\_\_\_. Confissões; De magistro - Do mestre. Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. De magistro. Trad. de Angelo Ricci. Consultoria de José Américo Motta Pessanha. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. De la doctrina cristiana (*De doctrina christiana*); Del Génesis contra los maniqueos (*De Genesi contra manichaeos*); Del Génesis a la letra, incompleto (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*); Del Génesis a la letra (*De Genesi ad litteram*). Trad. e notas de Balbino Martín Pérez. Introduccion general de P. Lope Cilleruelo. Edición Bilíngüe. Madrid: BAC, 1957. vol. XV. 1271 p.

AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). A Trindade. Trad., int. de Augustino Belmonte. Rev., not. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. La Trinidad (*De Trinitate, libri quindecim*). Trad., intr. e notas de Luis Arias. Edición Bilingüe. 4 ed. Madrid: BAC, 1985, 819 p. (Obras completas de San Agustín, vol. V. Escritos apologeticos - 2º).

\_\_\_\_\_. Contra os acadêmicos: diálogo em três livros. Trad. de Vieira de Almeida. Edición Bilingüe. Coimbra: BAC, 1957. 135 p.

\_\_\_\_\_. Contra los académicos (). Trad., intr. e notas de Victorino Capánaga.

\_\_\_\_\_. Contra Fausto (*Contra Faustum manichaeum, libri triginta tres*). Trad., int., notas e índices de Pio de Luis. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1943. ISBN 84-7914-082-8. 834 p. vol. XXXI. (Obras Completas de San Agustín. Escritos antimaniqueos - 2º).

\_\_\_\_\_. Vida de San Agustín, escrita por San Posídio (*Vita Sancti Augustini scripta a Possidio*); Soliloquios (*Soliloquia*); De la vida feliz (*De beata vita*); Del orden (*De ordine*). Trad. e notas de Victorino Capanaga. Edición Bilingüe. 3 ed. Madrid: BAC, 1957. tomo II. 812 p.

\_\_\_\_\_. La musica (*De musica*). In: \_\_\_\_\_. L'Ordine, libri 2; La musica, libri 6; La bellezza, raccolta sistematica di passi da varie opere. Milano: Rusconi, 1992. ISBN 88-18-22019-5. p. 87-269.

\_\_\_\_\_. De musica. Commento di: Ubaldo Pizzani, Guido Milanese. Palermo: Edizioni 'Augustinus', 1990. 86 p. ISBN 88-246-0105-7. (Presentazione: Giancarlo Ceriotti. Il primo libro: Ubaldo Pizzani; Per una lettura dei libri II-V del De musica di S. Agostino: Guido Milanese; Il sesto libro: Ubaldo Pizzani)

\_\_\_\_\_. Cartas (*Epistolas*). Trad. int. e notas de Lope Cilleruelo. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951. tomo VIII. 921 p.

\_\_\_\_\_. Sessualità e amore: il dono reciproco nel matrimonio. Introduzione e scelta dei testi a cura di Antonio Pieretti. Roma: Città Nuova Editrice, 1996. 152 p. ISBN 88-311-4723-4.

\_\_\_\_\_. Tratados sobre el Evangelio de San Juan – 36-124 (*In Ioannis evangelium tractatus*). Trad. de Vicente Rabanal. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1957. tomo XIV. 769 p.

ALCORÃO, O. Trad. de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, [s.d.]. 358 p.

ANTISERI, Dario ; REALE, Giovanni. História da filosofia: antigüidade e idade média. 4 ed. [s. trad.]. São Paulo: Paulus, 1990. vol. I. 693 p. (Coleção filosofia). ISBN 85-349.0114-7.

ARISTÓTELES. Categorias. In: \_\_\_\_\_. Organon (*Óργανον*). Trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores Lda., 1985. vol. I. p. 41-118.

\_\_\_\_\_. Tópicos. In: \_\_\_\_\_. Organon (*Óργανον*). Trad. de Leonel Vallandro , Gerd Bornheim (da versão inglesa de W. A. Pickard). São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 1-152. (Os pensadores).

ASKIN, I. F. O problema do tempo: sua interpretação filosófica. Trad. de Joel Silveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. 220 p.

BAUER, Johannes B. Dicionário de teologia bíblica (*Bibeltheologisches Wörterbuch*). Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 1973. vol. I. 584 p. vol. II. 1173 p.

BLANC, Mafalda Faria. Metafísica do tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 115-245. 245 p. ISBN 972-771-197-9.

BOÉCIO. A Consolação da filosofia (*De philosophiae consolatione*). Trad. de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 156 p. ISBN 85-336-0961-2.

BOÉCIO DE DÁCIA. A eternidade do mundo (*De æternitate mundi*). Trad. de Mário A. Santiago de Carvalho. Edição Bilíngüe. Lisboa: Edições Colibri, 1996. 117 p. ISBN 972-8288-12-3.

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa (*Christliche philosophie – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues*). Trad. de Raimundo Vier. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 582 p.

BROWN, Peter. Augustine of Hippo: a biography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969. 463 p. ISBN 0-520-01411-1.

CAPANAGA, Victorino. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. Vida de San Agustín, escrita por San Posídio (*Vita Sancti Augustini scripta a Possidio*); Soliloquios (*Soliloquia*); De la vida feliz (*De beata vita*); Del orden (*De ordine*). Trad. e notas de Victorino Capanaga. Edición Bilíngüe. 3 ed. Madrid: BAC, 1957. Tomo II.

CAPRA, Fritjof. O tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental (*The Tao of Physics: an exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*). Trad. de José Fernandes Dias. Prefácio à edição brasileira de Mário Schenberg. São Paulo: Cultrix, 1983. 274 p. ISBN 85-315-0366-8.

CARVALHO, Mário A. Santiago de. Notas complementares. In: BOÉCIO DE DÁCIA. A eternidade do mundo (*De æternitate mundi*). Trad., introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Edição Bilíngüe. Lisboa: Edições Colibri, 1996. ISBN 972-8288-12-3.

CHAIX-RUY, Jules. Saint Augustin : temps et histoire. Paris: Études Augustiniennes, 1956. 126 p.

\_\_\_\_\_. La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin. In: Avvgstinvs Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 923-931.

CHAMBRY, Emile. Notas complementares. In: PLATÃO. Diálogos IV. Trad. (da versão francesa) de Maria Gabriela de Bragança. Intr., coment. e notas de Emile Chambry. 2 ed. Portugal: Publicações Europa-América Ltda., 1999. 325 p. p. 236-309 (Timeu). ISBN 972-1-00632-7.

CHAUÍ, Marilena. A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. vol. I, 2ª reimp. 2000. 941 p. vol. II: notas, bibliografia e índices. 2ª reimp. 2000. 292 p. ISBN 85-7164-840-9.

CILLERUELO, Lope. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). Cartas (*Epistolas*). Trad. int. e notas de Lope Cilleruelo. Edición Bilíngüe. Madrid: BAC, 1951. Tomo VIII.

COMTE-SPONVILLE, André. O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência (*L'être temps*). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 145 p. ISBN 85-336-1221-4.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2000. Tese de Doutorado não publicada. 321 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. 429 p. Originalmente apresentado como Tese de Doutorado no Curso de Filosofia da PUCRS. ISBN 85-7430-281-3.

DARLAPP, A. Eternidade. In: Dicionário de teologia: conceitos fundamentais da teologia atual (*Handbuch theologischer grundbegriffe*). Tradução brasileira dos teólogos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma. São Paulo: Edições Loyola, 1970. Vol. II. 432 p. p. 122-128.

DE LUIS, Pio. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. Contra Fausto (*Contra Faustum manichaeum, libri triginta tres*). Trad., int., notas e índices de Pio de Luis. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1943. ISBN 84-7914-082-8. Tomo XXXI. (Obras Completas de San Agustín. Escritos antimaniqueos - 2º).

ENCICLOPPEDIA BARSA. Rio de Janeiro, São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1983. vol. 9. 512 p. ISBN 85-7042-027-7.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975. 1499 p.

GILSON, Etienne. The Christian Philosophy of Saint Augustine (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*). Translation by L. E. M. Lynch. London: Victor Gollancz Ltda., 1961. 398 p.

\_\_\_\_\_. Introduction à l'Étude de Saint Augustin. 3 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949. 370 p.

GLEISER, Marcelo. A dança do universo: dos mitos da criação ao *big-bang*. 2 ed. 5 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 434 p. ISBN 85-7164-677-5.

GUITTON, Jean. Le temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin. 4 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. 429 p.

HAMMAN, A. Patrologia – Patrística. In: Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs (*Dizionario patristico e di antichità cristiane*). Trad. de Cristiano de Andrade. Org. por Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1103-11106. ISBN 85.326.1294-6.

HARTMANN, Nicolai. Ontología (*Philosophie der natur, abriß der speziellen Kategorienlehre*). Trad. de José Gaos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986. tomo IV. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales, categorías cosmológicas. ISBN 968-16-2216-2.



HAWKING, Stephen. Uma breve história do tempo: do *big bang* aos buracos negros (*A brief history of time: from the big bang to black holes*). Trad. de Maria Helena Torres. Intr. de Carl Sagan. 29 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. 262 p. ISBN 85-325-0252-0.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das ciências filosóficas (*Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse*). Trad. de José Machado (com colaboração de Paulo Meneses). São Paulo: Edições Loyola, 1997. vol. II. p. 47-118. 557 p. ISBN 85-15-01169-7.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo (*Sein und zeit*). Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. 8 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. parte I. 325 p. ISBN 85.326.0947-3.

\_\_\_\_\_. Ser e tempo (*Sein und zeit*). Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. 7 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. parte II. 262 p. ISBN 85.326.0225-8.

HOLY BIBLE. Containing the Old and New Testaments. Authorized King James Version. Red Letter Edition. Nashville, Tennessee: Royal Publishers, 1975. Los Angeles: The World Bible Society, 1980. 1272 p. more Concordance: 104 p.

HUSSERL, Edmund. Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo (*Vorlesungen zur phänomenologie des inneren zeitbewusstseins*). Trad., int. e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. 205 p. ISBN 972-27-0722-1.

JAEGER, Werner Wilhelm. Paidéia: a formação do homem grego (*ΑΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ*; *Paideia, die formung des griechischen menschen*). Trad. de Artur M. Parreira. Adaptação para a edição brasileira de Monica Stahel. Revisão do texto grego por Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3 ed. São Paulo : Martins Fontes, 1994. 1413 p. ISBN 85-336-0328-2.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura (*Kritik der reinen vernunft*). Trad. de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Int. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 4 ed. Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulkenbian, 1997. p. 61-87. 680 p. ISBN 972-31-0623-X.

LACHIEZE-REY, Pierre. Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception. In: Avgvstinvs Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 425-428.

LADNER, Gerhart B. St. Augustine's conception of the reformation of man to the image of God. In: Avgvstinvs Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 867-878.

MAMMI, Lorenzo. Santo Agostinho, o tempo e a música. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, s/d. vol. I: p. 1-217; vol. II: p. 218-432. Tese de doutoramento não publicada.

MONDIN, Battista. Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente (*I Filosofi dell'Occidente*). Trad. de Benôni Lemos. Revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. 9 ed. São Paulo: Paulus, 1981. Vol I. ISBN 85-349-0390-5.

MONDOLFO, Rodolfo. O infinito no pensamento da antitiguidade clássica (*El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*). Trad. de Luiz Darós. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968. 593 p.

MORAES, Alfredo de Oliveira. O tempo. In: \_\_\_\_\_. A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: 2001. p. 155-161. Tese de doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, não publicada.

MORAN, Jose. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). La Ciudad de Dios: contra los paganos (*De civitate Dei*). Trad. e notas de Jose Moran. Bilingüe. Madrid: BAC, 1958. Tomos XVI e XVII.

MORE, Thomas. A Utopia (*De optimo publicae statu deque nova insula Utopia*). Trad. de Pietro Nasseti. Rev. de Antônio Carlos Marques, Saulo Krieger. São Paulo: Martin Claret, 2001. 127 p. ISBN 85-7232-365-1.

NASCIMENTO, Carlos Artur. O que é filosofia medieval. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. ISBN 85-11-01261-3. 86 p.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo (*Die geburt der tragödie oder griechentum und pesssimismus*). Trad., notas e posf. de J. Guinsburg. 2 ed. 2 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 177 p. ISBN 85-7164-285-0.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 1997, 70 p. Tese de doutoramento não publicada.

PAPINI, Giovanni. A vida de Santo Agostinho. 4 ed. Trad. de Godofredo Rangel. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. 271 p.

PEGORARO, Olinto Antônio. Relatividade dos modelos: ensaios filosóficos. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. 106 p.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. *In*: Santo AGOSTINHO. Confissões ; De Magistro = Do Mestre. 2 ed. Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina; De magistro, trad. de Angelo Ricci. Consultoria José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

PINA, A. Ambrósio de; SANTOS, J. Oliveira. Introdução e notas complementares. *In*: AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). Confissões (*Confessionum, libri tredecim*).. Trad. de J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. Introdução e notas A. Ambrósio de Pina. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1975.

PLATÃO. Timeu. *In*: \_\_\_\_\_. Diálogos. Trad. (da versão francesa) de Maria Gabriela de Bragança. Intr., coment. e notas de Emile Chambry. 2 ed. Portugal: Publicações Europa-América Ltda., 1999. p. 236-309. ISBN 972-1-00632-7.

\_\_\_\_\_. Timeo (o de la naturaleza). *In*: \_\_\_\_\_. Obras completas. Trad. del griego, preambulo y notas por Francisco de P. Samaranch. Segunda edición. Séptima reimpressão. Madrid: Aguilar, 1988. p. 1103-1179. ISBN 84-03-01002-8.

PLOTINO. Enneadi (*ENNEADEΣ*) , PORFÍRIO. La vita de Plotino e l'ordine dei suoi scritti (*ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ*). Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Fagin. Bilíngüe. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p. ISBN 88-18-22020-9.

\_\_\_\_\_. Tratados das Enéadas. Trad., intr., notas de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000. 188 p. ISBN 85-86775-02-9.

POPPER, Karl. A Lógica da Investigação Científica. *In*: Os Pensadores. Trad. de Pablo Rubén Mariconda, Paulo de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PUECH, Henry-Charles ; DORESSE, J. ; RUDOLPH, K. Gnosticismo e manicheísmo (*Histoire des Religions*). Trad. de Maria Novella Pierini. Roma: Editori Laterza, 1988. 313 p. ISBN 88-420-3225-5.

\_\_\_\_\_. El maniqueísmo. In: Historia de las religiones (VI): las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo. Trad. de Lorea Baruti, Alberto Cardin. México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979. p. 194-331.

RABUSQUE, Edvino A. O tempo e a eternidade. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 161. p. 5-26.

RAY, Christopher. Tempo, espaço e filosofia (*Time, space and Philosophy*). Trad. de Thelma Médice Nóbrega. Campinas: Papirus, 1993. 313 p. ISBN 85-308-0230-6.

REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. História da filosofia: antigüidade e idade média. 4 ed. [s. trad.]. São Paulo: Paulus, 1990. vol. I. 693 p. (Coleção filosofia). ISBN 85-349-0114-7.

RUFINO, José Renivaldo. Fundamentação epistemológica do conhecimento em 'O livre arbítrio', de Santo Agostinho. Recife: 2000. 109 p. Monografia de bacharelado em filosofia, pela Universidade Católica de Pernambuco, não publicada.

RUSSEL, Bertrand. A history of western philosophy. New York: Simon & Schuster, 1972. 895 p. ISBN 0-671-20158-1.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. 323 p. ISBN 85.326.2264-X.

SCIACCA, Michele Federico. San Agustín (*San Agostino: la vita e l'opera; l'itinerario della mente; l'itinerario della volontà; l'itinerario della natura; Dio, Cristo, la Chiesa*). Trad. de R. P. Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo I. 489 p.

SINISCALCO, P. Tempo. In: Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs (*Dizionario patristico e di antichità cristiane*). Trad. de Cristiano de Andrade. Org. por Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1328-1329. ISBN 85.326.1294-6.

TAYLOR, W.C. Introdução ao estudo do Novo Testamento grego: dicionário. 6 ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1980. 247 p.

TORÁ. Trad., explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed. 2 ed. Texto bilíngüe: hebraico/português. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda., 2001. 685 p.

VEGA, Angel Custodio. San Agustín y la filosofía nueva. *In: Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 389-402.

\_\_\_\_\_. Notas complementares. *In: AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). Las Confesiones (Confessionum, libri tredecim)*. Trad. e notas de Angel Custodio Vega. Bilingüe. Madrid: BAC, 1946. Tomo II.

### **Textos Consultados**

ADES, César. A experiência psicológica da duração. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro/Novembro/Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 26-29. ISSN 0009-6725.

ARMSTRONG, Hilary. Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St. Augustine. *In: Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 277-283.

ARQUILLIÈRE, H.-X. Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique. *In: Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 991-1101.

ÁVILA, Fernando Bastos de. Tempo e espaço. *In: Folhas do outono: ética e valores*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 13-25.

AZCONE, José Luis. A importância da natureza como lugar da ação de Deus: noção de criação em Santo Agostinho. *In: Simpósio de reflexão sobre a ecoteologia agostiniana a partir da América Latina*. São Paulo. VV.AA. *Ecoteologia Agostiniana*. São Paulo: Paulus. 1996. p. 27-81.

BACHELARD, Gaston. *La dialectique de la durée*. Paris: Puf, 1989.

\_\_\_\_\_. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992. 152 p.

BEAINI, Thaís Curi. *À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1981. 111 p.

BEIERWALTES, Werner. *Regio beatitudinis: Augustine's concept of happiness*. Villanova University: Augustine Institute, 1981. 77 p.

BENNETT, Charles L. ; HINSHAW, Gary F. ; PAGE, Lyman. Uma nova cartografia. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 38-39. ISSN 1676-9791.

BERNAL, José Manuel. Ano litúrgico. *In: Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo (Conceptos fundamentales del cristianismo)*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira, Ivone de Jesus Barreto. São Paulo: Paulus, 1999. 917 p. p. 10-16. ISBN 85-349-1298-X.

BIOLO, Salvino. La coscienza nel “De Trinitate” di S. Agostino. Roma: Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, 1969. 226 p.

BORDINI, Maria da Glória. Tempo e narrativa. *In: Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 162. p. 339-347.

BOUTANG, Pierre. O tempo: ensaio sobre a origem (*Le temps*). Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000. 126 p. ISBN 85-7432-008-0.

BOYER, Charles. *L’idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1941. 310 p.

BRUNI, José Carlos. O tempo da cultura em Nietzsche. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro/Novembro/Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 33-35. ISSN 0009-6725.

BUCAILLE, Maurice. A Bíblia, o Alcorão e a ciência: as Escrituras Sagradas examinadas à luz dos conhecimentos modernos. Edição revista e adaptada por Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Junta de Assistência Social Islâmica Brasileira, [s.d.]. 286 p.

CALDWELL, Robert R. ; KAMIONKOWSKI, Marc. Ecos do *big bang*. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 30-37. ISSN 1676-9791.

CAMPBELL, Joseph. A epopéia do pensamento ocidental : para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo (*The passion of the western mind*). Trad. de Beatriz Sidou. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 588 p. ISBN 85-286-0725-9.

CAON, José Luiz. O tempo na pesquisa psicanalítica. *In: Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 162. p. 333-338.

CAPOZZOLI, Ulisses. Cosmologia e humanismo. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 5. ISSN 1676-9791.

\_\_\_\_\_. No coração quente do cosmos. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 28-29. ISSN 1676-9791.

CARREL, Alexis. O homem, esse desconhecido. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. Porto: Editora Educação Nacional, 1944. 357 p.

CASSIRER, Ernst. El mundo humano del espacio y del tiempo. *In: \_\_\_\_\_*. Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura (*Essay of man*). Traducción revisada de Eugenio Imaz. Segunda edición (1963). Decimonovena reimpresión (2000). Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 71-89: IV. ISBN 968-16-0300-1.

CHAVES-TANNÚS, Márcio. Breve exame do conceito de tempo na tradição filosófica e cultural do Ocidente até a Idade Média. *In: Educação e Filosofia*. Uberlândia: Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, MG, 1986. v. 1, n. 1. p. 5-10.

CILLERUELO, Lope. La ‘memoria Dei’ según San Agustín. *In: Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 499-509.

COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: de San Agustín a Escoto. Trad. de Eugenio Tráí. Barcelona: Editorial Ariel, 1983. vol. II. 95 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. *In: Veritas*, v. 43, n.º. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 483-496.

\_\_\_\_\_. Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 209 p. (Coleção Filosofia 91). ISBN 85-7430-042-X.

CRESSEY, M. H. Tempo. *In: O novo dicionário da Bíblia* (*The New Bible Dictionary*). Trad. de João Bentes. São Paulo: Junta Editorial Cristã, 1966. p. 1577-1579.

CRUZ FILHO, Solon Pereira da. O tempo e a física. *In: Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 162. p. 323-331.

CUESTA, Salvador. La concepción agustiniana del mundo a través del amor. In: Avvgstinvs Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 347-356.

DESAULNIERS, Julieta Beatriz Ramos. Tempo: uma categoria, várias abordagens. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 162. p. 315-321.

\_\_\_\_\_. Tempo e construção do social. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 162. p. 355-360.

DICKSON, Charles William. What in the world is God doing? Austin: [s.n.], 2001, 151 p.

DORESSE, J. , RUDOLPH, K. , PUECH, Henry-Charles. Gnosticismo e manicheísmo (*Histoire des Religions*). Trad. de Maria Novella Pierini. Roma: Editori Laterza, 1988. 313 p.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Crime e castigo (*Prestuplenie i Nakazanie*). Trad. de Paulo Bezerra. Rev. de Alexandre Barbosa de Souza, Cide Piquet. São Paulo: Editora 34, 2001. 568 p. (Coleção LESTE). ISBN 85-7326-208-7.

EICHER, Peter. Tempo/Eternidade. In: Dicionário de conceitos fundamentais de teologia (*Neus Handbuch theologischer Grundbegriffe*). Tradução de João Rezende Costa, Georges Ignacio Maissiat. Revisão de M. Quinta, H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1993. 1036 p. p. 843-856. ISBN 85-349-0002-7.

FINK, Eugen. A filosofia de Nietzsche (*Nietzsches philosophie*). Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988. 205 p.

FRIANÇA, Amâncio. Cronos e cosmos. In: Ciência e Cultura. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro/Novembro/Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 37-40. ISSN 0009-6725.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica (*Wahrheit und methode*). Trad. de Flávio Paulo Meurer. Rev. trad. de Ênio Paulo Giachini. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. 731 p. ISBN 85.326.1787-5.

GASPEROTTI, Verena. Il tempo. Via Internet, com 27 p.

GHISALBERTI, Alessandro. *La concezione del tempo in Guglielmo di Ockham*. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. v. 45, n. 3. p. 381-392.



GLESER, Raquel. Tempo e história. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro/Novembro/Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 23-24. ISSN 0009-6725.

GRÜNBAUM, Adolf. Espaço e tempo. *In: Filosofia da Ciência*. Trad. de Leônidas Hegenberg, Octany Silveira da Mota. 3 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1979. 258 p. p. 173-184.

GUITTON, Jean ; BOGDANOV, Grichka ; BOGDANOV, Igor. Deus e a ciência (*Dieu et la science*). Trad. de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. 158 p. ISBN 85-209-0381-9.

HAHN, H. C. Tempo. *In : Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento* (*The new international dictionary of New Testament theology* – publicado originalmente em alemão: *Theologisches begriffslexikon zum Neuen Testament*). Trad. de Gordon Chown. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983. vol. IV. p. 558-583.

HALPERN, Paul. Time journeys. New York: McGraw-Hill, 1990.

HARRÉ, Rom. As filosofias da ciência (*The philosophies of science*). Trad. de Lúcia Guterres. Lisboa: Edições 70, 1972. 237 p.

HAWKING, Stephen. Eine kurze Geschichte der Zeit: Die Sieche Nach der Urkraft des Universums. Hamburg: Rowohlt, 1988. 238 p.

\_\_\_\_\_. O universo numa casca de noz (*The universe in a nutshell*). Trad. de Ivo Korytowski. São Paulo: Mandarim, 2001. 215 p. ISBN 85-354-0231-4.

HEIDEGGER, Martin. Estudios sobre mística medieval (*Phänomenologie des religiösen lebens*: “Augustinus und der neuplatonismus”, “Die philosophischen grundlagen der mittelalterlichen mystik”). Trad. de Jacobo Muñoz. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 202 p.

HEINEMANN, Fritz. A filosofia no século XX (*Die Philosophie im XX. Jahrhundert*). Trad. e prefácio de Alexandre Morujão. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. 574 p. ISBN 972-31-0144-0.

HUGO, Victor. Notre Dame de Paris (1482). Introduction, notes et choix de variantes par Marius-François Guyard. Paris: Éditions Garnier Frères, 1961. 603 p.

\_\_\_\_\_. O corcunda de Notre Dame (*Notre Dame de Paris*). Trad. de Maria Lúcia Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi Ltda., 1957. 343 p.

JORLAND, Gérard. La science dans la philosophie: les recherches épistemologiques d'Alexandre Koyré. Paris: Éditions Gallimard, 1981. 372 p.

KOYRÉ, Alexandre. Del mundo cerrado al universo infinito (*From the closed world to the infinite universe*). Trad. de Carlos Solís Santos. 2 ed. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, S/A, 1979. 268 p.

LAMPERT, Laurence. Nietzsche's teaching: an interpretation of *Thus Spoke Zarathustra*. London; New Haven: Yale University Press, 1986. 378 p.

LEITE, Therezinha Moreira. A perspectiva de tempo no sonho. In: Ciência e Cultura. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro/Novembro/Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 29-30. ISSN 0009-6725.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito (*Totalité et infini*). Trad. de José Pinto Ribeiro. Ver. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, Lda., 1980. 287 p.

LEWIS, Geneviève. Augustinisme et cartésianisme. In: Augustinus Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 1087-1104.

LIGHTMAN, Alan. Einstein's dreams. New York: Pantheon Books, 1993.

LYOTARD, Jean-François. O inumano: considerações sobre o tempo (*L'inhumain. Causeries sur le temps*). Trad. de Ana Cristina Seabra, Elisabete Alexandre. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, Lda., 1997. 202 p. ISBN 972-33-1264-6.

MAGUEIJO, João. Um plano B para o cosmos. In: Scientific American Brasil. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 52-53. ISSN 1676-9791.

MALHO, Levi. O deserto da filosofia. Porto: Rés-Editora, 1982. 229 p.

MANFERDINI, Tina. Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1995. 299 p. ISBN 88-7094-180-9.

MARKUS, R. A. Agustín. In: O'CONNOR, D. J. (Comp.). Historia crítica de la filosofía occidental (II): la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. Traducción de Néstor Miguez. Barcelona: Paidós Studio, 1983. p. 9-70.

MARQUES, Nelson. A(s) máquina do tempo: a ficção científica tem futuro? *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 47-49. ISSN 0009-6725.

\_\_\_\_\_; MENNA-BARRETO, Luiz. O tempo dentro da vida, além da vida dentro do tempo. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 44-46. ISSN 0009-6725.

MARTÍNEZ, Jesús Iván. El tiempo en San Agustín. *In: Universitas Philosophica*. Bogotá: Publicaciones Universidad Javeriana, junio 1987. n. 8, p. 113-117.

MARTINS, André Férrer P. ; ZANETIC, João. Tempo: esse velho estranho conhecido. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 41-44. ISSN 0009-6725.

MATSUURA, Oscar. Calendários e o fluxo do tempo. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 54-59. ISSN 1676-9791.

MEAGHER, Robert. Augustine: an introduction. Toronto: Fitzhenry & Whiteside Limited, 1979. 315 p.

MENNA-BARRETO, Luiz ; MARQUES, Nelson. O tempo dentro da vida, além da vida dentro do tempo. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 44-46. ISSN 0009-6725.

MORRIS, Richard. Time arrows. New York: Simon & Schuster, 1986.

MOURÃO, Maria Dora. O tempo no cinema e as novas tecnologias. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 36-37. ISSN 0009-6725.

NELIS, J. Tempo. *In: Dicionário enciclopédico da Bíblia (Bijbels Woordenboek)*. 3 ed. Trad. de Frederico Stein. Redator A. Van Den Born. Petrópolis: Editora Vozes; Lisboa, Porto: Centro do Livro Brasileiro Limitada, 1977. p. 1481-1485.

NEUENZEIT, P. Tempo. *In: Dicionário de teologia bíblica (Bibeltheologisches wörterbuch)*. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 1973. vol. II. p. 1088-1092.

NIELSEN, Michael A. Regras para um mundo quântico complexo. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 80-89. ISSN 1676-9791.

NIETZSCHE, Friedrich. O anticristo: anátema sobre o cristianismo (*Der antichrist*). Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. 109 p.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. O exame da temporalidade humana em Agostinho: da atividade à passividade. *In: Cadernos de Trabalho CEPAME*. São Paulo: Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval, 1992. I. p. 29-44.

OLIVA-AUGUSTO, Maria Helena. Tempo, indivíduo e vida social. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 30-33. ISSN 0009-6725.

OSTRIKER, Jeremiah P. ; STEINHARDT, Paul J. O universo quintessencial. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 40-49. ISSN 1676-9791.

PEDERSEN, J. Israel: its life and culture. London: Oxford University Press. Copenhagen: Købmagergade, 1959. p. 487-491. 496 p.

PEEBLES, P. James. O sentido da moderna cosmologia. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 50-51. ISSN 1676-9791.

PIETTRE, Bernard. Filosofia e ciência do tempo. Trad. de Maria Antônia Pires de C. Figueiredo. Bauru-SP: EDUSC – Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1997. 223 p. ISBN 85-86259-06-3.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. *In*: \_\_\_\_\_. Obras completas. Trad. del griego, preambulo y notas por Francisco García Yagüe. Segunda edición. Séptima reimpresión. Madrid: Aguilar, 1988. p. 197-218. ISBN 84-03-01002-8.

POPPER, Karl. L'univers irrésolu: plaidoyer pour l'indéterminisme. Trad. de Renée Bouveresse. Édition établie et annotée par W. W. Bartley III. Paris: Hermann, Éditeurs des Sciences et des Arts, 1984. 159 p.

\_\_\_\_\_. Le réalisme et la science. Trad. Alain Boyer, Daniel Andler. Édition établie et annotée par W. W. Bartley III. Paris: Hermann, Éditeurs des Sciences et des Arts, 1984. 150 p.

PORFÍRIO. La vita de Plotino e l'ordine dei suoi scritti (*ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ*). PLOTINO. Enneadi (*ΕΝΝΕΑΔΕΣ*). Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Fagin. Bilingüe. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p.

POSSÍDIO. Vida de Santo Agostinho. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. 95 p.

PRIGOGINE, Ilya ; STENGERS, Isabelle. Entre le temps et l'éternité. Paris: Fayard, 1988. 222 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De civitate Dei. São Paulo: Loyola, 1984. 370 p.

REIS, José. Nova filosofia. Porto: Edições Afrontamento, 1990. 305 p. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

\_\_\_\_\_. História da filosofia: do romantismo até nossos dias (*Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*). 3 ed. [s. trad.]. São Paulo: Paulus, 1991. vol. III. 1113 p. (Coleção filosofia). ISBN 85-349-0142-2.

RIBEIRO, Daniel Valle. A cristandade do Ocidente medieval. Coord. de Maria Helena Capelato, Maria Lígia Prado. São Paulo: Atual, 1998. 106 p. (Discutindo a história). ISBN 85-7056-900-9.

RIBEIRO, Ronilda Igakemi. Finitude, mutações e gozo. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 24-26. ISSN 0009-6725.

SANGALLI, Idalgo Jose. O fim último do homem: da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 216 p. (Coleção Filosofia 80).

SANTOS, Bento Silva. A metafísica da memória no livro XI das *Confissões* de Agostinho. *In: Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. v. 47. n. 3. p. 365-375. ISSN 0042-3955.

\_\_\_\_\_. A questão do “tempo” no livro XI das *Confissões* de Agostinho de Hipona. *In: FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira, PAIXÃO, Márcio Petrocelli (org.). Em torno da metafísica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. p. 44-60. ISBN 85-7388-269-7.

SANTOS, Milton. O tempo nas cidades. *In: Ciência e Cultura*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 21-22. ISSN 0009-6725.

SARANYANA, Joseph-Ignasi. San Agustín. *In: Historia de la filosofía medieval*. 3 ed. Pamplona: EUNSA, 1999. p. 56-77

SARTRE, Jean-Paul. O tempo. *In: \_\_\_\_\_, O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica (*L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*). Trad. e notas de Paulo Perdigão. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 158-231. 782 p.

SCHELER, Max. Idealismo e realismo (*Idealismus – Realismus*). Trad. de Agustina Schroeder de Castelli. Montevideo: Editorial Nova, 1962.

SCHÖPKE, Regina. A origem filosófica das ciências ocidentais. *In: Scientific American Brasil*. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial Ltda., 2002. Número 7. Dezembro 2002. p. 27. ISSN 1676-9791.

SELVAGGI, Filippo. Filosofia do mundo: cosmologia filosófica. Trad. de Alexander MacIntyre. São Paulo: Loyola, 1988. cap. XII-XIV. p. 227-281.

THONNARD, J. Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne. *In: Avgvstinvs Magister*. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 317-327.

TORRESINI, Elizabeth Wendhausen Rochadel. O tempo e a(s) memória (s). In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 41, n. 162. p. 349-354.

TRAPÉ, Agostino. *Introduzione generale*. In: *Sant'Agostino. Dialoghi: La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro*. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. v. 2, parte 7.

TSCHOLL, Josef. Dio & il bello in sant'Agostino (*Gott und das schöne beim hl. Augustinus*). Traduzione de Paolo Crescini. Presentazione del card. Joseph Ratzinger. Milano: Edizioni Ares, 1967. 175 p. ISBN 88-8155-128-4.

VEGA, Pablo Cardenal Muñoz. Introduccion a la sintesis de San Agustín. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1981. 314 p.

VERBEKE, Gérard. Spiritualité et immortalité de l'âme chez Saint Augustin. In: Avgvstinvs Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 329-334.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante. Trad. e seleção de textos de Marilena de Souza Chauí (*et al.*). 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 328 p. (Coleção Os Pensadores).

WHITROW, G. J. O tempo na história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

WINKLER, Klaus. La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ. In: Avgvstinvs Magister. Paris: Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications. 21-24 septembre. p. 511-519.

WOLFF, Hans Walter. Antropologia do Antigo Testamento (*Anthropologie des Alten Testaments*). Trad. de Antônio Steffen. São Paulo: Edições Loyola, 1975. p. 117-208. 329 p.

ZANETIC, João ; MARTINS, André Férrer P. Tempo: esse velho estranho conhecido. In: Ciência e Cultura. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Ano 54. Número 2. Outubro, Novembro, Dezembro de 2002. SBPC – Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. p. 41-44. ISSN 0009-6725.

## **ÍNDICE ONOMÁSTICO**



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

Nome	Página(s)
Abbagnano	38,39,50,76,84,120
Abraão (1800 a. C.?: 1400 a. C.?)	55
Adams; Laughlin	68,141
Adão	63,77,83
Aécio	76
Agostinho (354,13.11-430,28.08)	(6)...
Alberto Magno (1205-1280)	139
Alquié	118
Ambrósio (340-397)	46,61,146,147
Anaxímenes (588-524 a. C.)	52,146
Apuleio	69
Arcesilau (c.315-240 a. C.)	98
Aristóteles (384/383-322 a. C.)	34,36,50,51,75,106,118,119,120,121,122,130,133,139,141,146,148,152
Arquimedes (287-212 a. C.)	114
Art	20
Arteaga	79
Askin	(8),20,140
Averróis (1126-1198)	122
Avicena (980-1037)	122
Azcone	79
Bauer	46
Beda, o Venerável (672/673-735)	27
Bergson (1859-1941)	86
Blanc	26,34,51,86,106,109,110,118,126,128
Boaventura (1217/1218-1274)	139
Boécio (c.480-524)	120,128,130,139
Boécio de Dácia (?-1277)	121,140,152
Boehner; Gilson	58,59,60,65,69,76,77,79,82,83,109,110
Boutang	(8)
Boyer	79
Brown	26,36,37,41,43,61,98
Bucaille	(12)
Buda (c.563-483 a. C.)	38,40
Capanaga	26,34,65,69,70,71,134
Capra	(12),131
Carlos V (1500-1558)	27
Carnéades (c.219-129 a. C.)	98
Carvalho	121,133,138,140
Cellarius (1638-1707)	27
Chaix-Ruy	26,74,75,84,108,121
Chambry	82
Chauí	27
Cícero (106-43 a. C.)	96,98
Celleruelo	82,109

Clarke (1675-1729)	133
Comte-Sponville	(8),(9),139
Constantino (280/288-337)	27
Copleston	79
Costa	26,40,41,42,53,55,79,80,82
Dante (1265-1321)	50
Darlapp	(11),95,120
Darwin (1809-1882)	79
De Luís	47
Descartes (1596-1650)	87,132
Diocleciano (245-313)	41
Dionísio	84
Doresse	40
Einstein (1879-1955)	20,133
Eratóstenes de Cirene (275-195 a. C.)	114
Fausto (340-390)	47,63,100
Ferreira	74,91
Fílon de Alexandria (c.20 a. C.-40)	61
França	(9)
Galileu (1564-1642)	133
Gerhard	27
Gilson (Boehner)	26,34,46,47,58,59,60,61,65,69,76,77,79,82,83,109,110,
Gina Lollobrigida (1927- )	20
Gleiser	(12),38,39
Gregório Magno (590-604)	27
Guitton	26,35,46,57,60,61,62,63,64,87,90,106,114,117,118,121
Hamelim	119
Hamman	27
Hartmann (1881-1950)	112,151
Hawking	6
Hegel (1770-1831)	(12),107,110
Heidegger (1889-1976)	84,112,134,144
Henrique VIII (1491-1547)	27
Hertling	65
Husserl (1859-1938)	(4),(9),22,133,135,143
Isidoro de Sevilha (570?-636?)	27
Jaeger	48
Jaspers (1883-1969)	84
Jesus Cristo (6 a. C.-33?)	40,63,89,95,128
Jinasena (c. 900)	39
João (apóstolo)	129
João, o batista	129
João Damasceno (650?-750?)	27
Kant (1724-1804)	(8),86,122,132,133,143
Kaufmann	34
Keller	27
Lachiève-Rey	86

Ladner	139
Leibniz (1646-1716)	133
Lollobrigida, Gina (1927- )	20
Lu Liu (c. 1166)	41
Luis Arias	98,134
Mahavira, Vardhamana (c.570 a. C.)	38
Maimónides (1135-1204)	139
Mammi	26,36,120-124
Mani (216-274?)	40,41,42,43,45,47,76,145
Maomé (570-632)	122
Maquiavel (1469-1527)	(9)
Markus	80
Marsílio Ficino	76
Merleau-Ponty (1908-1961)	(10)
Midas	84
Moisés	61,65,132
Moisés Maimónides (1135-1204)	139
Monceaux	47
Mondin	42,141,144
Mondolfo	(8),26,118
Mônica	88,97
Moraes	107
Moran	(6),35,50,65
Nascimento	27
Newton (1642-1727)	20,133
Nietzsche (1844-1900)	(9),84
Novaes Filho	26,97,98
Odoacro (434-493)	27
Orígenes (185-253)	27,61
Papini	21
Parmênides (540-470 a. C.)	48, 97,109
Pascal (1623-1662)	75,87,124
Pedro (apóstolo)	40,89
Pegoraro	(12),26,74,76,84,112,113,143,144
Pessanha	22
Piettre	(8)
Pires	20
Platão (428/427-347 a. C.)	(8),(11),34,36,50,61,65,75,76,78,81,82,83,109,114,118,119,121,141,147
Plotino (205-270)	36,53,76,78,114,117,121,147
Popper (1902-1994)	(8),136
Porfírio (233/234-305)	76
Portalié	79
Ptolomeu II	114
Puech	26,40,41,42,44,45
Rabusque	120
Ray	(8),136

Reale; Antiseri	48,66,75,78,79,82,86,114
Rudolph	40
Rufino	21,109
Russel (1872-1970)	22,36,132,143,144,150
Safo (600 a. C.)	48
Santos; Pina	40,41,87,89,91,110,112,114,117
Saranyana	82
Sartre (1905-1980)	(10)
Schepens	79
Schuback	(12),26,73,87,90,92-95,120,128,129
Sciacca	26,34,47,97,99,101,102
Sileno	84
Siniscalco	59
Stobeo	76
Taylor	32,37,40,43,73
Thomas More (1478-1535)	27
Thonard	79
Tomás de Aquino (1221-1274)	133,138,139,146,148
Trapé	82
Tunstall, Cuthbert	27
Vardhamana Mahavira (c.570 a. C.)	38
Vega	25,47,49,52,78,114,124
Westcott	40
Windelband	34
Zenóbio	109
Zoroastro c.628-551 a. C.)	39,40