

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruna Araujo da Luz

**O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E DISTENTIO NA  
EXPÊRIÊNCIA INTERNA DO TEMPO: PAUL RICOEUR E O  
LIVRO XI DAS CONFISSÕES**

Santa Maria, RS  
2017

**Bruna Araujo da Luz**

**O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E DISTENTIO NA EXPÊRIENCIA  
INTERNA DO TEMPO: PAUL RICOEUR E O LIVRO XI DAS CONFISSÕES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS  
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Luz, Bruna Araujo Da  
O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E DISTENTIO NA EXPERIÊNCIA  
INTERNA DO TEMPO: PAUL RICOEUR E O LIVRO XI DAS  
CONFISSÕES / Bruna Araujo Da Luz.- 2017.  
47 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Tempo 2. Narrativa 3. Eternidade I. Rossatto,  
Noeli Dutra II. Título.



**Bruna Araujo da Luz**

**O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E DISTENTIO NA EXPÊRIENCIA  
INTERNA DO TEMPO: PAUL RICOEUR E O LIVRO XI DAS CONFISSÕES**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Santa Maria  
(UFSM, RS) como requisito parcial para  
obtenção do título de Mestra em  
Filosofia

**Aprovada em dia 06 de abril de 2017:**



**Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)**  
Presidente/Orientador



**Claudio Reichert do Nascimento, Dr. (UFOB)**



**Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)**

Santa Maria, RS  
2017

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe Arisa, por toda sua dedicação, por ser meu exemplo pessoal e profissional e, principalmente, por sempre acreditar em mim.

Ao meu pai Paulo, que nunca entendeu muito bem o que pesquiso, mas sem questionar me deu todo o apoio possível, estando sempre ao meu lado.

Aos meus irmãos Bernardo e Artur, por todo o amor que sempre encontro em vocês.

Aos meus avós Maria Clara e Rubem, por todo apoio e carinho.

Ao meu orientador Noeli Dutra Rossatto, por me acompanhar desde os primórdios da graduação, por sua sensibilidade, por seu apoio e dedicação, e principalmente, pela ajuda primordial na consecução desse estudo.

Aos meus amigos, por me alegrarem nos momentos difíceis e me encorajarem a seguir, principalmente à Mariana, cujo apoio, dedicação e doação foram e continuam sendo fundamentais na minha vida.

À CAPES, pelo financiamento à minha pesquisa.

“Do presente no passado  
Depois sigo ensimesmado  
Mateando sempre na espera  
O fim da estrada é a tapera  
O não se sabe do eterno  
Mas a esperança do inverno  
É a volta da primavera”

Jayme Caetano Braun

## RESUMO

### O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E DISTENTIO NA EXPÊRIENCIA INTERNA DO TEMPO: PAUL RICOEUR E O LIVRO XI DAS *CONFISSÕES*

AUTORA: Bruna Araujo da Luz  
ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto

Paul Ricoeur faz uma reconstrução da categoria de tempo de Santo Agostinho, centrada no Livro XI das *Confissões*, apontando elementos que, segundo ele, incorporam nas entrelinhas o que comprovaria a tese de que o ser e a medida do tempo se resolvem de modo narrativo, mediante a dialética da *intentio* e *distentio*. Nossa proposta, além de reconstruir a interpretação ricoeuriana do Livro XI das *Confissões*, pretende verificar a amplitude e validade desta interpretação no que toca ao tratamento da relação entre *intentio* e *distentio*, a solução narrativa ao paradoxo da temporalidade e à compreensão de que o contraste entre tempo e eternidade serve para intensificar a experiência da temporalidade. Para levar a cabo esta tarefa, examinaremos três blocos temáticos principais. O primeiro bloco consiste em apresentar a proposta de resolução dos paradoxos do ser e da medida do tempo o que implica em passar de uma concepção de tempo cosmológico para uma concepção de tempo da alma ou psicológico, e o contraste entre a *intentio* e a *distentio*. O segundo bloco procura pelos elementos textuais das *Confissões* que são tomados por Ricoeur para justificar a proposta de uma solução narrativa aos paradoxos do tempo. Neste tópico, também avaliaremos a crítica dirigida pelos especialistas em Agostinho contra a interpretação ricoeuriana. Em terceiro, examinaremos a relação entre tempo e eternidade com base nas três funções sugeridas por Ricoeur, em que a eternidade serviria para intensificar a experiência temporal. O presente trabalho apresenta uma resposta positiva da apropriação por Paul Ricoeur do Livro XI das *Confissões* no que diz respeito ao contraste entre intenção e distensão na experiência interna do tempo e o contraste entre tempo e eternidade na experiência da consciência externa do tempo. Tal pretensão possui relevância na medida em que consiste em um dos pontos cruciais para que Ricoeur alcance três dos aspectos conclusivos de sua obra, a saber: em *Tempo e narrativa I*, que as aporias do tempo se resolvam pela poética da narrativa; que a temporalidade se torna humana quando articulada de maneira narrativa; e, por último, em *Tempo e narrativa III*, que a narrativa seja tomada como a “guardiã do tempo”, na medida em que só há tempo pensado enquanto tempo narrado.

**Palavras-chave:** Tempo; Narrativa; Eternidade.



## ABSTRACT

### THE CONTRST BETWEEN INTENTIO AND DISTENTIO IN THE INTERNAL EXPERIENCE OF TIME: PAUL RICOEUR AND THE BOOK XI OF CONFESSIONS

AUTHOR: Bruna Araujo da Luz

ADVISOR: Noeli Dutra Rossatto

Paul Ricoeur makes a reconstruction of category of Saint Augustine's time, centered in Book XI of Confessions, pointing elements that, according to him, subtly incorporate what later would prove the thesis that the being and the measure of time are solved in a narrative way, through the dialectics of intentio and distentio. Our proposal, beyond the reconstruction of Ricoeur's interpretation of Book XI of Confessions, is to verify the scope and validity of this interpretation concerning the treatment of the relation between intentio and distentio, the narrative solution to the paradox of temporality and to the comprehension that the contrast between time and eternity serves to intensify the experience of temporality. To accomplish this task, three main thematic units will be examined. The first one consists in presenting the proposal for the resolution of the paradoxes of being and of the measure of time, which implies passing from a cosmologic conception of time to a conception from the soul or psychological one, and the contrast between intentio and the distentio. The second unity looks for the textual elements of Confessions used by Ricoeur to justify the proposal of a narrative solution to the paradoxes of time. In that topic, we will also address the critics from Augustine specialists to Ricoeur's interpretations. Finally, we will examine the relation between time and eternity based on the three functions suggested by Ricoeur, in which eternity would serve to intensify the temporal experience. This work presents a positive response of Paul Ricoeur's appropriation of Book XI of Confessions concerning the contrast between intention and distention in the internal experience of time and the contrast between time and eternity in the experience of external conscience of time. Such claim is relevant since it consists in one of the core matters for the three conclusive aspects of Ricoeur's work: in Time and narrative I, in which the aporetic of temporality is solved in the poetics of narrative; and also that time becomes human time insofar as it's articulated in a narrative way; and, finally, in Time and narrative III, that the narrative be the "guardian of time", because there is only time tought when it's narrated.

**Keywords:** Time. Narrative. Eternity.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 PRIMEIRO CAPITULO .....</b>	<b>13</b>
<b>2.1 O LIVRO XI DAS CONFISSÕES.....</b>	<b>13</b>
<b>2.2 O PARADOXO ONTOLÓGICO DO SER E NÃO SER DO TEMPO.....</b>	<b>14</b>
<b>2.3 <i>DISTENTIO ANIMI</i> .....</b>	<b>17</b>
<b>2.4 A MEDIDA DO TEMPO E O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E     DISTENTIO.....</b>	<b>21</b>
<b>3 SEGUNDO CAPITULO .....</b>	<b>24</b>
<b>3.1 A RESOLUÇÃO DO ENIGMA DA MEDIDA DO TEMPO.....</b>	<b>24</b>
<b>3.2 A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA DO LIVRO XI .....</b>	<b>29</b>
<b>4 TERCEIRO CAPITULO.....</b>	<b>34</b>
<b>4.1 A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E ETERNIDADE .....</b>	<b>35</b>
<b>4.2. A DIALÉTICA ENTRE TEMPO E VERBO.....</b>	<b>39</b>
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>43</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>46</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur analisa o Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho em dois momentos dos três tomos de *Tempo e narrativa*. O primeiro e principal momento para nossa investigação é o do Primeiro Tomo, no capítulo intitulado *As aporias da experiência do tempo. O Livro XI das Confissões de Santo Agostinho*. O segundo momento encontra-se no Terceiro Tomo (*“Tempo da alma e tempo do mundo. O debate entre Agostinho e Aristóteles”*). Aqui, frisamos que este segundo momento será objeto de nosso estudo apenas para justificar pontos de discordância e concordância.

A análise que Ricoeur faz do Livro XI das *Confissões* de Agostinho tem por objetivo principal firmar a tese de que a narrativa torna possível a experiência do tempo pelos agentes humanos. Ricoeur faz uma reconstrução do Livro XI das *Confissões* de Agostinho, centrada nos temas do tempo e da narrativa. Ele aponta para elementos que incorporam nas entrelinhas o que comprovaria a tese de que o ser e a medida do tempo se resolvem de modo narrativo, mediante a dialética entre *intentio* e *distentio*.

Nossa proposta, além de reconstruir a análise ricoeuriana do Livro XI das *Confissões*, pretende verificar a amplitude e a validade desta interpretação no que toca ao tratamento da relação entre *intentio* e *distentio*. Também avaliaremos a solução narrativa ao paradoxo da temporalidade. Por fim, reconstruímos os três momentos compreendidos pelo contraste entre tempo e eternidade. A tese ricoeuriana a respeito deste tópico é que a eternidade serve como ideia-limite ou experiência limite na intensificação da experiência da temporalidade. Para levar a cabo esta tarefa, examinaremos três blocos temáticos principais.

No primeiro capítulo exporemos o Livro XI das *Confissões*, que consiste em apresentar a proposta de resolução dos paradoxos ontológico – ser e não ser do tempo – e da medida do tempo – como medir algo que não tem extensão – o que implica em passar de uma concepção de tempo cosmológico para uma concepção de tempo da alma ou psicológico, e o contraste entre a *intentio* e a *distentio*. Tal contraste é o tópico principal da análise ricoeuriana do Livro XI.

O segundo capítulo procura pelos elementos textuais das *Confissões* que são tomados por Ricoeur para justificar a proposta de uma solução narrativa aos paradoxos do tempo. A nosso ver, para Ricoeur, o movimento interno do texto das *Confissões* se desenvolve de maneira aporética, ou seja, pela construção de paradoxos que põem repetidamente em contraste a posição dos céticos, que negam a existência do tempo, e a

dos estoicos e platônicos bem como a da linguagem cotidiana, que afirmam a sua existência. No entanto, para o pensador francês, os paradoxos do ser e da medida do tempo não se resolveriam de maneira especulativa, senão pela poética narrativa. As soluções narrativas estariam indicadas por Agostinho no exemplo da recitação do hino ou canto e no próprio livro das *Confissões* em que ele narra a sua atribulada passagem no tempo.

Neste tópico, também avaliaremos a crítica dirigida pelos especialistas em Agostinho contra a interpretação ricoeuriana. A principal destas críticas, dirigida por Madec (1984) e Alice (1994), retomada por Bouchet (2004), aponta que há apenas um caso nas *Confissões* em que os conceitos de *intentio* e *distentio* são colocados em oposição por Agostinho; e que este caso diz respeito à *distentio* da alma no mundo e à consciência externa, e não à consciência interna do tempo. Segundo a crítica, Ricoeur forçaria uma interpretação fenomenológica do texto de Agostinho, já presente em Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, que transpõe a dialética entre *intentio* e *distentio*, atividade e passividade, unidade e multiplicidade para o interior do pensamento agostiniano.

No terceiro capítulo, examinaremos a relação entre tempo e eternidade com base nas três funções da eternidade sugeridas por Ricoeur. Em ampla medida, a eternidade serviria para intensificar a experiência temporal. Em um momento, verificamos a consistência da tese ricoeuriana, dirigida contra alguns intérpretes de Agostinho. Para Ricoeur, como querem alguns, o contraste com a eternidade em Agostinho não teria como objetivo primeiro elevar a alma a um patamar mais alto de contemplação teórica e atemporal, senão, ao contrário, pretende intensificar a experiência existencial no interior do próprio tempo.

A intensificação da experiência temporal passa por três momentos principais apontados pela tradição neoplatônica em geral: o movimento de entrada da alma no tempo pelo ato de criação, o de crise e conversão e o de retorno ao lugar de origem. Esses três momentos serão tratados por Ricoeur em termos da dialética entre tempo e narrativa, e em substituição ou complementação à dialética agostiniana entre tempo e verbo. Em Agostinho, o verbo se intensificaria no tempo em um processo em que, ao se fazer carne, ele se nega e se afasta da Palavra, do Logos; e em um movimento inverso, ele deixa aos poucos o invólucro corporal na medida em que volta a se aproximar do verbo. Em Ricoeur, esse movimento marca os três momentos da dialética em que há o ardor (de ser criado), ardor e horror (crise e conversão) e novamente o ardor de aproximar-se do verbo criador.

No esquema geral dos três volumes de *Tempo e narrativa* esse movimento é análogo à proposta da tríplice mimese em que a narrativa é figurada no tempo (Mimese I), pela criação, é configurada pela narração (Mimese II), e refigurada pelo ato de leitura (Mimese III). Esse esquema geral, a nosso ver, serve para Ricoeur manter a ideia hermenêutica do círculo, ao qual introduzirá uma dialética. Para que o círculo não incida na tautologia e na violência a interpretação, ele introduzirá uma dialética que se estende em uma espiral sem fim.

## 2 PRIMEIRO CAPITULO

Um ponto incisivo da análise ricoeuriana é a elaboração da noção de *distentio animi* no Livro XI das *Confissões* a qual suscita, segundo o autor, uma antítese, um contraste ou uma dialética entre *intentio* e *distentio* no tratamento da experiência interna do tempo. Esta dialética torna-se contestada pela crença de que a afirmação de Ricoeur não teria embasamento no texto agostiniano, e que viria do aporte da fenomenologia, muito por que o conceito de *intentio* não é visualizado por mais que três vezes na obra.

Por conseguinte, tem-se que resgatar a análise do Livro XI das *Confissões*.<sup>1</sup>

### 2.1 O LIVRO XI DAS CONFISÕES

Santo Agostinho tem seu ponto de princípio que é a respeito da criação do céu e da terra, observando inicialmente que todas as coisas foram criadas por Deus a partir do nada. E dentro deste contexto ele terá de enfrentar a pergunta formulada por alguns maniqueus a respeito de que fazia Deus antes da criação (XI, 10). A resposta de Agostinho é dada no início do Livro XI, 12 onde ele retoma a questão. Em um sentido, ele observa que não vai responder como aqueles que ironizam ao dizer que Deus preparava o fogo para colocar os que tentavam “perscrutar estes profundos mistérios”. Com isso, ele não responde diretamente à questão. Mas é importante notar que ele não se nega a investigar o problema e encontrar uma solução.

Na sequência, ele acentua alguns elementos que devem constar em uma possível resposta. Primeiro, destaca que não teme afirmar que antes de Deus criar todas as criaturas, conforme se entende pela expressão o “céu e terra”, Ele “não fazia coisa alguma” (XI, 12,14). Aqui a resposta negativa de Agostinho não tem em vista dizer que Deus era ocioso, mas que, ao contrário, Ele ainda não fizera coisa alguma, ou seja, não havia ainda criado algo; e que, a rigor, se ele nada havia criado ainda, o tempo não existia, posto que não havia sido criado. Portanto, não poderia haver um tempo anterior às criaturas, pois o próprio tempo é uma criatura. E se não há um tempo anterior, não há um “antes”, então a pergunta pelo que Deus fazia “antes” de criar o céu e a terra se torna improcedente.

---

<sup>1</sup> Para as citações das *Confissões* seguimos a tradução portuguesa da edição: AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1992. Para o texto latino, seguimos a edição bilíngüe com tradução castelhana: *Las confesiones, in Obras de Agustín*. Madrid: BAC, 1968.

De acordo com isso, Agostinho vai interpolar algumas questões. “Como poderiam ter passado inumeráveis séculos, se Vós, que sois o Autor e o Criador de todos os séculos, ainda os não tínheis criado? Que tempo poderia existir se não fosse estabelecido por Vós?” “Sendo, pois, o obreiro de todos os tempos (...) por que razão se diz que Vo abstínheis de toda a obra?” (13,15).

A resposta de Agostinho vem logo em seguida. Se foi Deus quem criou o tempo, portanto, tempo algum poderia haver decorrido antes da criação. E se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, não é válida a questão “o que fazíeis *então*?” Desta perspectiva, não há um “então” (*tunc*). Se Deus é eterno e o tempo fugaz, não poderemos falar a respeito de o que Ele fazia *antes*, pois na eternidade tudo é presente e imutável, e o tempo é uma criatura. Neste momento, o texto agostiniano se endereça não mais para investigar a respeito da eternidade de Deus, mas a propósito da temporalidade humana em relação à eternidade.

Com estas condições, a questão deixa de ser “o que Deus fazia antes da criação?”, e passar ser “o que é o tempo?”. A questão sobre o que Deus fazia antes da criação é abandonada por Agostinho. A pergunta pressupõe as dimensões temporais do “antes” e do “depois”, e a eternidade de Deus estaria fora dessas dimensões.

Então, adquire relevância perguntar a respeito da temporalidade: o que é o tempo?

## 2.2 O PARADOXO ONTOLÓGICO DO SER E NÃO SER DO TEMPO

A resposta inicial de Agostinho é famosa e se encontra repetida ao longo da tradição filosófica (XI,14,17):

Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria tempo presente.

A pergunta proposta por Agostinho tem a mesma estrutura dialética daquela a respeito de que fazia Deus antes da criação. Se a questão a respeito de Deus os planos “antes” e “depois”, “eternidade” e “tempo”, a questão a propósito do tempo também vai jogar com planos antagônicos. Trata-se do ser e o não-ser do tempo. Parece claro que a pergunta agostiniana diz respeito ao ser do tempo: “o que *é* o tempo?” O verbo ser no presente do indicativo “*é*” (*est*) indica isso. A resposta que se segue imediatamente à questão, por sua vez, não pretende respondê-la cabalmente. Ao contrário, segundo

apontam alguns comentadores, ele deixa indicado um paradoxo. É o paradoxo ontológico do ser e não-ser do tempo. Podemos notar isso no uso positivo dos verbos “sobrevir” e “haver”, que estão acompanhados das expressões negativas “se nada” e “agora nada”, ou simplesmente do termo “nada”.

Como Agostinho resolve o paradoxo ontológico do tempo? Ou simplesmente: qual é o ser do tempo?

Inicialmente, Agostinho lança mão do argumento cético, perguntando a partir da tese da não existência do tempo. Pergunta: qual o modo de existência do passado e do futuro se o passado já não existe mais e o futuro ainda não veio? Aqui, para fins de exposição, ele admite, em um primeiro momento, a não existência do passado (“já não... mais”) e, de igual modo, a não existência do futuro (“ainda não...”). Então, haveria apenas o presente? Não é isso que Agostinho conclui neste momento. Ao contrário, se apenas o presente existisse, separadamente, sem a possibilidade de passar e de vir a ser, ele deixaria efetivamente de ser tempo. O presente que não passa nem vem a ser se identificaria com a própria definição de eternidade (15,18): “Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade” (*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*). Porém, contra-argumenta Agostinho, se o presente, para ser tempo, tem de deixar de ser, isto é, tem de passar para o pretérito, não se pode dizer que ele existe, pois a causa de sua existência é a própria causa de sua não existência (14,17). De igual modo, não se poderia dizer que o presente realmente existe, porque sua existência se assentaria no próprio movimento para o não ser, para a não existência.

Não obstante, na sequência, Agostinho concede, mediante o uso da linguagem ordinária, que se pode afirmar a respeito do passado e do futuro que eles “*são breves*” ou “*são longos*”. Ele exemplifica dizendo que “cem anos” passados ou futuros, indicam um tempo longo; e expressões do tipo “há dez anos” ou “daqui há dez anos”, prescrevem um tempo breve. No entanto, ele retoma a posição anterior pela pergunta: “como pode ser breve ou longo o que não existe?” E assim, ele reafirma que não pode existir um tempo breve ou longo, pois, ao passar, ele deixaria de existir, seria um não ser, um “foi” (“foi longo”); ou, quando futuro, ele ainda não seria (“será longo”). E como ficaria o tempo presente? O presente, como mostra o autor, não poderia ter nenhum espaço, pois, se porventura tivesse, transitaria rapidamente entre o futuro e o passado; e essas duas modalidades do tempo, como vimos, não existem. Por um processo de divisão dos intervalos de tempo, Agostinho mostra que um ano, um mês, um dia ou uma hora, subdivididos exhaustivamente, ficariam



compostos por fugidios instantes suspensos entre o passado e o futuro. Diz Agostinho (15,20):

Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser subdividido em mais partes, por mais pequeninas que sejam, só a esse podemos chamar tempo presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço (*praesens autem nullum habet spatium*).

Seria essa uma primeira resposta ao paradoxo ontológico? Ao que tudo indica sim. Agostinho admitiria, enfim, que o tempo presente existe.

A afirmação de que o tempo existe como presente permite dar um passo importante na resolução do paradoxo ontológico, porém ainda não o resolve definitivamente. Temos que o ser do tempo deverá estar no presente; e ainda, que o modo de ser do tempo não é espacial, não tem duração e não tem continuidade, pois não poderá ser subdividido em partes. Então, Agostinho admite que existe o tempo presente de forma pontual, instantânea, sem duração alguma. Mas se ele admite isso, não voltaríamos ao problema antes diagnosticado em que o tempo presente se equivaleria à eternidade? E ainda: como ficaria a existência do passado e do futuro? O passado e o futuro teriam existência?

A respeito da primeira indagação cabe uma explicação possível. No caso em que Agostinho negou a existência do presente por não ter passado ou futuro, devido a que equivaleria à noção de eternidade (15,18), ele estava tratando do tempo cosmológico ou tempo do mundo. E, sendo assim, admitir o presente sem extensão, relacionado com o mundo, seria o mesmo que introduzir a própria eternidade na dimensão do mundo, concessão que o aproximaria temerariamente da tese da eternidade do mundo e distanciaria da perspectiva criacionista. Pensar o presente sem relação com o movimento (dos astros), isto é, sem um instante anterior (um antes) e um posterior (um depois), sem um passado e um futuro, seria o mesmo que o identificar com a eternidade. Em um sentido, seria o mesmo que afirmar a própria tese da eternidade do mundo, em conformidade com o pensamento grego. O alvo aqui parece ser o pensamento de Aristóteles para o qual o tempo é “algo pertencente ao movimento” (*Física*, IV, 219a,10). Agostinho, por sua vez, recusa-se a seguir por esse caminho.

O primeiro passo para resolver o paradoxo é a transposição da problemática do tempo cosmológico para o tempo íntimo, tempo interior ou da alma. Com isso, Agostinho

poderá em um segundo momento, admitir o ser do tempo presente sem, contudo, identificá-lo com a eternidade. Aqui talvez seja preciso aceitar que quando Agostinho negou a existência de um presente que não tinha passado ou futuro, devido à equivalência com a eternidade, ele estava tratando do tempo cosmológico ou tempo do mundo, e eternidade admitida doravante é a da alma; a alma, sim, poderia guardar consigo certo vestígio da eternidade, conforme a sugestão platônica do *Timeu* (38a) de que “o tempo imita a eternidade”.

Agostinho então assume a posição de que não há uma forma de existência do passado e do futuro; e que, dado a sua inexistência, é impossível falar corretamente a propósito dos mesmos. No entanto, o bispo de Hipona (após aceitar a existência do presente não mais como a extensão do mundo) introduzirá uma nova terminologia para que se possa falar das três modalidades do tempo (passado, presente e futuro). A nova terminologia tem em vista que todos nós conseguimos falar de fatos passados e futuros. Falamos a respeito de aspectos de nossa infância. Sabemos que vai chover quando, por exemplo, vemos o céu cheio de nuvens carregadas. E sabemos isso porque a experiência de um acontecimento semelhante no passado está armazenada em nossa memória, e também porque, com base na recordação de experiências passadas, podemos antever o futuro. Dessa forma, Agostinho insere definitivamente em sua exposição a chamada tese do tríplice presente. A resposta mais consistente está nas *Confissões* (XI,19,26):

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presente e presente das coisas futuras.

Podemos, assim, falar das coisas presentes, passadas e futuras, pois com o presente do passado temos a lembrança, com o presente do presente a atenção, e com o presente do futuro a expectativa. Neste momento, toda a argumentação agostiniana se volta para situar “na alma” (*in anima*) as qualidades temporais implicadas na narração (memória) e na previsão (expectativa).

Se, por um lado, a tese do tríplice presente resolve o paradoxo ontológico do tempo (o ser e o não ser), resta ainda um problema adicional para Agostinho resolver em relação ao ser do tempo.

### 2.3 *DISTENTIO ANIMI*

Já foi dado como certo que o ser do tempo reside na alma e que ele consiste no próprio deslocamento interno da alma pelas três modalidades do tempo, todas elas situadas no presente. A pergunta que surge agora é a respeito da passagem do tempo presente na alma, que é fundamental para resolver o enigma da medida do tempo. Se há uma passagem, um trânsito, um deslocamento na alma, terá de haver uma extensão para que isso seja possível.

Já é sabido que Agostinho não poderia estar buscando aqui um tipo de extensão física (*extentio*), entendida no sentido do movimento dos corpos, pois isso fora desestimado anteriormente. Sabe-se também que, desde o começo, Agostinho descarta a possibilidade de o ser do tempo residir no movimento físico dos astros ao rejeitar a temporalidade cosmológica. Além disso, sabe-se que ele, ao admitir a tese psicológica de que o tempo habita a alma, assume juntamente com isso que se trata apenas do tempo presente, ainda que triplicado em suas dimensões; e que a própria passagem (*transire*) do tríplice presente - da atenção para a memória e a expectativa -, implica em um deslocamento espacial.

Por isso, cabe a pergunta a respeito do movimento do tempo: “de onde (*unde*), por onde (*qua*) e para onde (*quo*) ele passa?”

Agostinho admite na sequência que o “passar” (*transire*), por sua vez, diz respeito a “algum espaço” (*in aliqui spatio*) (XI,21,27); e mais: que ele considera a passagem entre intervalos de tempo: “espaços de tempos” (*spatia temporum*). Para ele, o impasse é total: o tempo presente não tem espaço e o que não tem extensão não pode se deslocar; no entanto, sua nova terminologia requer uma noção de espaço e implica em um deslocamento.

A resolução do enigma passa pela refutação do tempo cosmológico e de sua terminologia. Agostinho apresenta quatro argumentos na tentativa de invalidar a tese cosmológica do tempo como movimento dos corpos.

O primeiro deles tem dois momentos. Em um ele equipara todos os movimentos dos corpos (corpos celestes e a roda de madeira do oleiro), coisa inadmissível para os gregos que se baseiam na tese da imutabilidade dos movimentos astrológicos. Daí ele insinua: “Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro...”; e conclui contra o pressuposto da constância do movimento dos astros: “Não poderíamos dizer que estas (voltas) se realizavam em espaços iguais...” (23,29). No segundo momento, ele sugere a possibilidade de variação dos movimentos dos corpos celestes, também inadmissível para a cosmologia grega: “... ou, se a roda umas vezes se movesse mais

devagar, outras depressa (...) umas voltas demoram mais outras menos...” (23,29).

No segundo argumento, Agostinho apresenta a possibilidade de os astros pararem e continuar a girar a roda do oleiro. Neste caso, ele conclui, seria necessário medir o tempo por outra coisa que não o movimento (cf. 23,29). No terceiro argumento, ele afirma com base nas escrituras, que os astros não são mais que luminárias no céu destinadas a marcar o tempo: ”Há estrelas e luzeiros no céu que servem de sinais, indicam as estações, as horas e os anos” (23,29). Deste modo, conclui, eles não poderiam constituir o próprio tempo.

Por fim, Agostinho afirma que nós chamamos “dia” o que se constitui de uma medida de vinte e quatro horas, e que as vinte e quatro horas são medidas por um circuito inteiro do sol. Daí ele interroga: mas se o sol girasse mais depressa e fizesse seu circuito em uma hora; ou ainda, se o sol se mantivesse parado. Agostinho aqui pressupõe que Deus poderia mudar a velocidade dos astros tal como o oleiro a do giro da roda de madeira. A hipótese de aceleração ou de retenção do movimento dos astros vai ao encontro da passagem bíblica que diz ter Deus retido o sol por um momento devido à oração de Josué: ”Quando, com a oração de Josué, o sol parou, a fim de ele concluir vitoriosamente o combate, o sol estava parado, mas o tempo caminhava” (23,29).

Os quatro argumentos de Agostinho, em suma, tentam eliminar as hipóteses de que se pode medir o movimento de um corpo pelo tempo; de que se pode medir um tempo longo por um tempo curto; e de que algum movimento físico oferece uma medida fixa de comparação (pois os astros podem variar seu movimento para ele, coisa inadmissível para os gregos).

É no quadro do quarto argumento que procura invalidar o tempo cosmológico, definido por relação ao movimento dos corpos celestes, que Agostinho, ao final, introduz sua definição de tempo com base em uma nova terminologia. Ele diz: (XI,23,30): “Vejo, pois, que o tempo é uma certa distensão” (*Video igitur tempus quamdam esse distentionem*).

O que ele quer com isso dizer? Evidentemente que aqui reside o centro de sua refutação da tese cosmológica do tempo como movimento dos corpos celestes (sol, lua, astros). É o mesmo que dizer que o tempo não é uma *mensura motus* (medida do movimento), mas uma *distentio*. Ele, contudo, deixa em suspenso a questão: distensão de que? A resposta a essa pergunta é a última peça na resolução do enigma da extensão (*extentio*) de algo que não tem extensão.

Para resolver o enigma era necessário primeiramente não só rebater a argumentação, mas também – e sobretudo - desabilitar o vocabulário que constituía a estrutura básica da definição do tempo cosmológico. E neste novo vocabulário a extensão (*extentio*) é substituída pela distensão (*distentio*). Quer isso dizer que *o tempo é (tempus esse)*, tem ser, rebatendo a argumentação cética. E talvez devêssemos entender aqui que ele continua sendo expresso como algo do movimento, aproximando-se da definição aristotélica. Isso é corroborado pelo próprio vocábulo *distentio* utilizado por Agostinho: “*tempus esse distentionem*”. A palavra *distentio*, que substitui a palavra movimento (*motus*) na definição cosmológica do tempo, continua a indicar uma espécie de movimento, um deslocamento, uma passagem, um trânsito. Mais precisamente, o vocábulo *distentio*, tomado das *Enéadas* (III,7,11-41) de Plotino, significa “dilatação”, que é uma forma de deslocamento no espaço.

O arremate da argumentação e a resolução definitiva do enigma só ocorrem com a consideração de outra passagem de Agostinho, em que ele complementa a definição do tempo como distensão. É nesta segunda passagem que ele vai dizer em que lugar ocorrerá a distensão. Ele acrescenta: “Pelo que pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma” (26,33).

Em definitivo, Agostinho aqui se distancia radicalmente de Aristóteles ao transportar para o interior da alma as categorias utilizadas na definição do tempo. Parece-nos que o ganho teórico mais significativo de Agostinho é essa mudança do lugar do discurso das categorias aristotélicas: do cosmo para o interior da alma. E, assim, as categorias de tempo, movimento, espaço e extensão ganham novo significado. A mudança mais visível é a de que a *extentio* passa a ser *distentio*. Contudo, a distensão da alma também se distancia da compreensão de Plotino, pois Agostinho não está mais se reportando a uma alma do mundo (*anima mundi*), mas a uma alma individual. E, de resto, o conceito de *distentio* inclui o próprio espaço, extensão e movimento, só que agora tudo se remete ao interior da alma. Assim, a categoria de tempo deixa de nomear uma realidade cosmológica para indicar o âmbito interior, psicológico: a *anima*.

Dessa forma, a tese do tríplice presente resolve o paradoxo ontológico do tempo e a noção de distensão da alma soluciona o enigma da extensão de algo que não tem extensão. Para Agostinho, o conceito de distensão indica, no interior da alma, a própria extensão de algo que não tem extensão. Porém, segundo Paul Ricoeur (1983, p.33), a

solução dada por Agostinho ao problema do ser do tempo só é compreendida em sua totalidade quando unirmos o movimento da *distentio animi* à dialética do tríplice presente.

Esta ligação é assegurada pela sequência 26, 33 (Nova teoria sobre o tempo) e 28,37 (O tempo e o espírito), do Livro XI das *Confissões*, em que a tese do tríplice presente resolve o primeiro enigma, o de um ser que tem falta de ser; e a tese da distensão do espírito vem resolver o segundo enigma, o da extensão de algo que não tem extensão. Agostinho, então, segundo a interpretação ricoeuriana, pensa o tríplice presente *como* distensão e a distensão *como* tríplice presente (RICOEUR, 1983, p.34 ).

#### 2.4 A MEDIDA DO TEMPO E O CONTRASTE ENTRE INTENTIO E DISTENTIO

Resta ainda resolver o paradoxo da medida do tempo. Como medir algo que não tem extensão, mas distensão? Como medir algo que se distende não mais no cosmo (*extentio*), mas na alma (*distentio*)?

É com o exemplo de um hino que ele sabe de cor (o hino de Santo Ambrósio: *Deus creator omnium*), que Agostinho pretende resolver de vez o problema da medida do tempo, mostrando que antes de começar a recitar o hino, ele já possui a expectativa, e que para poder entoar o hino ele precisa recorrer à memória, e tudo isso, juntamente com a atenção do presente, na passagem do passado para o futuro faz diminuir a expectativa e aumentar a memória. Assim, diz Agostinho (XI, 27,36): “Não as meço, portanto, a elas (as sílabas do verso recitado), que já não existem, mas a alguma coisa delas que permanece gravada (*infixum manet*) em minha memória”.

Agostinho, portanto, alcança a forma da medida do tempo com a impressão, a imagem que fica guardada no espírito, como um carimbo que a alma imprime, nota-se isso em uma passagem do capítulo 27, 36, o Livro XI, que diz: “Meço a afecção (*affectionem*) que em ti produzem as coisas que passam – e que, embora tenham passado, permanece (*manet*) –, e o que meço está no presente, e não (meço) aquelas coisas que sucederam para a afecção ser produzida.” Mede-se, portanto o tempo no espírito, na impressão que permanece, mesmo depois das coisas passarem. É no presente, portanto, que medimos o tempo: na presente atenção que guarda as impressões. Para Ricoeur, a afecção ou impressão das coisas que passam seria algo que permanece, fixo ou passivo, na memória.

Não obstante, Ricoeur, nota que além de uma passividade na alma, há também uma atividade. Ele alega isso com base em três passagens do Livro XI das *Confissões*. Na

primeira, em resposta à questão: “O que meço então?” (*Quid ergo metior?*), Agostinho agrega de modo interrogativo: “Talvez os tempos que passam não o que já passou?” (*An praetereuntia tempora, non praeterita*, 26,33). Na segunda passagem, situada no capítulo 26, 21: “Certamente medimos os tempos ao passar (...); mas os tempos passados, que já não são, ou os futuros, que ainda não são, quem poderá medi-los ?” (*Sed praetereuntia metimur tempora...; praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest...?*). E por fim, na passagem do capítulo 21, 27: “Disse há pouco que medimos os tempos quando passam...” (*Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur...*)

Para Ricoeur (1983, p. 41), estes passos das *Confissões* comprovam que o tempo é medido no presente e ao passar (*transit, praetereuntia*); e que, além disso, a medida do tempo resulta do encontro entre a multiplicidade do *presente* (como tríplice presente) e o seu dilaceramento, a sua dilatação ou distensão na alma (*distentio animi*). Os termos “passar”, “multiplicidade” e “dilaceramento” indicariam então a atividade da alma na consecução da medida do tempo. Portanto, segundo Ricoeur, Agostinho admite que a medida do tempo interior teria como alicerce a dialética entre a passividade e a atividade da alma.

Ora, com base na retomada do exemplo da recitação do hino, Ricoeur destaca que recitar, por si só, já requer uma ação. Deste modo, não se transita por vestígios que permanecem dispersos na memória, que se alonga, ou na expectativa, que se abrevia. E sim, se transita em uma ação do espírito que consiste a um só tempo num movimento de tensão e distensão. Aqui tudo está inter-relacionado a partir do polo da atividade. Afirma Ricoeur (1983, p. 39): “[...] a impressão só está na alma enquanto o espírito age, isto é, espera, está atento e recorda-se”. Conclui-se, então, que não há impressão na alma sem a atuação do espírito; em último caso, é o espírito que está atento, tem expectativa e rememora.

Temos então, que a atenção, a memória e a expectativa não são mais tomadas no isolamento de um presente pontual, e sim em uma dialética que as colocam em constante interação. As imagens-impressas ou as imagens-sinais ganham a espacialidade e a mobilidade próprias ao espírito, capaz de alongar a memória e abreviar a expectativa. A expectativa e a memória estão agora distendidas, ou seja, estão sob o ativo regime da intenção, e não mais sob a passiva ordem da impressão.

Para fins de melhor compreensão, abordaremos de forma sucinta, aquilo que foi introduzido por Martin Heidegger (1997;2006) em seus estudos sobre Agostinho. Para

este filósofo a afecção (*affecio*) não deve ser tomada com o sentido intencional primário, e sim secundário. Esse ato de intensificação primário consiste em uma consciência que *presentifica* os conteúdos das coisas, ou seja, é da ordem do presente do presente, pois este ato consiste naquilo que está sendo gravado na memória; enquanto que, o ato de intensificação secunda é a *representificação* das afecções ou das coisas que ficaram guardadas na memória, esse ato, portanto, é da ordem do presente do pretérito, pois consiste em retomar o que já está guardado na memória. Neste caso, o que permanece na memória não diz respeito ao conhecimento imediato, e sim à rememoração daquilo que reside no interior da consciência, dessa forma, não é necessária uma relação com os objetos exteriores, tampouco a iluminação superior (da eternidade) exigida ao nível cognitivo para que seja lembrado o que consiste na memória.

Em suma, a distensão é caracterizada pela não coincidência entre as três modalidades da ação, a saber: a memória, a atenção e a expectativa. A contrariedade encontra-se então no contraste entre os dois lados do espírito, o da atividade, referente à intenção, e o da passividade, referente à distensão. Assim, a dialética entre atividade e passividade se configura nos seguintes termos: quanto mais o espírito se faz intenção mais ele sofre distensão (cf. RICOEUR, 1983, p. 46).

O problema que persiste ainda é o de como medir o tempo enquanto distensão da alma?



### 3 SEGUNDO CAPITULO

A resposta dada no Livro XI das *Confissões* sobre o enigma da medida do tempo, só se encerra no exemplo do verso do hino de Santo Ambrósio, *Deus creator omnium* que é tomado como referência, não pelas sílabas que são pronunciadas, mas pela percepção da declamação, com sílabas longas e breves, por que retoma a memória e a expectativa, pois ele próprio afirma que ao recitá-lo com a atenção do presente, faz passar do futuro para o passado e assim diminui a expectativa e aumenta a memória. Importante frisar que não são as sílabas em si que são medidas, mas a impressão que fica gravada como um carimbo do que é declamado. Neste sentido, segundo Ricoeur, essa solução dada por Agostinho mostra que o enigma da medida do tempo se resolve na narrativa.

Aqui, encontramos nosso segundo bloco temático que consiste em apresentar as passagens e a interpretação do texto das *Confissões*, por Ricoeur, que justificariam a solução narrativa; e em outro momento, avaliar a consistência desta solução em relação à crítica especializada no tema.

No decorrer do Livro XI Agostinho se debate em angustias, revê caminhos, busca explicações e recorre a Deus, em pausas retóricas. Neste segundo bloco temático, apresentando as passagens e interpretações do texto das *Confissões*, ressaltaremos a forma aporética e a resolução poética de Santo Agostinho, seguindo a tese de Ricoeur.

Dentre os três exemplos de Santo Agostinho percebemos que só o último dá uma resposta ao enigma, no primeiro e no segundo ele mesmo remete a questões que não são respondidas, pois ele mesmo percebe que não se pode medir o que já acabou (já deixou de ser) como é o caso do primeiro exemplo, muito menos o que ainda não terminou como ressalta no segundo exemplo.

#### 3.1 A RESOLUÇÃO DO ENIGMA DA MEDIDA DO TEMPO

Seguindo esta linha de pensar, é na seção 21,27 que Santo Agostinho retoma sua investigação sobre o enigma da medida do tempo, ele diz: “Disse a pouco que medimos os tempos que passam, de modo que podemos afirmar: este espaço de tempo é duplo de tal outro, ou é-lhe equivalente, ou este é igual àquele.” Iniciando então sua investigação afirmando e insistindo que medimos o tempo conforme ele passa, como já assinalamos no primeiro capítulo. Para resolver tal enigma, o Bispo de Hipona apresenta três exemplos que possibilitam discorrer, respondendo essa questão. Esses exemplos são de um som que

está ressoando; de outro que acabou de ressoar; e de dois que ressoam um após o outro. Para fins de melhor compreensão deve-se citar tais exemplos.

Primeiro exemplo:

“Supõe, por exemplo, a voz dum corpo começa a ressoar, ecoa, continua a ecoar e cala-se. Faz-se silêncio...a voz esmoreceu... já não é voz” (27,34).

Santo Agostinho ao trazer esse exemplo, já de pleno questiona ou nos induz a afirmar tal questionamento dele, quando diz que não podemos medir o que já cessou.

Com esta passagem, como muito bem destaca Paul Ricoeur, logo após apresentar o exemplo, Santo Agostinho o explica já no passado verbal, “*Era futura...* não podia ser medida porque *ainda não era voz...* não é mais possível medi-la porque *já se calou*” (cf. RICOEUR, 1983, p. 41). Ora, se ao ler esse primeiro exemplo nas *Confissões* restasse dúvidas, Ricoeur afirma que podemos perceber que, com esse primeiro exemplo, Santo Agostinho não chega ainda a alguma resposta para tal enigma, porém avança sabendo que não podemos medir o que já findou, mas, no momento em que a voz ressoava e passava poderia ser medida.

Neste primeiro exemplo, numa aproximação das *Confissões* e da interpretação de Ricoeur, é possível afirmar que Santo Agostinho, em seu estilo de questionamentos, mantendo a direção da resposta do enigma no próprio enigma da medida do tempo, reintroduz aqui a noção de contraste entre o presente vivo e o presente pontual, até por que considera que este último não tem extensão e nem tensão, conforme se refere em 26,33.

Ainda neste primeiro exemplo fica evidente a dificuldade de Agostinho em responder ao enigma da medida do tempo, para Ricoeur “A chave deve ser buscada pelo lado do que passa, enquanto distinto do presente pontual.” (RICOEUR, 1983, p. 35)

Segundo exemplo:

“...suponhamos que outra voz começou a ressoar e ainda ressoa numa vibração continua e de igual intensidade” (27,34).

Da mesma forma que no primeiro exemplo, Santo Agostinho percebe que o segundo exemplo também não leva a alguma resposta, pelo contrário, o impasse só aumenta. Ricoeur afirma essa dificuldade, quando, no primeiro tomo de *Tempo e Narrativa*, interpreta este segundo exemplo reafirmando, o que Agostinho percebeu, que neste segundo exemplo, não chega a uma conclusão satisfatória, ou seja, caímos praticamente nas mesmas armadilhas do primeiro exemplo.

Com este segundo exemplo o que podemos afirmar é que mesmo Santo Agostinho não tendo nenhuma resposta satisfatória ao enigma da medida do tempo, ainda assim, ele afirma que medimos o tempo. A esse paradoxo Santo Agostinho busca novas respostas. Ora, já é sabido que não pode ser medida a voz que já calou, e, agora, sabemos também que não se pode medir a voz que ainda não cessou, pois não há comparação e mensuração daquilo que ainda não teve fim. No entanto, o bispo de Hipona afirma “não medimos, por conseguinte, os tempos futuros nem os passados, nem os presentes, nem os que estão passando. Contudo, medimos os tempos!” (27,34).

Como dito anteriormente, é com o terceiro exemplo que Santo Agostinho irá resolver de vez o enigma da medida do tempo.

Terceiro exemplo (27,35):

Este verso “*Deus Creator Omnium*”, de oito sílabas, vai-se alternando com sílabas breves e longas. Quatro breves: a primeira, terceira, quinta e sétima. Estas são simples, comparadas com as quatro longas: a segunda, quarta, sexta e oitava. Cada uma destas tem o dobro de tempo com relação às outras.

Esse terceiro exemplo é a recitação de um verso do hino de Santo Ambrósio, que Santo Agostinho sabe de cor. Com ele temos a alternância de quatro sílabas breves e quatro longas, sabe-se isso por modo de comparação, no entanto, não se pode aplicar uma sobre a outra, afinal a sílaba breve tem que ter cessado para que a longa se inicie, dessa forma tem-se que recorrer a memória. Aqui já percebemos um pouco do percurso de Santo Agostinho para chegar a resposta do enigma da medida do tempo. Segundo a análise ricoeuriana é nesse momento que a teoria da distensão da alma se liga com a tese do tríplice presente.

Não podemos medir as sílabas em si, mas com os vestígios e sinas que elas deixam na memória e na expectativa a aporia se resolve. Antes de recitar o hino, já existe a expectativa do que vai ser falado, e durante sua pronuncia, essa expectativa vai diminuindo e se tornando lembrança, ou seja, a expectativa (presente do futuro) diminui enquanto a memória (presente do passado) aumenta, isso acontece pela presente atenção (presente do presente). Aqui, como já sabemos, Santo Agostinho chega a resolução da medida do tempo com a impressão deixada das coisas que passaram, que ficam marcadas em nosso espírito.

No decorrer da tradição filosófica, outros filósofos também se dedicaram ao tratamento da questão do tempo no Livro XI. Um desses filósofos, que também se apoia

em Santo Agostinho, é Edmund Husserl<sup>2</sup> que, em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, afirma que a noção de consciência de um objeto temporal processa-se em uma continuidade de fases. Para fins de exemplificação, o filósofo usa um som, uma melodia, mostrando que quando a escutamos não nos fixamos em um acorde em particular, depois outro e assim sucessivamente, mas ouvimos a melodia como inteira. Não obstante, é a percepção (que se encontra em constante movimento, mas que possui caráter de uma impressão) que representa o instante do presente. A percepção se equivaleria à noção de “presente”, mas para que o presente possa ser compreendido em sua plenitude essa percepção deve estar inserida no fluxo de tempo em um contínuo, que consiste em passar da percepção para a retenção (lembrança primária), sempre dando lugar ao surgimento de uma nova percepção e aumentando a gama de retenções, ou seja, a cada acorde da melodia a percepção muda e a retenção aumenta, “guardando” consigo os acordes que já passaram.

A teoria de Husserl, sobre a consciência do tempo, afirma que a lembrança primária é uma consciência do próprio objeto revivido pela consciência, aquilo que é lembrado primariamente não é dado à consciência como presente, mas na modalidade de passado. Se fosse dado na modalidade de presente, seria uma percepção e não uma lembrança. Porém, existem fases retencionais que se distinguem entre si pela intensidade em que a unidade é revivida pela consciência, essa diferenciação das fases é operada através das modalidades do ato no qual o objeto temporal aparece para a consciência.

Neste momento, Husserl se depara com a questão de que pode ocorrer que a consciência se reporte a um contínuo temporal que não contém nenhuma impressão originária no presente, tal objeto temporal aparece ao sujeito como lembrança secundária ou relembração de um contínuo que esteve outrora percebido. Essa relembração (recordação) possui o papel de presentificar, de representar um agora que não é dado. A presentificação é o lembrar da vivência sem que se esteja tendo uma percepção do objeto, porém quando relembremos algo, relembremos no tempo agora, o que indica que temos a percepção da relembração. A recordação pode ser presentificada diversas vezes, podendo ter a recordação da recordação da recordação, e assim sucessivamente. O fluxo temporal, então, é um processo complexo de percepção e representação, que pode

---

<sup>2</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, §13-29, p. 65-87.

estender-se, através de novas impressões originárias ou via reproduções sucessivas das mesmas impressões originárias.

Para tornar o processo ainda mais complexo, é preciso introduzir nele as protensões. Husserl, entende que o elemento de "futuro" está associado a uma certa expectativa, em que, quando o objeto está para ser percebido, a expectativa é totalmente aberta, pois a cada percepção e retenção se pode perceber que existia uma expectativa que se encontra como indescritível. No entanto, quando se trata da protensão de algo que está sendo presentificado, a expectativa já é visada. Por exemplo, quando eu me recordo de uma música que outrora foi percebida, eu já possuo a expectativa do que está por vir, ou seja, quando se está relembrando de algo, o que era tido como "passado" pode voltar na categoria de um "futuro", como expectativa do que está por vir.

Mas voltemos a Ricoeur e Agostinho.

Diz Santo Agostinho (28,38):

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

É analisando esse parágrafo do Livro XI *das Confissões*, que Paul Ricoeur mostra que Santo Agostinho já indicaria que há uma atividade da alma presente na resolução do enigma da medida do tempo. Sendo assim, segundo Ricoeur, Agostinho admite que a medida do tempo interior teria como alicerce a dialética entre a passividade e a atividade da alma. Chegando, portanto, à conclusão de que não existe impressão na alma sem a atuação do espírito; em último caso, é o espírito que está atento, tem expectativa e rememora.

Para Paul Ricoeur, a solução dada por Santo Agostinho ao enigma da medida do tempo se resolve na narrativa. Ele afirma isso com base nos três exemplos, onde todos eram poéticos ou hínicos, anunciando que a resposta para o enigma já seria uma resposta poética. Também, nas entrelinhas, Santo Agostinho, para Ricoeur, já estaria indicando que a teoria sobre o tempo está estritamente vinculada com a narrativa.

E mais, que com esse terceiro exemplo, do hino que ele sabe de cor, Santo Agostinho estaria pretendendo estender a própria narrativa como paradigma de medida

de todas as ações humanas individuais e coletivas: do simples poema passa para a vida individual (biografia), e da vida individual para a vida de todos os homens (historiografia). É neste ponto que, segundo Ricoeur, reside virtualmente todo o “império da narrativa” (RICOEUR, 1983, p. 49), e que servirá como arquétipo para os três volumes de *Tempo e narrativa*.

O primeiro ponto que justifica a solução narrativa é a verificação de que Santo Agostinho resolve o enigma da medida do tempo sugerindo que a medida não é obtida de forma especulativa, e sim em analogia com a declamação de um poema, um canticus ou uma oração de confissão ou de louvor. Dessa forma, a solução não é teórica, mas poética: é poético-narrativa.

Além disso, Paul Ricoeur também constata que Agostinho põe a sua própria experiência de tempo em uma narrativa autobiográfica, que é o texto das *Confissões*. São nestes dois pontos que encontramos a justificativa ricoeuriana para a solução narrativa na medida do tempo.

### 3.2 A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA DO LIVRO XI

A interpretação ricoeuriana do Livro XI é dividida em dois passos estratégicos. No primeiro passo, Paul Ricoeur acentua o contraste entre os elementos passivos da teoria do tríplice presente, aqui ainda se trata de um presente pontual, onde a impressão das coisas que permanecem gravadas na memória, atenção e expectativa são tomadas em sua forma passiva de dispersão no interior do espírito que as apreende. O segundo passo tem por base a teoria da distensão da alma como também a introdução da *intentio*, possibilitando assim que, com o contraste entre *intentio* e *distentio*, os elementos que anteriormente eram tomados em seu estado de passividade e dispersão, possuam agora uma atividade anímica e, possibilitando também, dar unidade para esses elementos. É diante desses dois passos que ocorre a mudança de um tríplice presente pontual para um tríplice presente vivo.

Em sua interpretação Ricoeur da prioridade para o contraste entre *intentio* e *distentio* demonstrando que, nas entrelinhas, Santo Agostinho, ao resolver o enigma da medida do tempo, pensa da mesma forma, chegando ao resultado poético a partir da dialética entre *intentio* e *distentio*. Ou de outra forma, como escreve Ricoeur (2012, p. 39):

Mas é precisamente enquanto enigma que a resolução da aporia da medida é preciosa. O achado inestimável de Santo Agostinho, ao reduzir a extensão do tempo à distensão da alma, é ter ligado essa distensão à falha que não cessa de se insinuar no coração do triplo presente: entre o presente do futuro, o presente do passado e o presente do presente. Assim, ele vê a *discordância* nascer e renascer da própria *concordância* das visadas da expectativa, da atenção e da memória.

Ora, com esse resultado obtido da interpretação ricoeuriana do Livro XI, várias críticas surgiram a essa interpretação, o que gerou muitas discussões filosóficas. Tais discussões são, sobretudo, pelo fato de os críticos acreditarem que Paul Ricoeur desde a perspectiva da fenomenologia insiste de forma exagerada no contraste entre atividade e passividade na consecução do enigma da medida do tempo, o que, para os críticos, faz com que Ricoeur de muita importância para o papel da *intentio*, que não aparece mais que três vezes no decorrer da obra agostiniana, e só em um momento esta é dita em oposição a *distentio* (cf. Bochet, 2004, p. 45; Madec, 1984, p. 373).

As maiores críticas dirigidas a Ricoeur repousam no fato dele ter dado ênfase demasiado na existência e importância de uma *intentio*, contrastando assim a relação entre *intentio* e *distentio*, e usar esse contraste como base para sua teoria da narratividade. Outra crítica se dá pelo fato de que, ao Ricoeur centralizar sua interpretação do Livro XI das *Confissões* na dialética entre a *intentio* e a *distentio*, ele estaria deixando em segundo plano o contraste entre o tempo e a eternidade, coisa que para muitos leitores de Agostinho é o ponto principal da obra. No entanto, por questões metodológicas e para a consecução de sua tese, Paul Ricoeur apenas adia a análise sobre o contraste entre tempo e eternidade (interpretação que iremos analisar no capítulo seguinte), ou seja, em momento algum ele ignora tal contraste.

Porém, pode-se suspeitar, contra Ricoeur, que ele não leva em consideração a *intentio* como *intentio* moral, determinante na discussão da *distentio* como ação no mundo, o que se configuraria como uma *aversio a Deo*. Segundo Bochet “a *distentio* é então uma consequência da *aversio a Deo*; a *intentio* supõe ao contrário a *conversio* e ela é indissociável da *extensio*, pela qual o homem tende para o eterno” (Bochet, 2004, p. 45).

Aqui, quem critica Ricoeur está levando em consideração exclusivamente o contraste entre tempo e eternidade. Diante desse contraste entre tempo e eternidade a distensão é vista enquanto dispersão temporal na multiplicidade mundana. Então, ao contrário do que pensam os críticos, no campo específico da análise da consciência interna do tempo (que é o que Ricoeur analisa na obra agostiniana), a *distentio* poderá

não estar ainda relacionada com a *aversio* ou com a *conversio a Deo*. Aqui, se trata da distensão do espírito no próprio espírito em busca das impressões que ficam gravadas.

Paul Ricoeur, em sua análise, afirma que Santo Agostinho fracassou na tentativa de obtenção de tempo do mundo e de sua medida e acabou por tentar subordinar a teoria cosmológica do tempo à teoria da consciência interna do tempo. Ou seja, segundo a análise ricoeuriana, Santo Agostinho usa apenas a noção de temporalidade da alma e esta não pode ser tomada como base única também para a noção de temporalidade mundana. Diz Ricoeur no início de *Tempo e Narrativa III* (2012, p.15):

O maior fracasso da teoria agostiniana foi não ter conseguido *substituir* uma concepção cosmológica por uma concepção psicológica de tempo, apesar do inegável progresso que essa psicologia representa relativamente a qualquer cosmologia do tempo. A aporia consiste precisamente em que a psicologia se junta legitimamente à cosmologia, sem no entanto poder deslocá-la e sem que nem uma nem outra, tomadas separadamente, proponham uma solução satisfatória para sua insuportável distensão.

Aqui, quando fala da concepção cosmológica de tempo, Paul Ricoeur se refere a concepção cosmológica de tempo de Aristóteles, que Santo Agostinho tentou desabilitar apresentando os quatro argumentos que já foram citados no capítulo anterior, onde Agostinho tenta eliminar as hipóteses de que se pode medir o movimento de um corpo pelo tempo, de que se pode medir um tempo longo por um tempo curto e de que algum movimento físico oferece uma medida fixa de comparação.

Ricoeur, no decorrer de sua obra, mostra que “Agostinho não refutou a teoria essencial de Aristóteles”, mas mostra também que Agostinho deu “[...] uma solução duradoura para o problema que o aristotelismo deixou em suspenso, o da relação entre a alma e o tempo” (RICOEUR, 2012, p. 15); e também afere que “[...] Agostinho não refutou Aristóteles e que sua psicologia não pode substituir uma cosmologia – pode apenas somar-se a ela.” (2012, p.28). Como nosso foco aqui é a análise ricoeuriana do Livro XI, dando ênfase ao contraste entre *intentio* e *distentio* na consciência interna do tempo, não iremos nos aprofundar na concepção cosmológica do tempo formulada por Aristóteles.

Sobre o fracasso da teoria agostiniana, segue Ricoeur: “O momento preciso do fracasso é aquele em que Agostinho tenta derivar unicamente da distensão do espírito o princípio mesmo da extensão e da medida do tempo” (RICOEUR, 2012, p. 16).



Então, tal crítica não teria base legítima na medida em que Paul Ricoeur, ao dar ênfase ao contraste entre *intentio* e *distentio*, analisa tão somente a consciência interna, psicológica de tempo. Assim, como diz Ricoeur no início de sua conclusão no terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*: “Agostinho não tem outro recurso se não opor as doutrinas cosmológicas do tempo de um espírito que se distende; esse espírito poderia ser apenas uma alma individual, mas de modo nenhum uma alma do mundo” (RICOEUR, 2012 p.415).

Percebemos então, que a perspectiva de Ricoeur ao interpretar Agostinho é outra, e que, portanto, essas críticas feitas a Ricoeur têm como base uma interpretação do Livro XI que põe em evidência, em foco o contraste entre a eternidade e o tempo, enquanto que Ricoeur vai priorizar o contraste entre *intentio* e *distentio*, atividade e passividade na experiência interna do tempo. E, se retornarmos ao primeiro capítulo, onde retomamos o Livro XI das *Confissões*, notamos que Paul Ricoeur encontra amparo suficiente entre a correlação desses elementos na obra agostiniana.

Resta ainda uma terceira crítica que diz que a tensão entre a multiplicidade e a unidade, ao contrário do que pensa Ricoeur, não se resolve na “fragilidade do tecido narrativo”, mas remete à constituição do ser finito e ao mistério da salvação (BOCHET, 2004, p. 45; ALICE, 1994, p. 19). Tal crítica entra nos mesmo moldes das anteriores. Já é sabido que Ricoeur interpreta Agostinho dando ênfase ao contraste entre *intentio* e *distentio* e que é a partir desse contraste que se tem uma resolução da medida do tempo poética, afinal o próprio contraste reivindica a narração. Sendo assim é por uma escolha metodológica de Ricoeur esse corte na obra agostiniana, deixando em segundo plano o contraste entre tempo e eternidade. Esse corte feito por Ricoeur tem amparo na obra agostiniana, pois como ele mesmo diz no início de *Tempo e Narrativa I*, na medida em que a “[...] própria argumentação de Agostinho que, ao tratar do tempo, já não se refere à eternidade a não ser para marcar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano [...]” (RICOEUR, 2012, p.12). É diante de tais passagens que aferimos a favor da legitimidade da interpretação de Paul Ricoeur, afinal ele não deixa de lado o contraste entre tempo e eternidade, ele apenas muda o foco da análise com relação aos leitores de Agostinho que o criticam. E, para fins de melhor organização, essa última crítica será respondida de forma plena em nosso terceiro eixo temático, que corresponde justamente a interpretação de Ricoeur sobre o contraste entre tempo e eternidade.

É justamente por Ricoeur ter tido uma interpretação com ênfase no contraste entre *intentio* e *distentio* no Livro XI das *Confissões* que dá a ele a base para que, no fim de seu

estudo ele possa concluir que a narrativa é a guardiã do tempo (2012, p.411). E ainda respondendo às críticas, mostraremos que Ricoeur não esquece, ou se abstém de falar sobre o contraste entre tempo e eternidade, pelo contrário e inclusive ele mostra que “[...] falta algo para o sentido *plenário da distinctio animi*, que só o contraste com a eternidade traz” (RICOEUR, 2012, p. 41).

Aqui encontramos nosso terceiro bloco temático que propõe o exame da relação entre tempo e eternidade em *Tempo e Narrativa I*.

## 4 TERCEIRO CAPITULO

Depois de fazer o trajeto que culmina com as conclusões a respeito do paradoxo do ser e da medida do tempo, Ricoeur (1983, p. 49-59) retoma uma objeção que ele mesmo havia sugerido no início de *Tempo e narrativa I*: ela se dirige contra aqueles que leem de forma artificial as seções 14,17 (“O que é o tempo?”) e 28,37 (“O tempo e o espírito”) do *Livro XI das Confissões*, separando-as das seções (de 1,1 a 14,17; retomadas em 29,39 até o final em 31,41) que tratam a eternidade.

É justo ao retomar o tema da eternidade (“4. O contraste da eternidade”) em *Tempo e narrativa I*, que Ricoeur expõe as três funções da eternidade.

Para Paul Ricoeur, o contraste entre tempo e a eternidade em Agostinho não teria a incumbência de elevar a alma na via da contemplação que subtrai a passagem pelo tempo, como quer uma grande parte dos intérpretes desse tópico agostiniano, mas sim, serviria para intensificar a experiência humana no interior da própria temporalidade. Desta perspectiva, o problema, para Ricoeur consiste agora na má interpretação do tópico agostiniano que diz respeito à consciência externa do tempo.

Apesar de a *distentio animi* ao nível da consciência interna poder ser compreendida perfeitamente com base no contraste com a *intentio*, o que mostra o repouso, a passividade e a atividade, o movimento da alma, Ricoeur percebe que resta ainda tratar a questão da relação entre a consciência externa e a temporalidade. O fato de o tratamento do tema da eternidade ter sido deixado de lado por um momento por Agostinho é o que daria a chave de leitura da consciência externa do tempo, inclusive reeditando os mesmos impasses encontrados nos paradoxos do ser e da medida do tempo.

Por conseguinte, segundo Ricoeur, a eternidade adquire três funções principais. Em primeiro lugar, a eternidade funciona como ideia-limite, no sentido kantiano, e que se transformará em experiência-limite no sentido existencialista. A segunda função é a de intensificar a experiência do tempo. E por fim, ela teria a função de conduzir a própria ultrapassagem da experiência temporal. Nas palavras de Paul Ricoeur (2012, p. 41):

Sua primeira função é situar toda a especulação sobre o tempo no horizonte de uma *ideia-limite* que obriga a pensar simultaneamente o tempo e o outro do tempo. Sua segunda função é intensificar a própria experiência da *distentio* no plano existencial. Sua terceira função é convocar essa mesma experiência a se superar na direção da eternidade e, portanto, a se *hierarquizar* interiormente, opondo-se à fascinação pela representação de um tempo retilinear.

### 3.1 A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E ETERNIDADE

No início desse estudo resgatamos o Livro XI das *Confissões* e, de forma sucinta, mostramos que Santo Agostinho inicia sua obra respondendo a perguntas formuladas por alguns maniqueus. Aqui retomaremos esse mesmo tópico do início do Livro XI das *Confissões*, para que assim possamos apresentar a interpretação ricoeuriana do contraste entre tempo e eternidade

O início do Livro XI das *Confissões* se dá com Santo Agostinho aclamando a Deus e dando continuidade as suas confissões. Ele mostra que as dúvidas que o assolam são do espírito e, portanto, não estão presas a coisas terrenas. Suplica assim para que, como fez com Moises, Deus possa lhe guiar pelo caminho da verdade. Diante disso, Santo Agostinho já afirma que Deus criou o céu e a terra; e que, como Ele é eterno, também foi quem criou o tempo. É na seção 5,7 que o Bispo de Hipona se questiona sobre *como* Deus criou o céu e a terra. Suplica então Agostinho: “Todas estas criaturas Vos louvam como o Criador de tudo. Mas de que modo as fazeis? Como fizestes, meu Deus, o céu e a terra?” (5,7) e conclui “[...] falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra” (*ibid.*).

Aqui, Santo Agostinho afirma que o céu e a terra foram criados a partir do Verbo, no entanto segue seu questionamento: “Mas como é que falastes?” (6,8) e conclui, com a mesma certeza apresentada antes “[...] tudo se diz *simultânea* e *eternamente*. Se assim não fosse já haveria tempo e mudança, e não verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade.” (7,9). É, diante dessa certeza, que Agostinho critica os que questionam sobre o que Deus fazia antes de criar o céu e a terra.

Santo Agostinho afirma então que as contestações dos maniqueus não passam de sofismas e na obra *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus* o Bispo argumenta (*De Gen. Contra man., I, 2, 3*):

Se cremos que no princípio do tempo fez Deus 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 Deus ainda não o havia criado; pois, de que modo existia o tempo que Deus ainda não tinha criado, sendo ele o 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 de haver criado o céu e a terra.

O Bispo mostra, como vimos anteriormente, que o questionamento feito pelos maniqueus, sobre o que Deus fazia antes de criar todas as criaturas, é improcedente, afinal se Deus é eterno e o tempo é fugaz, não poderíamos falar a respeito do que Ele fazia *antes*, pois só existe um *antes* no tempo e o tempo é criatura, então não poderia haver um *antes* de qualquer coisa ser criada. Santo Agostinho afirma, com absoluta certeza, respondendo aos maniqueus (12,14):

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

Ora, como já sabemos, Santo Agostinho aqui, com essa resposta negativa, não tem em vista dizer que Deus era ocioso, mas que ao contrário, Ele ainda não fizera coisa alguma, não havia ainda criado algo. Portanto o tempo não existia, posto que não havia sido criado.

Em sua análise do livro XI das *Confissões*, sobre o contraste entre o tempo e a eternidade, Paul Ricoeur mostra que o Verbo eterno é o gerador de negações, em um primeiro momento dizer que as coisas foram criadas no Verbo é negar a possibilidade de que Deus criou o céu e a terra a partir de algum molde, tal como o Demiurgo platônico. Nas palavras de Ricoeur “A criação *ex nihilo* é antecipada aqui, e esse nada original impõe desde já ao tempo uma deficiência ontológica” (RICOEUR, 2012, p. 44). Um segundo contraste que causa novas negações e dificuldades é a oposição entre *vox* humana e *Verbum* divino, diz Ricoeur:

O verbo e a voz são tão irredutíveis um ao outro e tão inseparáveis quanto o ouvido interno, que ouve a Palavra e recebe a instrução do mestre interior, e o ouvido externo, que recolhe os *verba* e os transmite à inteligência vigilante. O *Verbum* permanece; os *verba* desaparecem. Com esse contraste (e a “comparação” que os acompanha), impõe-se novamente ao tempo um indicador negativo: se por um lado o *Verbum* permanece, os *verba*, por sua vez “não são pois fogem e passam” (6,8). Nesse sentido as duas funções do não ser coincidem.

É nesse momento que Ricoeur identifica a primeira função da eternidade, aquela em que a eternidade funciona como ideia-limite do tempo; e que se transformará mais adiante em experiência-limite, mostrando que inicialmente o intelecto vai buscar uma medida (vai “comparar”) em relação a estas duas dimensões. Ou seja, sabemos que o tempo é criatura, é mutável e que a eternidade, pelo contrário, não foi criada, é estável; no entanto sabemos que a partir do Verbo eterno o tempo foi criado, e nós, como criaturas finitas e inseridas no tempo, usamos a concepção de eternidade como ideia-limite de tempo.

Em um momento seguinte, porém, a dimensão intelectual que comparava dará lugar a uma experiência ontológica, uma experiência vivida pelo ser que compara. Afinal, para algo ser comparado, precisa ser comparado por alguém. Não obstante, sabemos que quando medimos algo essa medida é feita na alma, pelo espírito. Aqui Ricoeur, como no paradoxo do ser, encontra uma primeira negação: a alma, que se distende no tempo, por sua finitude, por ter um início, é negada enquanto ser ao experimentar a desproporção ou deficiência ontológica em relação à eternidade (RICOEUR, 2012, p. 49).

A experiência negativa do primeiro momento prepara uma segunda negação. A triste experiência da negação se intensifica ainda mais em uma nova experiência-limite, demarcada agora por dois novos contrastes. Temos agora a segunda função da eternidade indicada por Ricoeur. O contraste entre a *queixa (plainte)* e a *confessio*, sendo que os dois termos ganham registro pela linguagem da confissão (1983, p. 53; p. 49). E o contraste entre *horror* e *ardor*, que, para Ricoeur, não é mais que a retomada por Agostinho do par dialético *distentio* e *intentio* a um nível não especulativo. Nas palavras de Ricoeur:

[...] a *distentio anime* seria o simples esboço de uma resposta especulativa dada às aporias que a argumentação cética não cessa de suscitar. Retomada na dinâmica do louvor e da queixa, a *distentio animi* torna-se uma experiência viva que reveste de carne o esqueleto de um contra-argumento.

É importante notar, segundo Ricoeur, “que a solução narrativa se apresenta novamente ao final: se a queixa e a confissão adquirem estatuto narrativo pela *confessio*; o horror e o ardor vão alcançar o mesmo grau mediante a poética do *canticus* no exemplo do hino de Santo Ambrósio (cf. 1983, p. 60s; p. 50s).”. É pelo canto, pela lamentação e pela salmodia de louvor que a alma se rebaixa em direção à finitude, ao nada, ao não-verbo, ou se eleva em direção à infinitude, ao Ser, ao *Verbum eternum*.

Para Ricoeur, o ganho com este segundo momento da intensificação da experiência temporal é uma maior aproximação à eternidade. Se o primeiro momento era marcado apenas pelo afastamento e pela negação do ser, esse segundo momento dará lugar a algo positivo: a queixa e o horror, expressos como sentimentos negativos da radical diferença frente ao Primeiro princípio, são contrabalançados pelo ardor e louvor, como expressões positivas da semelhança. Com isso, segundo escreve Ricoeur (1983, p. 61; 1994, p. 51), “está tacitamente franqueada a fronteira que separa a condição do ser criado e a do ser decaído...”; e, ao fim e ao cabo, a “tristeza do finito” dá lugar à “celebração do absoluto”.

Com isso, Ricoeur sublinha duas coisas principais no esquema agostiniano de retorno da alma ao lugar de origem. Primeiro, que é na própria tentativa de “retorno” – o *reditus* – que a alma experimenta no ser o sentimento de inferioridade em relação ao Criador. Segundo, que o processo de retorno da alma não se dá pela simples negação ou queda, seguida da ascensão pelo êxtase contemplativo, tal como propunha a herança neoplatônica; diferentemente, a alma vive uma experiência temporal e é na própria experiência de dispersão no mundo – a errância – que ela se aproxima ou se distancia do Primeiro princípio. É neste sentido que Ricoeur repete, com Agostinho, as seguintes palavras das *Confissões* (XI, 29, 39), que indicam o novo sentido do termo *distentio*, deslocado do plano interno da consciência para o da existência: “a minha vida é distensão” (*distentio est vita mea*).

Por fim, também sublinha Paul Ricoeur que a unificação da consciência pela *intentio* não mais se dá pela antecipação do poema no interior de uma alma distendida entre um passado (memória) e um futuro (expectativa) psíquico, mas é projetado para fora como a “esperança das coisas últimas”. Para Ricoeur, não resta dúvidas a respeito de que, na proposta agostiniana, o retorno da alma ao seu lugar de origem passa necessariamente pela mediação do tempo, e não pela sua abolição resultante da contemplação extática (Plotino), em um trajeto que salta do interior para o superior.

Diz Ricoeur (2012, p.55):

Assim, sem perder a autonomia que lhe confere a discussão das aporias antigas concernentes ao tempo, o tema da *distensão* e da *intenção* recebe de sua inserção na meditação sobre a eternidade e o tempo uma intensificação[...]. Essa intensificação não consiste somente no fato de que o tempo é pensado como estando abolido no horizonte da ideia-limite de uma eternidade que lhe impõe o nada. Tampouco se restringe a transferir para o registro da queixa e do gemido o que ainda era um argumento especulativo. Visa mais fundamentalmente a extrair da própria experiência do tempo recursos de hierarquização interna, cuja vantagem não é abolir a temporalidade, mas aprofunda-la.

Nessa interpretação que Ricoeur faz de Agostinho podemos destacar vários aspectos que caracterizam seu pensamento. Tomaremos alguns em específico, realçando que sua interpretação se distancia da leitura de alguns especialistas nesse tópico agostiniano os quais insistem em colocar todo o acento no polo da eternidade, em detrimento da experiência temporal. Também, em outro sentido, Ricoeur se separa daqueles outros que, mediados pelo olhar da fenomenologia, insistem em deixar a reflexão agostiniana sobre a temporalidade alijada de sua relação com a eternidade.

Vejam os detalhes desses aspectos.

#### 4.2. A DIALÉTICA ENTRE TEMPO E VERBO

Em que a leitura de Ricoeur se distancia em relação à literatura especializada no tema da temporalidade em Agostinho?

Segundo o que foi tratado no decorrer desse texto, é importante sublinhar aqui que Ricoeur se insere numa vertente de intérpretes de Agostinho que não endossa a ideia de que a saída do tempo em direção à eternidade se dá por um salto especulativo ou místico. Para ele, essa leitura transformaria Agostinho simplesmente em um neoplatônico, mais precisamente coincidiria com a posição de Plotino, em que se destaca a superação dialética pelo abandono do mundo e o salto para a eternidade. Na interpretação de Ricoeur, a dialética não pode parar em um de seus polos, pois isso a transformaria em saber absoluto.

Primeiramente, é preciso considerar que Ricoeur, ao interpretar Agostinho, ainda que com pequenas modificações, conserva o esquema da dialética descendente e ascendente. Pelo movimento descendente, entende que o verbo (*verbum*, *logos*, *récit*),



como palavra, ao criar, sai da eternidade e ganha carne no tempo. Em um movimento reverso, a experiência temporal de encarnação do verbo no tempo percorre o caminho inverso: volta à eternidade enquanto verbo, palavra, narração (*récit*) ou texto.

Evidentemente que o esquema sugerido por Ricoeur é um pouco mais complexo que o de Agostinho, na medida em que incorpora os avanços conquistados pela hermenêutica contemporânea. De um lado, o filósofo francês conserva o movimento circular, que guarda os contornos básicos do “círculo hermenêutico”; e de outro, introduz uma “dialética” (*dialectique*) interna, a qual faz com que o círculo não mais se feche em si mesmo, o que levaria à interpretação viciada ou à violência da interpretação. Para que o círculo seja virtuoso, e não mais vicioso, ele será transformado em uma espiral dialética.

Que o círculo está formado pela dialética entre narração e temporalidade, prova o próprio título geral da seção que abre *Temps et récit I* (Tempo e Narrativa I) (1983, p. 15): “*Le cercle entre récit et temporalité*” (O círculo entre narrativa e temporalidade), na qual temos a análise do Livro XI das *Confissões* que culmina com a retomada da noção de *verbum interius*. E que o círculo não é mais vicioso, mas aberto, entre outras provas temos a afirmação encontrada mais adiante a respeito da circularidade da hermenêutica: “*A cet égard, j’aimerais parler plutôt d’une spirale sans fin qui fait passer la méditation plusieur fois par le même point, mais à une attitude différente*”<sup>3</sup> (Ib., p. 138).

Em segundo lugar, é preciso considerar que a análise do Livro XI das *Confissões* de Agostinho, por Ricoeur, no que toca às aporias da experiência do tempo, é a parte correspondente ao primeiro arco desse esquema circular em que o *Verbum* cria e se temporaliza no mundo, e os paradoxos da temporalidade conduzem de volta ao Verbo pela dialética entre tempo e narração.

Assim, o paradoxo ontológico – ser e não ser do tempo – é lido por Ricoeur no sentido de que se resolve pela tese de que o ser do tempo reside na alma, o que faz com que a temporalidade seja transposta para o registro da distensão da alma (*distentio animi*). E em decorrência disso, se abre a possibilidade de solucionar o segundo paradoxo, o da medida de algo sem extensão (*extentio*). A resposta é que não se trata precisamente de medir algo sem extensão (*extentio*), senão algo distendido (*distentio*) na alma.

Segundo Ricoeur, o hino de Santo Ambrósio, evocado por Agostinho como

---

<sup>3</sup> Aqui usaremos a tradução feita por Claudia Berliner (2012, p. 124): “Quanto a isso, preferia falar de uma espiral sem fim que faz a meditação passar várias vezes pelo mesmo ponto, mas numa atitude diferente.”

exemplo, daria a chave para solucionar o paradoxo da medida: a solução sai do nível teórico-especulativo, que colocava a questão a respeito do tempo (O que é o tempo? Como medi-lo?), e passa para o plano da narração.

A narrativa é, para Ricoeur (1983, p. 24), a única forma de evitar o encerramento da especulação sobre o tempo em uma “ruminação inconclusiva”. A hipótese geral de *Tempo e narrativa III* (1985, p. 49) é que “*la temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d’une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration*”.<sup>4</sup> Desta forma, a fenomenologia terá de ser declinada a partir da hermenêutica, passando a ter “*a narrativa como guardião do tempo*” (*le récit pour le gardien du temps*) (ibid). É aqui que o verbo interior adquire uma função primordial na hermenêutica ricoeuriana. Nesste aspecto, o filósofo francês vê algo mais na solução agostiniana ao estender este tipo de medida narrativa como paradigma para a totalidade das ações humanas – da biografia à história de todos os homens: “*l’exemple fragile du «canticus» récité par cœur devient soudain, vers la fin de l’enquête, un paradigme puissant pour d’autres «actiones» dans lesquelles l’âme en se tendant souffre distension...*” (1983, p. 49).<sup>5</sup>

Pode-se dizer que até aqui vai a parte do esquema circular que em Ricoeur corresponderia a uma dialética descendente. O segundo arco do círculo hermenêutico, que é ascendente, já foi tratado com base no que ele chamou de *contraste* entre tempo e eternidade.

Em suma, a dialética entre tempo e verbo em Agostinho, será tomada por Ricoeur em termos de tempo e narração. E os três movimentos desta dialética, que no neoplatonismo em geral se caracterizava pela criação, conversão e retorno, será transformada na tríplice mimese (figuração, configuração e configuração), ou seja, a narrativa é figurada no tempo (Mimese I), pela criação, é configurada pela narração (Mimese II), e refigurada pelo ato de leitura (Mimese III). A tríplice mimese, por sua vez, descreve um movimento em espiral que a joga em um processo *ad infinitum*.

De qualquer modo, a eternidade parece cumprir com uma função diferente

---

<sup>4</sup> Segue tradução de Claudia Berliner: “[...] a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração.” (2012, p. 411).

<sup>5</sup> Segue tradução de Claudia Berliner: “o exemplo frágil do canticus recitado de cor torna-se subitamente, cerca do final da investigação, um paradigma poderoso para outras actiones nas quais a alma ao se estender sofre distensão” (2012, p. 40).

daquela dada por Agostinho e a tradição. Ela tem a função de ideia-limite ou de experiência-limite. E como tal ela faz reaparecer uma estrutura em que o finito e o infinito são dois polos de uma nova dialética.

Diferente disso são as derivações da fenomenologia que vão declinar o mesmo esquema da saída e do retorno da alma ao lugar de origem em um sentido negativo. O movimento de reversão, e não o de conversão, é que figura como ponto final. Ricoeur vê nessa interpretação a sombra das diferentes formas do niilismo existencialista (tédio, náusea, horror), os quais param na *revertio* – ou em alguns casos, na *a-vertio* – estancando o movimento dialético.

## 5 CONCLUSÃO

Nossa análise da interpretação de Paul Ricoeur do Livro XI *das Confissões* em Tempo e Narrativa, teve por objetivo firmar a hipótese de que a narrativa torna possível a experiência do tempo pelos agentes humanos. Retomamos, para tanto, a reconstrução ricoeuriana do Livro XI *das Confissões* de Agostinho, centrada nos temas do tempo e eternidade. Apontamos elementos que, segundo ele, incorporam nas entrelinhas o que comprovaria outra hipótese subsidiária de que o ser e a medida do tempo se resolvem de modo narrativo, mediante a dialética da *intentio* e *distentio*.

Nossa proposta, além disso, consistiu em verificar a amplitude e a validade desta interpretação no que toca ao tratamento da relação entre *intentio* e *distentio*, a solução narrativa ao paradoxo da temporalidade e à compreensão de que o contraste entre tempo e eternidade no que ele serviu para intensificar a experiência da temporalidade e da própria eternidade.

Levamos a cabo essa proposta pelo exame de três blocos temáticos principais.

O primeiro bloco consistiu em resgatar, de forma sucinta o Livro XI *das Confissões*, apresentando a interpretação ricoeuriana de tal obra, onde o filósofo francês tem como ponto principal o contraste entre *intentio* e *distentio* na consciência interna do tempo, dessa forma, apresentamos a proposta de resolução dos paradoxos do ser e da medida do tempo o que implicou em mostrar a passagem agostiniana de uma concepção de tempo cosmológico para uma concepção de tempo da alma ou psicológico; além disso, mostramos os contornos básicos do contraste entre a *intentio* e a *distentio*.

Paul Ricoeur afirma (1983, p. 33) que a solução que foi dada por Agostinho ao problema do ser do tempo só é compreendida em sua totalidade quando unirmos o movimento da *distentio animi* à dialética do tríplice presente. E, a partir disso, quando analisa a investigação de Agostinho sobre o enigma da medida do tempo, que se encerra com a conclusão de que medimos o tempo no espírito, na impressão das coisas que permanecem, como um carimbo, fixo, passivo, Paul Ricoeur mostra que além desse caráter passivo, também há um caráter ativo, a saber, a *intentio*, e que é diante deste contraste entre a *distentio* (passividade) e a *intentio* (atividade) é que se resolve o enigma da medida do tempo, ou seja, a distensão é caracterizada pela não coincidência entre as três modalidades da ação, a saber: a memória, a atenção e a expectativa. A contrariedade encontra-se então no contraste entre os dois lados do espírito, o da atividade, referente à intenção, e o da passividade, referente à distensão. Assim, a dialética entre atividade e

passividade se configura nos seguintes termos: quanto mais o espírito se faz intenção mais ele sofre distensão (cf. RICOEUR, 1983, p. 46).

O segundo bloco examinou os elementos textuais das *Confissões* que foram tomados por Ricoeur para justificar sua proposta de uma solução narrativa aos paradoxos do tempo. Para Ricoeur, o movimento interno do texto das *Confissões* se desenvolve de maneira aporética, ou seja, pela construção de paradoxos que põem repetidamente em contraste a posição dos céticos, os quais negam a existência do tempo, argumentando que o passado já foi, o futuro não é ainda e o presente sem passado e futuro é a eternidade, e a dos estóicos e platônicos bem como a da linguagem cotidiana, que afirmam a sua existência.

No entanto, na interpretação ricoeuriana, os paradoxos do ser e da medida do tempo não poderiam ser resolvidos de maneira especulativa, senão pela poética narrativa. As soluções narrativas estariam sugeridas por Agostinho no exemplo do hino ou canto recitado e no próprio livro das *Confissões* em que ele relata a sua vida atribulada no tempo, diferente de Aristóteles que tratara o tempo na Física.

A propósito, também avaliamos a crítica dirigida pelos especialistas no tema em Agostinho contra a interpretação ricoeuriana.

A principal dessas críticas argumentava que apenas uma vez nas *Confissões* ocorria a oposição entre os conceitos de *intentio* e *distentio*. Além disso, que, nessa vez, dizia respeito ao movimento de *distensão* da alma no mundo, isto é, à consciência externa, e não à consciência interna do tempo, como queria a fenomenologia desde Husserl a Ricoeur, passando por Heidegger. De acordo com essa crítica, Ricoeur forçaria uma interpretação fenomenológica do texto de Agostinho, já presente na escola da fenomenologia, transpondo assim o contraste entre *intentio* e *distentio*, que se situa na consciência externa, isto é, na unidade da consciência em relação ao mundo, para a atividade e passividade que residem na consciência interna.

No terceiro bloco, examinamos a relação entre tempo e eternidade com base nas três funções da eternidade sugeridas por Ricoeur. A eternidade serviria para intensificar a experiência temporal, o que implicou também em verificar a consistência da tese ricoeuriana dirigida contra alguns intérpretes de Agostinho.

Ricoeur, de acordo com alguns intérpretes, assume que o contraste com a eternidade em Agostinho não tem como objetivo primeiro elevar a alma a um patamar mais alto de contemplação teórica e atemporal, senão, de outro modo, serve para intensificar a própria experiência existencial no interior do tempo.

Tal estudo se mostra relevante na medida em que a interpretação ricoeuriana do livro XI das *Confissões*, que tem como prioridade o contraste entre *intentio* e *distentio* na experiência interna do tempo, consiste em um dos pontos cruciais para que Ricoeur alcance três dos aspectos conclusivos de sua obra, a saber: em Tempo e Narrativa I, que a “aporética da temporalidade se resolve na poética da narrativa” (1997, p. 8); e também que “o tempo se torna tempo humano na medida em que ele é articulado de maneira narrativa...” (1983, p. 13); e, por último, em Tempo e Narrativa III, que a narrativa seja a “guardiã do tempo”, pois só há “tempo pensado quando narrado” (1997, p. 417).

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. 11ª edição. Trad. De J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Las confesiones, in Obras de Agustín*. Madrid: BAC, 1968.

\_\_\_\_\_. Comentário literal ao Gênesis – sobre o Gênesis, contra os maniqueus – comentário literal ao Gênesis, inacabado. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. *Obras de Agustín (De civitate Dei)*. Tomos XVI-XVII. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1963.

ALICI, L. *Temporalità e memoria nelle Confessione. L'interpretazione di Paul Ricoeur. Augustinus*, 39, 1994.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 2ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1988.

ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandría. Madrid: Gredos, 1995.

BONI, L. A.; COSTA, M. R. *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: Est, 2007, p. 21-29.

BOTTON, J. B.; FONSECA, G. ; ROSSATTO, N. D. *Entre tempo e narrativa: concordância-discordância*. Belo Horizonte: Kriterion: Revista de Filosofia, 2012.

BOUCHET, I. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Facultés Jésumites de Paris, 2004.

COSTA, M. R. *Tempo e eternidade em Agostinho de Hipona*. In: REEGEN, G. I.; DE JAMESON, Fredric. *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013.

DE BONI, L. A.; COSTA, M. R. *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: Est, 2007, p. 30-36.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

KEARNEY, Richard. *Time, Evil, and Narrative: Ricoeur on Augustine*. In: John D. Caputo and Michael J. Scanlon Ed(s). *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005, p.144-158.

MADEC, G. *Ricoeur, Paul. Temps et récit, tome I. Bulletin augustinien, Revue des Études Augustiniennes*, 30, 1984.

MAGNAVACCA, S. *El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica en Agustín*. In: REEGEN, G. I.; DE BONI, L. A.; COSTA, M. R. *Tempo e eternidade na*

Idade Média. Porto Alegre: Est, 2007, p. 30-36.

MARTINS, M. B. A leitura heideggeriana do Livro X das *Confissões* de Agostinho. Actas do Congresso Internacional as Confissões de Agostinho. 1600 anos depois: presença e atualidade. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001, p. 377-405.

NOVAES, M. *Interioridade e inspeção do espírito da filosofia agostiniana*, Analítica: Revista de Filosofia, vol. 7, n. 1, p. 97-109, 2003.

\_\_\_\_\_. *Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito*, Analítica: Revista de Filosofia, vol. 9, n. 1, p. 93-121, 2005.

PLATÃO. *Diálogos* (Filebo, Timeo, Critias). Madri : Gredos, 1992.

RICOEUR, P. *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. Tempo e narrativa I. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. Tempo e narrativa. Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

ROSSATTO, N. D.; BOTTON, João Batista . Tempo narrado: Paul Ricoeur e Agostinho. In: LEONHARDT, R. R.; CORÁ, E. J.. (Org.). O legado de Ricoeur. 1ed. Guarapuava, PR: Unicentro, 2011, v. 1, p. 111-150.

ROSSATTO, N. D.. Existência e narração: Agostinho na leitura de Ricoeur. In: NASCIMENTO, C. R.; WU, R.. (Org.). Pensar Ricoeur. Vida e narração.. 1ed. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2016, v. 1, p. 279-300.

ROSSATTO, N. D.. A hermenêutica do verbo interior - Agostinho e Ricoeur. In: CORÁ, E. J./NASCIMENTO, C. R.. (Org.). Paul Ricoeur: um olhar de seus leitores. 1ed. Curitiba - PR: Editora CRV, 2014, v. 1, p. 149-166.

RUFINO, J. R. Santo Agostinho e o tempo exterior à consciência, in REEGEN, G. I.;