

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

Bruna Natália Richter

**TEMPO E ETERNIDADE:
A LEITURA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO
POR PAUL RICOEUR**

Santa Maria, RS
2018

Bruna Natália Richter

**TEMPO E ETERNIDADE:
A LEITURA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO POR PAUL
RICOEUR**

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

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS
2018

Richter, Bruna Natália

TEMPO E ETERNIDADE: A LEITURA DO LIVRO XI DAS
CONFISSÕES DE AGOSTINHO POR PAUL RICOEUR / Bruna Natália
Richter.- 2018. 77 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, 2018

1. Tempo 2. Eternidade 3. Narrativa 4. Ricoeur 5.
Agostinho I. Rossatto, Noeli Dutra II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728

© 2018

Todos os direitos reservados à Bruna Natália Richter. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante citação da fonte.

Endereço: Av. Roraima, nº 1000, Bairro Camobi, Santa Maria, RS.CEP: 97105-900.

Fone +55 (55) 3220-8000; E-mail: brunataliarichter@gmail.com

Bruna Natália Richter

**TEMPO E ETERNIDADE:
A LEITURA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO POR PAUL
RICOEUR**

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

Aprovado em 17 de agosto de 2018:

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

César Schirmer dos Santos, Dr. (UFSM)

Adriane da Silva Machado Möbbs, Dra. (UCPel)

Santa Maria, RS
2018

RESUMO

TEMPO E ETERNIDADE: A LEITURA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO POR PAUL RICOEUR

AUTOR: Bruna Natália Richter
ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto

Trata-se do estudo da relação entre tempo e eternidade no Livro XI das *Confissões* de Agostinho, com base na leitura de Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa*. O tempo, para Agostinho, é experienciado internamente a partir do movimento da alma, enquanto distensão. A meditação sobre o tempo vem em conjunto com uma discussão a respeito da eternidade e da criação do mundo. Por sua vez, a distensão é entendida, por Paul Ricoeur, como o momento em que pretendemos realizar algo, como a leitura ou mesmo recitação de um hino, em que nossa intenção se dilata sobre as palavras que pretendemos ler ou entoar, sendo que algumas delas se encontram em nossa expectativa (aquelas que ainda não lemos), outras na atenção, aquelas que estamos lendo, e outras ainda, na memória, quando já foram lidas. Pretende-se mostrar que a experiência temporal e a narrativa – da vida ou dos eventos –, formam um círculo que parte do mundo exterior para o interior do ser humano através da reflexão; e assim, pela narrativa, pode-se experimentar a eternidade. Além disso, mostra-se que, a partir do contraste entre a eternidade e a nossa experiência temporal, a linguagem se torna uma narrativa.

Palavras-chave: Tempo; Eternidade; Verbo; Narrativa; Ricoeur; Agostinho; Hermenêutica.

ABSTRACT

TIME AND ETERNITY: THE PAUL RICOEUR'S READING OF BOOK XI OF THE CONFESSIONS OF AGOSTINHO

AUTHOR: Bruna Natália Richter
ADVISOR: Noeli Dutra Rossatto

In this study will discuss the relation between time and eternity in *Book XI* of the Augustine's *Confessions*, based on the reading of Paul Ricoeur in *Time and narrative*. Time, for Augustine, is experienced internally from the movement of the soul as a distension. The meditation about time comes in conjunction with a discussion of eternity and the creation of the world. In turn, distension is understood by Paul Ricoeur as the moment when we intend to accomplish something, such as reading or even reciting a hymn, in which our intention expands on the words we intend to read or sing, some of which of them are in our expectation (those we have not yet read), others in attention, those we are reading, and still others in memory, when they have been read. It is intended to show that temporal experience and narrative - of life or events - form a circle that moves from the outer world into the human being through reflection; and so through the narrative one can experience eternity. Moreover, it is shown that, from the contrast between eternity and our temporal experience, language becomes a narrative.

Keywords: Time; Eternity; Verb; Narrative; Ricoeur; Augustine; Hermeneutics.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	12
2. ETERNIDADE E TEMPO: ENTRE PLATÃO, ARISTÓTELES E PLOTINO	12
2.1. O TEMPO EM PLATÃO E ARISTÓTELES	13
2.2. O TEMPO EM PLOTINO	24
CAPÍTULO II	30
3. AGOSTINHO E O LIVRO XI DAS CONFISSÕES	30
3.1. A ETERNIDADE E O VERBO	30
3.2. OS PARADOXOS DO TEMPO	38
3.3. IMPRESSÕES DO TEMPO NA MEMÓRIA	40
3.4. A DISTENSÃO DA ALMA E A MEDIDA DAS SÍLABAS	44
CAPÍTULO III	50
4. RICOEUR E O LIVRO XI DAS CONFISSÕES	50
4.1. AS CRÍTICAS DIRIGIDAS À INTERPRETAÇÃO DE RICOEUR	65
CAPÍTULOS IV	70
5. A HERMENÊUTICA EFETIVA	70
5.1. A HERMENÊUTICA INEFETIVA	73
5.2. A HERMENÊUTICA DA TEMPORALIDADE E DA LINGUAGEM	76
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

1. INTRODUÇÃO

O tempo é algo corriqueiro em nossas vidas, estamos sempre falando do tempo. Nós somos criaturas temporais, nascemos no tempo e nele envelhecemos. Porém, questões sobre a existência do tempo - e aquelas que buscam a forma como ele é, ainda são obstáculos à nossa compreensão sobre o mundo e nós mesmos. Não obstante, essa questão foi amplamente debatida pela física e a filosofia; e também está muito presente no contexto religioso - conectada com questões como salvação e criação do mundo.

Stephen Hawking, em 1998, no seu livro *Uma breve história do tempo*, se depara com argumentos a respeito da relação entre o tempo e a criação do Universo. O primeiro argumento diz respeito à questão de se o universo não tivesse um início, poder-se-ia dizer, portanto que, antes de qualquer evento existir, deveria prevalecer um período infinito de tempo. Esse tipo de argumentação, segundo o físico, se baseia em uma suposição de que o tempo continuará para sempre e também que o universo sempre existiu. O conceito de tempo não teria nenhum significado antes do início do universo.¹ Agostinho também chega a conclusão semelhante quando é questionado pelos maniqueístas a respeito do que Deus fazia antes da criação do mundo. Deste modo, percebemos que buscar a resposta de como é o tempo, nos leva a questionar aquilo que lhe é diferente: a eternidade. Assim a simples colocação da pergunta sobre a origem do tempo nos leva a averiguar o princípio do próprio universo.

A presente dissertação parte das concepções de tempo e de eternidade em filósofos como Platão, Aristóteles e Plotino, para então chegar às propostas feitas por Agostinho. O breve retorno à tradição ocorrerá para que possamos ter uma melhor compreensão da argumentação que o bispo de Hipona utiliza nas suas *Confissões*, além de buscar uma delimitação do que ao longo do tempo se entendeu tanto pelo conceito de eternidade bem como também o de temporalidade. Após fazer esse paralelo entre a tradição clássica e Agostinho, analisamos a retomada da relação entre tempo e

¹ Hawking fala a respeito de Agostinho e a questão dos maniqueístas: This was first pointed out by St. Augustine. When asked: "What did God do before he created the universe?" Augustine didn't reply: "He was preparing Hell for people who asked such questions." Instead, he said that time was a property of the universe that God created, and that time did not exist before the beginning of the universe.(26,5) (1998, p. 26).

eternidade na obra do filósofo francês Paul Ricoeur, precisamente em *Tempo e narrativa*.

Em um primeiro momento temos Platão, no *Timeu*, afirmando que a eternidade não pertence ao mundo, pois no momento da criação não foi possível ajustar a essência de um ao outro. Deste modo, para que o mundo criado se parecesse mais com a essência do seu criador é que foi gerado o tempo como uma imagem móvel da eternidade. O tempo pertence às coisas sensíveis, enquanto à eternidade às coisas inteligíveis. O tempo se torna perceptível a partir do movimento dos astros celestes, que nos mostram a unidade da eternidade quando todos os movimentos de todos os astros estiverem unidos em um ciclo. No *Timeu*, o tempo é expresso através do giro dos planetas que se dá de acordo com o número, gerando um padrão de medida. O ciclo dos planetas segue cursos regulares, tais como dias, meses e anos. Esses movimentos cíclicos perfeitos do cosmos tem como objetivo tornar o mundo mais semelhante ao modelo inteligível. Para Platão, é possível uma ultrapassagem do tempo para a eternidade a partir da observância dos movimentos dos astros e da natureza, pois estes possuem certa harmonia e ordem. Portanto, é preciso imitar essa ordem e harmonia na vida humana.

No *Livro IV da Física* de Aristóteles, a divisão do tempo em presente, passado e futuro somente nos revela que o tempo não tem ser, dado que nenhuma dessas partes possui ser. As partes do tempo não possuem ser, pois o futuro ainda não é, o passado já foi e o presente está sempre sendo dividido entre aqueles dois. Após falar sobre a divisão do tempo, Aristóteles chega à discussão sobre o momento mais presente, o agora. O agora não é uma parte do tempo, pois para ele ser uma parte do tempo, o tempo teria que ter na sua constituição vários “agoras”. Deste modo, o agora é um limite que está entre o passado e o futuro. O tempo, então, não se dá a partir da análise do que dizemos o constituir. Segundo Aristóteles, devemos observar sua conexão com o movimento e a mudança. Não há tempo sem mudança e não há mudança sem tempo. O Estagirita afirma que o tempo não é o movimento, mas sim que a percepção de um implica o outro. Portanto, o tempo deve estar relacionado ao movimento. Essa percepção temporal se dá na relação de anterioridade e posterioridade.

Em Plotino, a eternidade pertence à natureza, enquanto que o tempo é originado através da criação do mundo. Para ele, a nossa alma possui experiência de ambos, e isso se dá através da contemplação do mundo. A criação do mundo o torna uma

representação da eternidade. O tempo está relacionado com algum movimento e está no mundo sensível, enquanto que a eternidade pertence à substância inteligível, sendo um todo simultâneo sem mudança. Para Plotino, devemos buscar o que é estar no tempo ou estar na eternidade naquilo que já possuímos alguma forma de conhecimento; portanto, através do próprio tempo. O tempo, assim, não é o movimento dos astros (Platão) nem algo do mundo sensível (Aristóteles). O movimento da alma produz o tempo. A alma sai da eternidade e da unidade, sendo que, deste modo, a ação praticada pela alma no mundo produz a sucessão de eventos; e as relações de antecedência e de posterioridade. O tempo é uma propriedade da alma, a qual é percebida a partir do movimento, precisando de um pensamento para medi-lo.

As abordagens de Platão, de Aristóteles e de Plotino nos servirão de parâmetros para a análise de Agostinho, pois podemos ver os novos elementos que cada filósofo trouxe para a questão do tempo cosmológico, isto é, o tempo que está relacionado com a mudança e o movimento; e o tempo da alma, que é percebido e experienciado na própria alma. Porém, destacamos alguns elementos de semelhança entre estas duas vertentes teóricas. Agostinho pretende em sua meditação sobre o tempo apresentar como a alma experiencia o tempo. Assim, nos primeiros livros há uma discussão a respeito do tempo em contraste com a eternidade, além de uma discussão sobre como o mundo e o tempo foram criados. Em sua meditação, portanto, existem três questões (paradoxos) relacionadas ao tempo. A primeira delas remete à relação entre a eternidade e a criação do mundo; a segunda ao paradoxo ontológico: ser e não-ser do tempo; e a terceira ao paradoxo da medida: como medir algo sem extensão.

O bispo de Hipona pretende afirmar que o tempo, enquanto uma distensão da alma, e acompanhado de um processo cognitivo, é capaz de mensuração. Esse processo nos permite medir o tempo na alma a partir das categorias temporais, enquanto expectativa, atenção e memória; e não como futuro, presente e passado. Segundo Agostinho, o conhecimento do ser humano é fruto de uma interiorização, logo, aquilo que percebemos do mundo exterior se torna uma representação (imagem-impressão), e, é essa imagem-impressão que medimos na alma. Essa forma de conhecimento adquirido do exterior, que é posto e refletido no interior, nos leva à análise da linguagem, pois Agostinho se ancora no exemplo da recitação de um hino. Além da recitação do hino, outro elemento de análise do tempo, isto é, a distensão estendida sobre memória,

atenção e expectativa, vai permitir medir o tempo. E a narrativa de vida, compreendida enquanto distensão, quer dizer, como o próprio ato confessional da vida de Agostinho, se torna um parâmetro de medida temporal.

Ao retomar a discussão da relação entre eternidade e tempo, Ricoeur vê no contraste entre elas três funções que podem ser entendidas como um círculo da experiência do ser humano enquanto criatura temporal, isto é: a experiência do tempo sendo transpassada pela busca da eternidade. A experiência de busca da eternidade passa por momentos de dessemelhança e semelhança, mas nunca se atinge a eternidade, pois só nos descolamos do tempo quando deixamos o corpo físico. A terceira função se torna a mais importante pela sua conexão com a linguagem, assim como a sua proximidade com Deus e a experiência da eternidade. Essa função remete à criação do mundo pelo Verbo divino, que se torna a matéria de todo o mundo físico. Deste modo, o verbo interior se conecta, de certo modo, com o divino. O verbo interior só se realiza quando é proferido, quando o nosso conhecimento interno e as experiências subjetivas se tornam a linguagem exteriorizada através da voz ou mesmo de gestos e da escrita. Com efeito, o verbo interior está em constante processo de instrução e de busca pela Palavra que nos traz as ideias de criação, encarnação e salvação, e que nos aproximam da eternidade. Para Martinho Tomé de Almeida Soares (2013, p. 40), segundo Paul Ricoeur, toda a experiência temporal humana e sua relação com a eternidade reside no verbo, mas essa experiência não pode ser toda posta em forma narrativa - não se extingue enquanto experiência subjetiva. Portanto, estamos sempre voltando ao tempo.

Paul Ricoeur, ao falar sobre o tempo em Agostinho, não o faz sem levar em consideração comentadores, tais como Jean Guitton (2004), mesmo que para marcar suas diferenças interpretativas, principalmente no que toca à questão do modo como o pretende se utilizar dos conceitos de eternidade e de tempo em sua obra. Como o próprio Ricoeur aponta, em uma de suas notas, a interpretação realizada por Guitton, “não perdeu nada de sua acuidade” (RICOEUR, 1994, p. 19).

Assim, logo após a discussão da temática no texto de Agostinho, seguimos com a análise da interpretação realizada por Ricoeur. Tal análise se faz importante para que possamos compreender a tese que Ricoeur pretende tratar em *Tempo e Narrativa*, a saber: que o tempo só se torna humano enquanto narrado. Essa tese relaciona a questão metafísica e fenomenológica da busca pela existência do tempo; pois, se a resposta a tal

questão for afirmativa, é preciso responder de que modo ele existe. Para Ricoeur, ambas as respostas podem ser buscadas a partir da narração (linguagem) que está sempre pressupondo um tempo. Além disso, ele irá tratar a questão do contraste entre tempo e eternidade em uma perspectiva que pretende trazer luz sobre como experienciamos o próprio tempo.

Nesse momento, trata-se de apresentar a teoria de Agostinho sobre a relação entre o tempo e a eternidade em perspectiva de comentadores como Jean Guitton e Gerard O'Daly, além de outros, a fim de entender melhor o que Ricoeur pretende interpretar na abordagem de Agostinho. Com isso, também ilustramos brevemente as críticas levantadas e o modo como foi tratado o *Livro XI*, que podem ser vistas mais como críticas à metodologia que Ricoeur utiliza mais do que sua apropriação dos conceitos de Agostinho.

Frank Kermode (2010, p. 45) complementa a visão de Ricoeur a partir da metáfora sobre a relação do tempo com o som dos relógios: o *tick* sendo o início do tempo enquanto o *tock* representa o fim (*end*), o que nos faz diferenciar entre os dois tipos de som seria o que está entremeio a eles, como uma forma de duração organizada entre eles.² A lacuna entre o *tick* e o *tock* serviria quase como aquilo que dá fundamentação à percepção espacial, ambos sem uma forma definida. A partir da ficcionalização, o fim é aquele que dá estruturação e organização para o tempo; e isso é chamado de intriga (enredo), consistindo em humanizar o tempo e lhe dar uma forma.

² Para Kermode a recitação dos tick-tocks: It can be shown by experiment that subjects who listen to rhythmic structures such as tick-tock, repeated identically, 'can reproduce the intervals within the structure accurately, but they cannot grasp spontaneously the interval between the rhythmic groups,' that is, between tock and tick, even when this remains constant. The first interval is organized and limited, the second not. (KERMODE, 2000, p. 46).

CAPÍTULO I

Nesse primeiro capítulo analisamos brevemente as concepções de tempo em Platão, Plotino e Aristóteles. Também de que modo a origem do tempo está relacionada com a eternidade em Platão e Plotino. As principais obras que tratam a temática são o *Timeu* de Platão, e o Capítulo VII do Terceiro Tomo das *Enéadas*, dado que na *Física* de Aristóteles o tratado sobre o tempo (*Livro IV*) se detém, somente na busca de um tempo que seja independente da alma.

2. ETERNIDADE E TEMPO: ENTRE PLATÃO, ARISTÓTELES E PLOTINO.

A meditação sobre o tempo, realizada por Agostinho nas suas *Confissões*, não se efetivou sem uma incursão no que a tradição anterior a ele discutia a respeito do tema.³ A importância da apresentação de Platão e Plotino se mostra dada a grande influência destes para os escritos de Agostinho, assim como o fato das abordagens dos três enfatizarem a relação que o tempo possui com a eternidade. Não obstante, a relevância de Aristóteles reside na própria tentativa de Ricoeur (2010) em unir a abordagem do filósofo estagirita com a de Agostinho, o que será melhor tratado posteriormente. Sobretudo, a argumentação que procura abandonar do tempo cosmológico.

Não há dúvidas de que Platão influenciou o trabalho filosófico de Agostinho. Esses dois filósofos pretendiam tratar a temática sobre o tempo, acrescida de uma discussão sobre a criação do mundo, porém, como veremos adiante, eles têm muitos elementos divergentes em suas filosofias. Platão faz uma abordagem cosmológica do tempo, e, isso significa que para ele o tempo é baseado no movimento ou em um conjunto de movimentos dos astros celestes. Essa afirmação sobre o tempo o vai diferenciar sua abordagem tanto de Aristóteles como de Agostinho que pretendiam

³ A argumentação de Agostinho sempre o levou a discutir entre neoplatônicos e os maniqueístas, esses segundo principalmente no que toca às questões sobre o que Deus fazia antes da criação. Outro momento que ele discute com a tradição é contra a visão do tempo cosmológico. Para mais informações: COSTA, Ricardo da. Tempo e Eternidade na Idade Média in: *Mirabilia* 11Jun-Dez 2010 /ISSN 1676-5818.

mostrar que o tempo não é o movimento dos astros. Aristóteles, então, aponta que tempo e movimento estão relacionados. Deste modo, passamos a discussão um pouco mais detalhada sobre Platão e Aristóteles

2. 1. O TEMPO EM PLATÃO E ARISTÓTELES

A teoria do tempo de Platão expressa no *Timeu* (2011)⁴ não pode ser entendida sem manter sua conexão com a teoria da criação do cosmos e do mundo. Para ele, quando o mundo foi criado o tempo também foi. Não obstante, nas palavras de Platão,

Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo. Como acontece que este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado. Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo. (PLATÃO, 2011, 37d).

Platão no *Timeu* pretende falar sobre a criação do mundo sensível realizada pelo Demiurgo. Deste modo, para ele o tempo é visto como uma imagem em movimento da eternidade (*aion*), pois não foi possível que os seres criados fossem mais semelhantes com quem os criou e também não foi possível transferir à eternidade aquilo que foi criado. Portanto, os deuses e os seres humanos assim como a eternidade e o tempo não possuem as mesmas essências, um é a representação do outro. Enquanto a eternidade é uma unidade em si, e, isso não foi possível dar ao tempo, este foi criado como uma imagem que se move segundo o número.

Não obstante, Enrico Berti (2009) aponta que a criação do mundo não é apenas uma mera aparência, porém, também não pode ser constituído da mesma essência que o demiurgo. Nas palavras de Berti, “Na verdade, segundo Platão, o mundo das coisas sensíveis tem a consistência das imagens, que são menos reais que o seu modelo, mas

⁴ Sobre a pretensão de Platão com o seu *Timeu*, Jean Guitton escreve, “Ce n’est pas sans splendeur que le Timée avait défini le temps. Platon dans cet immense mythe tentait d’accorder les données des sciences avec les spéculations métaphysiques: il était naturel qu’il déterminât le rapport qui existe entre le temps des astronomes et l’éternité des idées.” (GUITTON, 2004, p. 48).

são algo, um ponto intermediário entre o ser verdadeiro e o nada.”⁵ (BERTI, 2009, p. 23). Portanto, o mundo e o próprio tempo não são semelhantes ao ser que os criou e a eternidade, mas sim imagens desses.

Além de discutir sobre a criação do tempo, Platão também discorre a respeito da criação da alma humana. De acordo com o filósofo grego, a alma não foi criada após a criação do corpo, na verdade, a alma foi criada antes do corpo. A alma que é indivisível e imutável, deve, então, governar o corpo que é divisível e mutável. Portanto a alma é superior, pois a ela não é meramente sensível como o corpo. Segundo Platão,

No que respeita à alma, ainda que só agora vamos tratar de falar dela, não é posterior ao corpo. O deus não os estruturou desse modo, como se ela fosse mais nova – ao constituí-los, não permitiu que o mais velho pudesse ser governado pelo mais novo. (PLATÃO, 2011, 34c).

Isso quer dizer que para Platão a alma é mais importante que o corpo, o qual é que feito sendo um objeto sensível, portanto, a alma é melhor que o corpo, cabendo à primeira governar o segundo. Em Platão vemos uma hierarquia entre as imagens criadas, daquela que é mais semelhante ao seu original (Demiurgo), a pertencente ao inteligível, e, àquela que é pertencente ao mundo sensível.

Não obstante, para Platão o *aion* é responsável pelas coisas imutáveis que pertencem ao plano inteligível, enquanto o tempo está para as coisas mutáveis no plano sensível. Deste modo, os seres humanos enquanto seres pertencente ao mundo sensível não podem conhecer a eternidade, somente o tempo. O tempo se mostra a partir do movimento cíclico encontrado nos astros. Porém, o tempo não se reduz ao movimento dos astros, assim como o movimento destes não se reduz ao tempo, mas estão relacionados entre si. Em suas palavras,

A partir do raciocínio e do desígnio de um deus em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros, que têm o nome “planetas”, para definirem e guardarem os números do tempo. (PLATÃO, 2011, 38c).

⁵ En realidad, según Platón, el mundo de las cosas sensibles posee la consistencia de las imágenes, que son menos reales que su modelo pero son algo, un punto intermedio entre el ser verdadero y la nada. (BERTI, 2009, p. 23)

Pois os movimentos dos astros é o que nos dá a imagem de movimento da eternidade. A correlação destes movimentos dos astros nos mostra uma progressão numérica que imitaria a unidade da eternidade. Deste modo, mesmo os seres humanos estando no mundo sensível, podemos a partir da observação do movimento dos astros ter um vislumbre sobre como a eternidade é.

Enquanto que o tempo é ligado às formas imutáveis do ser, ele é um reflexo da inteligibilidade. Dada a participação sensível do mundo temporal em um mundo eterno inteligível. W. Von Leyden (1964) acredita que Platão foi um dos primeiros a introduzir a noção de uma eternidade sem tempo, a partir da noção de unidade. Não obstante, atribuir uma existência passada - não é mais, ou uma existência futura - será, assim, como uma duração permanente só se atribuem ao tempo e não a eternidade. Portanto, a última não possui duração alguma como também não lhe é possível atribuir modos e categorias temporais. (LEYDEN, 1964, p. 37). Isso é para Platão,

De facto, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e “o que era” e “o que será” são modalidades deventientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância. (PLATÃO, 2011, 37e).

Deste modo, Platão entende que a unidade é a principal característica da eternidade, e essa unidade é trazida ao tempo a partir da movimentação dos astros. Portanto, cada movimento desses astros é compreendido como tempo. Dessa forma, existem tantos tempos individuais quanto existem astros no cosmos. Martinho Tomé Martins Soares (2013) afirma que no momento em que os planetas completam o movimento de seu ciclo e estão na sua posição inicial se completa um número perfeito no tempo, que faz referência a todos os tempo individuais de cada planeta gerando uma harmonia e uma unidade. Somente esse ciclo completo de todos os astros se assemelha à unidade da eternidade. (SOARES, 2013, p. 25). Portanto, o tempo é o ciclo cósmico. O número gerado por esses movimentos individuais que forma um ciclo cósmico torna compreensível a eternidade.⁶

⁶ Platão contrastou o tempo com a eternidade, e pensou que o tempo tivesse um começo enquanto a eternidade não. Para Leyden o significado da palavra eterno é “usado no sentido de um modo de uma existência não condicionada pelo tempo” não podendo ser dividido em passado, presente e futuro. Além do mais entre as concepções de tempo Platão foi o que menos fez comparações entre a eternidade e o tempo. (LEYDEN, 1964, p. 35).

Como o tempo foi criado em conjunto com o céu, se esse último desaparecer o tempo desaparecerá junto, assim como toda a forma de datação temporal - dias, meses, anos. Além dessa forma de datação, o passado e o futuro também são formas criadas a partir do tempo. Porém, Segundo Soares (2013) a oposição entre tempo e eternidade pode ser ultrapassada através da característica temporal de ser processado segundo o número que faz referência ao Uno desse modelo. Isso traz ainda mais semelhança e aproximação da eternidade ao tempo. Na mesma esteira, Loraine Oliveira (2014) aponta que na filosofia platônica razão e mito são efetivamente a expressão da temporalidade da alma que de saída da intemporalidade perfeita no Intelecto, deve desenvolver nos discursos o que estava envolvido e concentrado no intelecto. (OLIVEIRA, 2014, p. 109).

Segundo Maria do Céu Fialho (1990) em um primeiro momento na filosofia de Platão, o tempo se torna a representação do seu contrário (FIALHO, 1990, p. 67). O ser que criou o mundo não atingiu uma adaptação perfeita da sua essência na sua criação, na primeira fase, gerando assim uma oposição entre tempo e eternidade. Em um segundo momento, este afirma que a oposição entre tempo e eternidade é ultrapassada. Segundo ela, “o seu movimento processa-se segundo o número, que vem aqui instituir-se em sentido do movimento, cuja referência é o Uno do modelo.” (FIALHO, 1990, p. 68). Isso ocorre quando a lei do número opera junto com a criação - ordenação do cosmos. Não obstante, o movimento dos astros se torna perceptível e perfeito no céu, como um círculo. Esses dois momentos da discussão de Platão são importantes para tratar sobre a ultrapassagem da oposição entre tempo e eternidade.

A observância da ordem e estrutura do cosmos nos apontam, de certo modo, instruções morais e intelectuais a serem seguidas. Deste modo, a astronomia deve fazer parte da educação dos jovens. Assim como a tarefa do filósofo seria de partir do tempo que através do movimento busca a reconstituição do Uno (PLATÃO, 47a), (FIALHO, 1990, p. 72). A visão seria o melhor método de percepção para análise do número e do tempo que tem o efeito na alma de estabelecer um equilíbrio. Sobre a visão, Platão afirma:

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o

céu. Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. (PLATÃO, 2011, 47 a-b).

Assim, a visão seria o sentido de maior utilidade para o ser humano, principalmente em relação à observância da astronomia e também a percepção de passagem dos dias e anos. Portanto, a visão seria a responsável por nos mostrar a passagem do tempo em si a partir do movimento dos astros, e é através dela que percebemos que aqueles possuem certo ordenamento na natureza. A observância da ordem no universo nos leva para a filosofia.

O equilíbrio, encontrado na ordem da natureza, liberta a alma de perturbações através da busca por uma harmonia semelhante à que ocorre no movimento dos astros. Não obstante, a imitação desses movimentos de ordem do cosmos representam para a alma uma preparação para participar da eternidade. Porém, nessa harmonia só a alma é passível de participar⁷. Assim, o movimento que possui a existência de cada indivíduo enquanto único e corpóreo não se integra na harmonia, pois seu movimento no tempo é retilíneo, possui um início e um fim, um nascimento e uma morte.

Aristóteles em seu tratado da física discorre sobre a diferença entre a experimentação do tempo e sobre a sua relação com os números. A abordagem sobre o tempo de Aristóteles se apresenta quase que totalmente descolada das discussões cosmológicas sobre o tempo.⁸ Esse descolamento é visto por Jean Guitton (2004) como sendo uma quebra total de Aristóteles com a concepção temporal de Platão, pois, ele desenvolve uma concepção de tempo absoluta, uniforme e eterna além de relacionada intimamente com o movimento.

Além disso, essa relação com números que Aristóteles pretende são números dos movimentos que somos capazes de perceber. Comentadores como Richard Sorabji

⁷ No tempo como no espaço, Platão rejeita todo absolutismo psíquico, e não mais do que ele percebe um lugar na natureza, ele não sujeita o cosmos à eternidade a consciência só resta a observância da ordem que o movimento dos astros realiza (GUITTON, 2004, p. 48).

⁸ Aristóteles apenas discute brevemente sobre o tempo cosmológico e para chegar a conclusão de que o tempo não é o movimento. A discussão está em 218b 0-20. ARISTÓTELES, Física. Tradução Guillermo R. de Ehandia: Editorial Gedos, S. A. Sanchez Pacheco, 81 - Madrid, 1995.

(1983) acreditam que a conclusão de Aristóteles e a afirmação de que o tempo não é real. Aristóteles chegaria essa conclusão a partir do conjunto de paradoxos que ele aborda (p. 7). Segundo Sorabji,

Pelo menos em uma instância, eu penso que nós podemos ver que Aristóteles era um pensador genial para precisar de qualquer teoria elaborada da natureza do tempo a fim de dismantelar os paradoxos. (SORABJI, 1983, p. 7, tradução nossa).

Deste modo, Aristóteles não buscou uma resolução dos paradoxos sobre o tempo e o movimento com uma solução bem definida, pois em nenhum momento de seu tratado ele fala com clareza sobre uma determinada posição acerca de uma concepção de tempo, mas sim parecia desenrolar e resolver os paradoxos a medida que surgiam em sua argumentação. Na análise de Sorabji é exatamente nesse ponto que Aristóteles é um pensador genial, ele busca a solução da questão sobre a realidade do tempo sem precisar uma concepção definida. Essa mesma linha de pensamento será desenvolvida aqui, de que em última consequência o tempo não é real para Aristóteles.

O principal tratado sobre o tempo de Aristóteles é o *Livro IV da Física*, o qual afirma que a discussão sobre o tempo é obscura e difícil de entender. Nele Aristóteles tenta resolver o problema ontológico do tempo, isso quer dizer, que ele se ocupa da questão se o tempo possui ser ou não. Pois, segundo ele, “Dado que uma parte dele já ocorreu e não é mais e a outra está por vir e ainda não é, ambas são partes componentes tanto do tempo infinito como do tempo periódico.”¹⁰ (ARISTÓTELES, 1995, 218a, tradução nossa). Porém, para ser atribuído ser ao tempo, ele não pode ter partes pertencentes ao não ser. Portanto, enquanto o tempo em sua divisão entre presente, passado e futuro tiver partes pertencentes ao não-ser, não se pode atribuir a ele o ser de um modo completo. Então, se algo existe e pode ser divisível em partes é necessário que suas partes existam também.

Também não podemos dizer que o presente possui ser, pois este também pode ser dividido em instantes que já foram e os que ainda não são. Nenhuma dessas partes possui ser. Em Aristóteles, o agora está localizado na divisão do tempo entre passado,

⁹ “In at least one instance, I think we can see that Aristotle was too brilliant a thinker to need any elaborate theory of the nature of time in order to dismantle the paradoxes.” (SORABJI, op. cit. p. 7)

¹⁰ “Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, outra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico.” (ARISTÓTELES, 1995, p. 218 a).

presente e futuro. O agora não é uma parte do tempo, pois, cada parte é uma medida do todo, assim como o todo deve ser composto de partes, porém o tempo não é composto de agoras. O filósofo Estagirita entende o agora como um limite entre passado e futuro e busca entender se o agora é sempre o mesmo agora ou se é cada vez distinto. Não é possível ser sempre o mesmo agora, pois ele é sempre finito e divisível, assim possui um limite. Além disso, ele está sempre passando, assim, como também não é sempre distinto. Em suas palavras,

Porque se fora sempre distinto, e nenhuma de suas partes que estão no tempo foram simultâneas (a não ser que uma delas contenha a outra, como um tempo maior contém o menor), e se o agora que é, mas antes não era, tinha que ter sido destruído em algum momento, então os agoras não podem ser simultâneos entre si, já que o anterior será sempre destruído. Mas o agora anterior não pode ter se destruído em si mesmo, porque foi, então, tampouco pode se destruir em outro agora. (ARISTÓTELES, 1995, 218a, 10-15, tradução nossa).¹¹

Portanto, resulta impossível a existência de mais de um agora simultâneos, dado que não se destroem em si ou nos outros agoras. Deste modo, para Aristóteles o agora não pode ser distinto entre si e também não pode haver mais de um agora simultâneo. Assim também se dá com o agora sendo sempre o mesmo. Como é divisível o agora não permanece sempre o mesmo em todas as suas dimensões. Se assim ocorresse, do agora ser um somente e sempre o mesmo, então, todos os tempos seriam simultâneos entre si, (ARISTÓTELES, 1995, 218a, 25).

O argumento até o momento afirma que o tempo não possui existência porque nenhuma de suas parte existe, passado, presente e futuro. Assim como, também o agora não garante a existência do tempo em si. O Agora, na análise de Sorabji é considerado sem tamanho, sem uma mensuração. Além disso se o agora não considerada uma parte do tempo. Para sorabji,

¹¹ Porque si fuera siempre distinto, y si ninguna de las dos partes que están en el tiempo fueran simultâneas (a menos que una de ellas contenga a la otra, como el tiempo más grande contiene al tiempo más pequeño), y si el ahora que no es, pero antes era, tuviese que haberse destruído en algún tiempo, entonces los ahora no podrán ser simultâneos entre sí, ya que siempre el ahora anterior se habrá destruído. Pero el ahora anterior no puede haberse destruído en sí mismo, porque era entonces, ni tampoco puede destruirse en otro ahora. (ARISTÓTELES, op. cit, 218a, 10-15).

Com a palavra “agora”, Aristóteles frequentemente combina duas ideias, embora às vezes uma ideia ocorra sem a outra. A primeira ideia é que o agora é presente, a segunda ideia é que ele é um instante (SORABJI, 1983, p. 8).¹²

Toda a discussão é colocada sobre a problemática do agora, que mesmo não sendo uma parte constituinte do tempo enquanto tal é algo que está relacionado ao modo como entendemos o tempo. Sorabji, então, afirma que o agora deve ser entendido na argumentação de Aristóteles como sendo o “limite de tamanho de uma linha”¹³, pois o agora não é entendido como sendo um tempo curto, mas sim como o início ou fim de um determinado período de tempo.

Após deixar a problemática sobre o agora no tempo, Aristóteles parte para a compreensão do tempo enquanto movimento dos astros. Ele aponta que alguns dizem que o tempo é o movimento do todo, outros, o movimento das esferas. Se existissem muitos mundos, então o movimento de qualquer um deles seria igual ao tempo, e, deste modo existiriam muitos tempos simultâneos (ARISTÓTELES, op. cit., 218b, 5). Só há mudança e movimento nas coisas que estão se movendo, porém, o tempo está em todas as coisas, mudanças são mais rápidas e mais lentas, mas o tempo não, o tempo não aumenta nem diminui sua velocidade de passagem. “Porém não há tempo sem a mudança;” (ARISTÓTELES, op. cit., 219a, 5, tradução nossa),¹⁴ assim, como também não haverá movimento sem tempo. Portanto, Aristóteles conclui: “Logo é evidente que o tempo não é movimento, mas não há tempo sem movimento.” (ARISTÓTELES, op. cit., 219a,5, tradução nossa).¹⁵

Não obstante, o tempo e o movimento não são a mesma coisa, mas possuem uma relação entre si. Para Aristóteles, então, percebemos o tempo junto com o movimento. Precisamos do tempo para medir e analisar o movimento, enquanto que sem o movimento e a mudança não percebemos a passagem do tempo.¹⁶ Aristóteles chega perto de uma definição que é a seguinte: “por conseguinte, o tempo é ou um movimento ou algo pertencente ao movimento.” (ARISTÓTELES, op. cit., 219a, 10, tradução

¹² “in the word “now”, Aristotle often combines two ideas, though sometimes one idea occurs without the other. The first idea is that now is present, the second idea is that it is an instant.” (SORABJI, 1983, p. 8)

¹³ “size boundary of a line” (SORABJI, 1983, p. 8)

¹⁴ “Pero sin cambio no hay tiempo;”(ARISTÓTELES, op. cit., 219a, 5).

¹⁵ “Luego es evidente que el tiempo no es movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.” (ARISTÓTELES, op. cit., 219a,5).

¹⁶ Aristóteles está sempre buscando pelo princípios e causas naturais e também aquilo que é comum a toda physis. Para ele a natureza e caracterizada como um princípio de movimento e mudança, por isso se torna preciso determinar e relação do tempo com o movimento. (SOARES, 2013, p. 28).

nossa).¹⁷ A partir de toda a discussão anterior vemos que o tempo não é propriamente o movimento, então nos resta dizer com Aristóteles que o tempo é algo do movimento.

Aristóteles, através da refutação dessas visões tradicionais, descarta todo e qualquer modo de identificação do tempo enquanto movimento cósmico. Segundo W. Von Leyden (1964), resta para o filósofo estagirita apenas discutir se o tempo é algum outro tipo de movimento ou mesmo uma propriedade do movimento em si. Para Leyden (1964) essa identificação entre tempo e movimento apontaria o ato de ignorar a diferença do tempo como sendo em algum sentido onipresente e o movimento ocorrendo somente como algo do mover ou no lugar onde está algo movente. Assim também o movimento de repouso deveria ser entendido como algo fora do tempo. Portanto, para ele, Aristóteles chega em sua conclusão de que tempo e movimento não são idênticos, mas relacionados (LEYDEN, 1964, p. 48).

Deste modo, se percebemos o agora como uma unidade, não como um antes e depois no movimento, não temos tempo e nem movimento. Só há tempo quando percebemos um antes e um depois. Isso nos leva a uma definição mais detalhada sobre o tempo, em que Aristóteles afirma, “porque o tempo é justamente isso: número do movimento segundo o antes e o depois.” (ARISTÓTELES, 1995, 219b, 5, tradução nossa).¹⁸ O tempo e movimento são sempre distintos, não se dão da mesma maneira, isso quer dizer que o ser do tempo é sempre distinto entre si, porém, ele é simultâneo e o mesmo tempo. O tempo a partir dessa definição só ocorre com uma mente humana capaz de dividir o tempo entre o antes e o depois de um instante determinado. Portanto, como Aristóteles pretende derivar o tempo a partir de algo de algum movimento que seja passível de ser observável e não da própria percepção em si, aqui se mostra a argumentação seguindo mais claramente a direção da irrealidade do tempo que falou Sorabji.

O tempo não é rápido ou lento, nem mesmo muito ou pouco, breve ou longo (ARISTÓTELES, op. cit., 220b). Tempo e movimento possuem divisões, quantidades. O tempo é o número do movimento. Para Aristóteles,

¹⁷ “Por consiguiente, el tiempo es no un movimiento o algo perteneciente al movimiento.” (ARISTÓTELES, op. cit., 219a, 10).

¹⁸ Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después. (ARISTÓTELES, op. cit., 219b, 5).

Por outro lado, não somente medimos o movimento pelo tempo, como também o tempo pelo movimento, pois ambos se delimitam entre si: o tempo delimita um movimento a ser o número desse movimento, e um movimento delimita o tempo. (ARISTÓTELES, op. cit., 220b, 15-20, tradução nossa).¹⁹

Aristóteles afirma que o tempo é número, mas não sendo de um mesmo ponto, não sendo ele nem mesmo o começo nem o fim, mas como extremos de uma linha sem ser suas partes. Isso porque ele acredita que o agora não é uma parte do tempo, do mesmo modo que a divisão não é parte do movimento (ARISTÓTELES, op. cit., 222a, 20). Apesar de não ser o próprio tempo, o agora é um acidente dele. Então, ele chega à seguinte conclusão, “É evidente, então, que o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois, e é contínuo, porque é número de algo contínuo.” (ARISTÓTELES, 1995, 222a, 25, tradução nossa)²⁰. Tudo aquilo que é no tempo, é também contido por ele. O que significa que o tempo envolve e circunda tudo aquilo que está nele. Ser no tempo é estar afetado pelo tempo, e também estar sujeito a deteriorar-se através dele, envelhecer e também esquecer. Esse trecho se refere a como se dá a relação do ser humano com o tempo, assim como objetos que se deterioram. O ser humano está sujeito à através do nascimento de sua vida a sofrer a partir de sua existência temporal, assim ao passar de seus anos nós envelhecemos e começamos a nos esquecer aquilo que antes retemos na memória. Por fim, os seres no tempo chegam ao seu período final, momento da morte.

Aquilo que sempre é, e não é o tempo, pois não está contida no tempo, e, do mesmo modo, não pode ser medido pelo tempo.²¹ Essas coisas que não existem no tempo, não podem ser afetadas por ele. Como o tempo é a medida do movimento ele é também a medida do repouso, dado que ele ocorre no tempo. O agora, enquanto limite, será um fim e um começo do tempo, o fim daquilo que se torna passado e o começo daquilo que está para se tornar presente. Assim, também, o tempo está relacionado a um começo e um fim, e, a partir disso que parece ser sempre distinto. O agora nunca é fim e

¹⁹ “Por outra parte, no sólo medimos el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, pues ambos se delimitan entre sí: el tiempo delimita un movimiento al ser el número de esse movimiento, y un movimiento delimita al tiempo.” (ARISTÓTELES, op. cit., 220b, 15-20).

²⁰ “Es evidente, entonces, que el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es numero de algo continuo.” (ARISTÓTELES, op. cit., 222a, 25).

²¹ Aquilo que sempre é e não está contido no tempo é a eternidade. Porém esses trechos são poucos pra concluir que ele está falando da eternidade, dado que não há nenhuma referência direta para isso. E Aristóteles não retornará a falar sobre isso no resto de seu livro *IV da Física*.

começo de si mesmo, assim como o tempo, o qual também não se extinguirá dado que está sempre começando novamente.

Não obstante, o futuro representado pelo “já” é aquele que está mais próximo do “agora”, do presente, pois logo ocorrerá, enquanto o “agora” está mais próximo do passado, dado que passará. Para Aristóteles, então o que tem acesso ao valor numérico do antes e depois no movimento é o agora. Para que um momento seja anterior, ou posterior, ser notado como diferente entre as secções temporais, significa que esses momentos são diferentes nas suas relações e essências.

É a partir do movimento que percebemos a distinção entre os antes e os depois que ocorrem segundo a extensão do espaço. A distinção entre o antes e o depois é o tempo que pode ser numerável. Assim, para Martinho Tomé de Almeida Soares (2013), Aristóteles define o tempo de acordo com o número do movimento a partir da sua relação com a anterioridade e posterioridade. Sobre o número, segundo Soares:

Note-se que ele não fala de um número aritmético, exterior aos objetos, mas sim de um número imanente ao próprio movimento, um seu atributo e que se explicita quando a alma discerne as suas fases. (SOARES, 2013, p. 28).

Para Aristóteles, o tempo é uma forma de existência que é independente da consciência e também não é um número, mas sim um concreto numerável em movimento²². O que significa que o tempo enquanto número, somente pode ser numerado por uma alma, mas o movimento sendo o substrato do tempo, não precisa de uma alma para existir. Não obstante, a passagem do tempo pode ser marcada e dividida em variados momentos através de uma abordagem numérica sobre a mudança. Porém, Aristóteles fala somente sobre uma medida quanto ele discute a determinação tanto do tempo como do movimento (ARISTÓTELES, 1995, 220 b 15 - 221 a 9).

Como apontado por Leyden (1965, p. 59) as noções de número e agora não podem dar a medida nem do movimento e nem do tempo, apenas as partes do próprio

²² A título de curiosidade, vale destacar o único momento em que Aristóteles fala diretamente da consciência: “En cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habrá entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables.” (ARISTÓTELES, op. cit., 223a).

tempo e do próprio movimento. Além de deslocar a questão acerca do tempo da discussão sobre a eternidade, para Guitton (2004, p. 51) Aristóteles encontra uma equivalência veritável entre um tempo infinito e o movimento eterno. Se tanto o tempo quanto o movimento são relativos, parece que para ele o tempo ainda possui uma prioridade em relação ao movimento.

2. 2. O TEMPO EM PLOTINO

Para Plotino a eternidade e o tempo são coisas distintas. Ele, assim como Agostinho vão se questionar a respeito da origem do tempo, e, esse questionamento os levará a discutir os princípios de criação do universo. Assim, em Plotino a eternidade pertence à categoria da natureza e não possui um fim, enquanto que o tempo se origina junto com o princípio do universo. O modo como utilizamos esses conceitos nos levam a crer que possuímos experiências tanto da eternidade quanto do tempo em nossa alma. Esse conhecimento se dá na alma, pois somente a alma pode entrar em contato com aquilo que pode ser a eternidade. Porém, quando somos tentados a explicá-los corremos em dificuldades e nos refugiamos nas teorias de grandes filósofos (PLOTINO, 1980, III, 7, 1). Segundo Plotino,

E primeiro nós deveríamos investigar sobre a eternidade, que tipo de coisa aqueles que fazem diferente do tempo consideram ser, para quando nós soubemos que ela possui a posição de arquétipo, talvez isso vá se tornar claro como é com sua imagem, cuja qual os filósofos chamam de tempo. (PLOTINO, op. cit., III, 7, 1, tradução nossa).²³

A eternidade é o arquétipo do tempo e a sua contemplação criaria uma imagem sua em nossas mentes, assim como do tempo. Deste modo, seria possível partir do mundo para chegar em outro e reconhecê-lo, no entanto, só assim o tempo e a eternidade possuiriam semelhanças. Para ele a eternidade pertence à substância inteligível, ao Uno, enquanto o tempo pertence ao mundo sensível. A observância da eternidade nos mostraria as suas semelhanças e dessemelhança em relação ao tempo e

²³ And first we should enquire about eternity, what sort of thing those who make it diferente from time consider it to be, for when we know that which holds the position of archetype, it will perhaps become clear how it is with its image, which the philosophers say time is. (Plotino, 1980, III, 7, 1).

assim o contrário, portanto, a contemplação de um deles nos esclareceu detalhes acerca do outro.

Não obstante, podemos afirmar também que a realidade inteligível está ancorada na eternidade apesar de serem distintas uma da outra, sendo assim, possuem algo que as aproxima, existindo, portanto, uma relação entre a realidade inteligível e a eternidade. Em Plotino (1980, III, 7, 2), o mundo inteligível é constituído de partes em relação com um todo, enquanto que na eternidade é um todo simultâneo e todas as coisas em relação com ela são eternas, dado que estão em conformidade com ela. A eternidade corresponde aquilo que pertence à substância, do mesmo modo, como o tempo corresponde ao movimento. Aquilo que participa da eternidade é eterno. Na eternidade tudo ocorre ao mesmo tempo, não havendo partes, nas palavras de Plotino, “é algo que permanece no mesmo em si e não muda em absoluto mas é sempre presente, porque nada disso morre, ou mesmo não há algo que venha a ser.” (PLOTINO, op. cit., III, 7, 3, tradução nossa). A eternidade vai sempre existir e nela não ocorre nenhuma mudança.

Para Plotino a natureza é bela e perpétua, pois está se seguindo em direção ao Uno,²⁴ em suas palavras,

Agora, desde que a natureza que é deste tipo, completamente bela e perpétua deste modo, está ao redor do Uno e vem e é dirigida para ele, em nenhum estava saindo disto mas Sempre permanecendo ao redor dele, e vivendo de acordo com isso; e desde que isto foi dito por Platão, como eu penso finamente e com profundo significado e não meramente que a eternidade a traz à unidade em relação a si mesma, mas que é a vida, sempre a mesma, do ser real em torno do Uno; isso, então, é o que estamos procurando; e permanecendo assim é ser eternidade. (PLOTINO, 1980, III, 7, 6, tradução nossa).²⁵

A atividade da vida que busca a eternidade deve permanecer em direção ao Uno. Essa busca pelo Uno é a elevação à eternidade. Algo que não foi no tempo criado e não

²⁴ Para Guittton o Uno que está acima de ser também excede a duração, determinando todas as coisas, ele não pode ser ele mesmo determinado. Ele transcende a própria eternidade - que seria um princípio de determinação. Ele descola a eternidade da vida. O uno não está em movimento nem em repouso nem em um lugar e nem no tempo. “Dans les traités de la dernière période, il ne fera, semble-t-il, qu’accentuer cette absence totale de multiplicité, qui ôte à l’Un non seulement toute conscience, mais même toute possibilité d’être connu ou qualifié par l’intelligence.” (GUITTON, 2004, p. 58).

²⁵ Now, since the nature which is of this kind, altogether beautiful and everlasting in this way, is around the One and comes from it and is directed towards it, in no way going out from it but Always abiding around it and in it, and living according to it; and since this was stated by Plato, as I think finely and with deep meaning and not merely that eternity brings itself into unity with relation to itself, but that it is the life, Always the same, of real being around the One; this, then, is what we are seeking; and abiding like this is being eternity. (PLOTINO, 1980, III, 7, 6).

precisa de tempo, é algo que não tem extensão, não tem como seu ser acabar dividido em partes e nem sua duração calculada e medida com o tempo. Para Giovanni Reale (2014) o Uno é a potência de todas as coisas, enquanto que o espírito é todas as coisas. O espírito é a união indivisível de ser e de pensamentos, do inteligível e de inteligência. A temporalidade surge por obra da alma simultaneamente a criação do universo.²⁶ Reale afirma,

A temporalidade coincide com a própria atividade com a qual a Alma produz o mundo físico, ou seja, com a atividade que produz alguma coisa diferente do Espírito e do ser, que estão na dimensão do eterno. (REALE, 2014, p. 64, tradução nossa).

A alma a partir da inteligência é a produtora do tempo, assim como das coisas sensíveis.²⁷ Deste modo, é a partir da ação e da contemplação que a alma vai dando forma às coisas do mundo, ela vai criando aquilo que não compartilha da sua essência. Eternidade é uma vida sem mudança, simultaneamente presente na sua integridade.

Não obstante, Plotino discute acerca da relação entre o ser humano - que está no tempo juntamente com a eternidade. Ele se questiona de que modo entendemos a eternidade e também como atribuímos existência a ela, se com ela não estamos em contato. Outra questão que se coloca também é a de como podemos entrar em contato com algo que não fazemos parte. Não obstante, buscamos entender o que é estar no tempo e também como é estar na eternidade a partir da descoberta do que o tempo é. Deste modo, buscamos nos elevar a partir daquilo que podemos saber sobre o tempo, portanto, nada conseguimos descobrir sobre isso, então nosso ponto de partida deve ser a eternidade, e, após ligá-la às considerações sobre o tempo, para então, elucidar o nosso pensamento sobre o tempo e gerar conhecimento através do nosso interior consciente do tempo. Plotino parte do conhecimento já formulado pela tradição.

²⁶ Plotino, seguindo a doutrina platônica, acredita que as coisas do mundo sensível são reflexos do mundo inteligível. Deste modo, o tempo que percebemos no mundo sensível é apenas um reflexo de algo mais perfeito na inteligência. (REALE, 2014, p.18). Para ele então tanto o tempo como a eternidade não são divisíveis enquanto propriedades da alma “Enquanto a eternidade é um todo compacto, o tempo é um todo disperso, extenso, e daí sua relação com o espaço e o movimento. Esta era uma das aporias que Aristóteles já havia demonstrado. Mas para Plotino isso não é mais problema. Se algo mede ou é medido pelo movimento não é pelo tempo em si. O que permite tal medida é algo accidental ao tempo. O tempo em si não mede o movimento. E nem este o tempo. A Alma que produz todas as coisas cria a “noite e o dia”, afirma Plotino, citando Platão”. (REALE, 2014, p. 19).

²⁷ Guitton nos mostra que em Plotino nos vemos, “Em rattachant le temps à la vie de l’âme, Plotin inaugurerait une méthode qui s’est révélée féconde, il anticipait sur son époque.” (GUITTON, 2004, p. 60).

Algumas considerações que nos foram dadas é que o tempo é movimento ou o que é movido ou algo sobre o movimento (PLOTINO, op. cit., III. 7, 7). Plotino não compactua com as abordagens que pretendem apontar o tempo estando relacionado com o movimento, tanto o tempo cosmológico (Platão), como o tempo é algo do movimento (Aristóteles)²⁸, para ele o movimento pode parar ou ser interrompido, mas o tempo não (PLOTINO, op. cit., III,7,8).

Deste modo, afirmar que o tempo é um acompanhamento do movimento não explica nada sobre o que o tempo é de fato. Assim, se o tempo acompanha o movimento após ele iniciar ou ao mesmo tempo ou antes, e, se for possível de acompanhar antes do movimento, então ele ocorreu durante e no tempo (PLOTINO, op. cit., III, 7, 10). Isso aponta segundo Plotino que o tempo não ocorre da maneira que Aristóteles apresenta. Para Plotino o tempo se dá na alma,

Mas como havia uma natureza inquietante ativa que queria se controlar e estar por conta própria, e escolher buscar mais do que seu estado presente, isso mudou, e o tempo passou com ela; e assim Sempre seguindo o “próximo” e o “depois”, e o que não é o mesmo, mas uma coisa depois da outra, fizemos um longo trecho da nossa jornada e construímos o tempo como uma imagem da eternidade. (PLOTINO, op. cit., III, 7, 11, tradução nossa).

A natureza da alma possui é uma natureza ativa que quer se manter em movimento, então, não se manteve no que é sempre presente, e não manteve tudo em unidade. A descida da alma provocou a divisão e a extensão, deste modo, ao se pôs no tempo se tornou escrava deste. A ação da alma no mundo gera a sucessão e a antecedência (PLOTINO, op. cit., III, 7, 11). Isso segundo Guitton aponta o tempo de Plotino como sendo um tempo universal e interior (GUITTON, 2004, p. 60). Porém essa metáfora da queda ao tempo e precedida de uma busca por ascensão de volta à eternidade.

Segundo Loraine Oliveira (2014) os tratados de Plotino se utilizam muito de metáforas, “testemunham um pensamento filosófico por imagens”, pois estas metáforas são inexatas e dessa insuficiência surge a vontade de ultrapassá-las. (OLIVEIRA, 2014, p. 47). A explicação de essas metáforas serem imagéticas é explicada por,

²⁸ Essa quebra com a tradição é vista também em Aristóteles, em Plotino e depois em Agostinho. Principal elemento é a discussão e recusa do tempo cosmológico. Agostinho também procurará afastar-se da ideia de tempo como movimento

A escolha de metáforas ligadas à visão justifica-se, na medida em que a união da alma com o Intelecto e o Uno é descrita, em grande parte dos casos, em termos de visão e contemplação e também porque o tema da visão liga-se ao da imagem sensível, por via de consequência, ao do caminho anagógico introduzido por ela.” (OLIVEIRA, op. cit, p. 48).

Plotino, então, busca através de metáforas relacionadas a percepção visual, seja dos eventos no mundo, a contemplação das coisas inteligíveis e da eternidade. Para ele, o corpo está em relação com as coisas no mundo, as coisas sensíveis, ao mesmo tempo que é passível para a alma e o intelecto de buscarem o mundo inteligível.

O intelecto possui em si o ser de todas as coisas existentes e as formas inteligíveis das coisas, por isso, ele transmite ser e unidade a essas coisas. O Logos é um princípio de transmissão dos objetos de pensamento para a alma de uma forma discursiva, e, quando no intelecto as formas pertencentes à eternidade (OLIVEIRA, op. cit., p. 55). Nem todos os logos se ocupam da temporalidade como instrumento para conduzir a alma até o inteligível. A alma na busca pelo seu próprio conhecimento os fenômenos físicos ligados ao devir em que o tempo não faz parte, mas necessita formar uma imagem do tempo psíquico nos mitos. (OLIVEIRA, op. cit., p. 104) “O tempo da narrativa mítica, por sua vez, é uma representação assimétrica do tempo da alma, correspondendo à estrutura temporal do pensamento dianoético.” (OLIVEIRA, op. cit., p. 104). Os mitos e metáforas seriam uma maneira privilegiada de acessar e manifestar racionalmente a eternidade em um mundo dominado pelo tempo. Portanto, as metáforas da queda da alma no mundo são importantes para uma aproximação daquilo que a eternidade representa para as criaturas temporais.

Assim, para conhecer o tempo é preciso primeiro investigar a eternidade para conhecer a natureza da imagem do tempo, e, isso sugere a impossibilidade de conhecer o tempo na temporalidade física, baseando-se apenas no seu fluir no mundo sensível. Outro modo de conhecer o tempo seria a partir da reminiscência, desde que o tempo se assemelhe à eternidade. O tempo em Plotino, segundo Reale (2014) é uma propriedade da alma, pois é percebido enquanto movimento e precisa de um pensamento para medi-lo. Se isso ocorre, então, o tempo é sempre criado pelo pensamento e pela inteligência. “Esse movimento então não é o movimento no mundo, mas como

movimento que contempla a inteligência e fabrica o mundo sensível.” (REALE, 2014, p.16).

Para a autora, o tempo pode ser perceptível do mesmo modo que Ricoeur o pretende em Agostinho através da narrativa, seja ela ficcional ou mítica, buscando descobrir e entender a natureza do tempo. Assim, a imaginação seria o ato principal da alma humana de reter o escorrer do tempo, as imagens das sensações, sendo que imaginar é reter na alma a imagem do fluir insuficiente para conhecer. O tempo só existe em sua fuga.

“Em Plotino é o tempo que lança, e, nesse ato, a alma se atualiza, e essa atualização que provoca uma mudança no cerne do inteligível.” Desse modo é preciso ascender à eternidade para conhecer o tempo (OLIVEIRA, 2014, p. 121) “Então tudo indica que o tempo não se personifica efetivamente, e sim, ressoa nas vozes deste “nós” inicial que, antes de começar a falar do tempo, propunha gerar o tempo mediante o lógos e segundo a natureza do posterior.” (OLIVEIRA, op. cit., p.124) O tempo próprio a narrar ao buscarmos o tempo na eternidade, no seu ser próprio, o encontramos em nós mesmos. O tempo é uma realidade em si.

CAPÍTULO II

Neste capítulo será analisado as concepções de tempo e de eternidade em Agostinho, principalmente sua obra as *Confissões Livro XI*.

3. AGOSTINHO E O LIVRO XI DAS CONFISÕES

Em um primeiro momento buscamos separar os comentários e interpretações que Paul Ricoeur fez à obra de Agostinho para que possamos posteriormente delimitar melhor as sutilezas entre os dois autores. Diferente do autor francês pretendemos aqui dar início a discussão a partir do tema da eternidade para então chegar a questão do tempo.

3.1. A ETERNIDADE E O VERBO

Um dos primeiros esboços sobre o tempo em relação à eternidade foi apresentado no *Livro VI* das *Confissões*. Nele, Agostinho afirma que o dia que nos é presente não passa por Deus, pois a Ele pertence a eternidade, por isso os dias não têm fim para Deus, são sempre presentes e eternos. O dia, tempo presente, pertence à temporalidade humana. Nas palavras dele,

O dia presente não passa por Vós, e, contudo, em Vós se realiza, porque todas estas coisas em Vós residem, nem teriam caminhos para passar se com o vosso poder as não contivésseis. Porque os vossos anos não morrem, são um eterno dia sempre presente. (AGOSTINHO, 1973, I, 6, 10).²⁹

Por mais que Deus esteja na eternidade e não no tempo, Ele tem conhecimento de tudo que ocorre no tempo, conhecendo aquilo que lhe é necessário. Deste modo, Ele conhece os nossos dias por mais que eles não passem. Portanto, a eternidade é a essência de Deus, ela pertence a Ele. Agostinho procura narrar sua vida a Deus mesmo

²⁹ Summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia ; non enim haberent vias transeundi , nisi contineres ea. (AGOSTINHO op. cit., I, 6, 10).

sabendo que Ele já a conhece. Ao longo das *Confissões*, ele busca narrar a sua vida desde seu nascimento, à sua adolescência, passando pela sua juventude, assim como falando de sua conversão, e também o seu êxtase para então discutir sobre a memória, criação, o tempo e a eternidade, cada momento consistindo de capítulos em sua obra. Sobre esses momentos de sua vida ele afirma, “Já Vos narrei muitas coisas segundo me foi possível e segundo o desejo de minha alma [...]” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 1, 1)³⁰.

Não obstante, a partir da eternidade Deus criou todas as coisas e criaturas por meio do Verbo divino e eterno³¹. Aquilo que pertence à eternidade não sofre alterações e vicissitudes, enquanto que aquilo que está no tempo sofre mudanças e vicissitudes. O céu, a terra e os seres humanos foram criados, deste modo, não pertencem à eternidade, e logo, sofrem mudanças e estão no tempo e não na eternidade (AGOSTINHO, op. cit., XI, 4, 6). Assim, a eternidade não faz parte da essência daquilo que foi criado por Deus.

O artífice, enquanto ser humano, impõe forma à matéria que já existia. Porém, Agostinho afirma que Deus não cria como fazem os seres humanos: “Criastes a matéria com que fabrica os objetos, a inspiração com que ele concebe a arte e vê internamente o plano que executa no exterior.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 5, 7)³². Deste modo, para Casanova, “Seguindo uma indicação dada por Agostinho no livro XI de suas *Confissões* e lendo atentamente o texto bíblico, é preciso dizer que Deus não cria o mundo a partir de uma ação direta sobre o mundo”(CASANOVA, 2013. p. 153). Logo, Deus não exerce nenhum tipo de ação para criar, ele apenas pensa internamente e então pronunciando as produz. Deus, portanto, segundo Agostinho, não tinha matéria algum para fazer a criação, dado que criou o céu, a terra, água, ar, fogo. “Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra.” (AGOSTINHO, op. cit. XI, 5, 7)³³. Assim, Agostinho pretende entender de que modo Deus criou o mundo, Deus não criou o mundo como um artífice – que utiliza sua técnica

³⁰ Ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti, ut confiterer tibi, Domino Deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua. (AGOSTINHO op. cit., XI, 1, 1).

³¹ Sobre a criação a partir do Verbo Agostinho súplica, “Rogo-vos por intermédio do vosso Verbo, pelo qual criastes todas as coisas, e, entre elas, a mim.”(AGOSTINHO op. cit.2, XI, 2, 4). A teoria da linguagem agostiniana nesse ponto nos fala que a linguagem que podemos compreender – chega aos ouvidos – deve nos causar ideias a mente. Por isso ele roga a Deus, que o criou a partir do Verbo.

³² Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris [...]. (AGOSTINHO op. cit., XI, 5, 7).

³³ “Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea.” (AGOSTINHO op. cit., XI, 5, 7).

em uma matéria que existe, mas para ele Deus criou o mundo assim como também a matéria com a qual Ele criaria o mundo.

Para Casanova (2013, p. 153), “O logos divino é ele mesmo produtor, de modo que a simples articulação desse logos já é suficiente para trazer à tona aquilo a que se remete.” Assim, o Bispo de Hipona questiona como Deus fala, “Se as palavras e sílabas passam uma criatura as pronunciou. Se tal criatura existe Deus a criou.” (AGOSTINHO, 1973, XI, 6, 8).³⁴ Se o modo da fala e as sílabas pronunciadas começam e findam, elas foram faladas por uma criatura. O Verbo de Deus permanece e não se finda no tempo, pois vem de Deus e da eternidade. Para Agostinho,

Com efeito, aquela voz ecoou e sumiu-se. Começou e findou. Ressoaram as sílabas e passaram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda, e todas pela mesma ordem, até a última, e, depois da última, o silêncio [...] Donde claramente ressalta que uma criatura as pronunciou, mediante uma vibração temporal, a serviço da vossa vontade. Essas palavras transitórias anunciou-as elas, por intermédio dos ouvidos externos, à inteligência que as compreende e cujos órgãos interiores da audição estão dispostos para escutarem o vosso Verbo Eterno. (AGOSTINHO op. cit., XI, 6, 8).³⁵

Deste modo, se um som possui um início e um fim, se ele ressoa por um tempo determinado, então esse som é produzido por um ser que está no tempo. Porém, Agostinho afirma que Deus as pronunciou por meio de seu Verbo Eterno (Verbo de Deus) e que a inteligência é capaz de compreendê-lo. Para Casanova, podemos ver que Deus não fala da mesma maneira como os seres humanos, pois “O dizer de Deus confunde-se com o seu ser, porque Deus é logos.” (CASANOVA, op. cit., p.153). Em relação às vozes que ouvimos com ouvidos externos e órgãos externos e o modo como podemos ouvir e entender a Deus,

No que toca o modo como ouvimos e fomos criados pelo Verbo de Deus, Agostinho afirma em *A Trindade*:

Naquele Verbo Eterno, segundo o qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo ao nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos

³⁴ “Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus ?.” (AGOSTINHO op. cit., XI, 6, 8).

³⁵ Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. (AGOSTINHO op. cit., XI, 6, 8).

corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão. Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o Verbo por nós gerado em uma direção interior. E esse verbo não se afasta de nós ao nascer. Quando falamos aos outros, como o verbo permanece imanente em nós, utilizando-nos de serviço da voz ou de algum sinal corporal, para que ele passe para a alma do ouvinte por certa recordação sensível - alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. (AGOSTINHO, 1994, IX, 7, 12).³⁶

O Verbo Eterno está presente nos seres humanos e em todas as criaturas desde a criação do mundo, e, através dele podemos encontrar a verdade, bastando voltarmos ao nosso interior e refletamos sobre aquilo que já sabemos. Esse verbo está presente em nós desde o nascimento até a morte, é imanente a nós. O verbo no nosso interior nunca se esgota em nossas palavras proferidas, ele sempre permanece dado que é proveniente do Verbo divino, isso tudo segundo a criação do mundo e do tempo.

Costa (2010) acredita que a criação do mundo *ex nihil* aponta que o mundo foi criado sem nenhuma matéria pré-existente. Deste modo, a consequência necessária disso é que a matéria do cosmos não é eterna ou autossuficiente, dado que não possui a mesma natureza que a divina, ou seja, uma matéria eterna. “Logo, a transitoriedade e a degradação que são próprias a tudo aquilo que é temporal, é natural a todo o criado.” (COSTA, op. cit., p. 143).

Agostinho afirma que na eternidade não há passagem e tudo é sempre presente. Assim, todo conhecimento que podemos adquirir deve ser buscado através do pensamento, que seria o modo que nos possibilitaria a visão daquilo que está na alma. (AGOSTINHO, 1994, XV, 8, 14). Deste modo, aquilo que pensamos está na nossa lembrança. Algo que se diz no interior e em seu coração é o mesmo que dizer em seu pensamento (AGOSTINHO, op. cit., XV, 8, 16). Assim, encontramos nas *Confissões*, que a verdade nos diz interiormente e não está restrita a uma forma de linguagem, assim, “A mesma verdade, que não é hebraica nem grega nem latina nem bárbara,

³⁶ In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit. (AGOSTINHO op. cit., IX, 7, 12).

dir-me-ia interiormente, dentro do domicílio do meu pensamento.” (AGOSTINHO, 1973, XI, 3, 5)³⁷.

A palavra que não pertence a nenhuma das línguas o verbo interior, possui semelhanças com o Verbo que estava em Deus. “O pensamento informado pelo que sabemos é o verbo pronunciado no coração” Podendo ser som ou gesto (AGOSTINHO, 1994, XV, XIX). Além da palavra interior - do pensamento (*verbum interius*), Agostinho também fala do verbo no coração (*verbum in corde*). Para ele, então, a palavra que falamos - que “soa no exterior” seria uma representação daquela que está no nosso interior.

Sobre o Verbo Eterno o Bispo de Hipona afirma então, “Para Vos não há diferença nenhuma entre o dizer e o criar.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 7, 9)³⁸. No momento em que Ele fala as coisas são criadas. Para Agostinho somos convidados a compreender esse Verbo que é pronunciado pela eternidade e todas as sílabas dos que foi pronunciado o é eternamente “Nunca se acaba o que estava sendo pronunciado nem se diz outra coisa para dar lugar a que tudo se possa dizer, mas tudo se diz simultânea e eternamente.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 7, 9)³⁹. Se não ocorresse desse modo existiria tempo e mudança antes mesmo de Deus os ter criado pela sua fala. Deus não estaria em uma verdadeira eternidade. Segundo Agostinho,

O vosso Verbo é este Princípio de todas as coisas porque também nos fala. Assim, falou-nos no Evangelho por meio do seu corpo. Ressoou essa voz exteriormente aos ouvidos dos homens para que acreditassem nele, o buscassem dentro de si mesmos e o encontrassem na eterna Verdade, onde o bom é único Mestre ensina a todos os discípulos. [...] Portanto, é Ele o princípio, porque, se Ele não permanecesse, não teríamos para onde voltar quando vagueássemos errantes. Quando voltamos do erro, voltamos, voltamos com plena consciência. (AGOSTINHO, op. cit., XI, 8, 10).⁴⁰

³⁷ Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec Hebraea nec Graeca nec Latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: "Verum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: "Verum dicis". (AGOSTINHO op. cit., XI, 3, 5).

³⁸ “ quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat” (AGOSTINHO op. cit., XI, 7, 9).

³⁹ [...]quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia[...]. (AGOSTINHO op. cit., XI, 7, 9).

⁴⁰ Ipsum est Verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in Evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio vocem tuam, Domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter vocem sponsi, reddentes nos, unde sumus. Et ideo principium quia nisi maneret, cum errarem, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore,

Tudo aquilo que Deus fala pode ser encontrado dentro de cada um, Para Agostinho, e no interior do ser humano está a verdade que temos que compreender. Assim, Deus sendo o obreiro de tudo é para Ele que temos de retornar ao findar do nosso tempo.

Não obstante, Agostinho, então, pretende discutir a questão colocada pelos maniqueístas. Assim, ele reflete sobre o que Deus fazia antes da criação. Ele aponta que se Deus estivesse ocioso, poderia permanecer da mesma forma, porém, se assim o fizesse não haveria uma eternidade. Pois, não há eternidade se apareceu uma vontade nele que antes não existia (AGOSTINHO, 1973, XI, 10, 12, 241). A partir dessa questão, Agostinho começa a refinar o conceito de eternidade. Ele aponta que a eternidade é imutável e não tem um fim ou um começo, portanto, não se compara ao tempo que nunca para. Em suas palavras, “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 11, 13)⁴¹, enquanto o tempo possui passado, presente e futuro.

Em resposta a questão do que fazia Deus antes da criação,

Sendo, pois, Vós o obreiro de todos os tempos – se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra - , por que razão se diz que Vos abstinheis de toda a obra? Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes! (AGOSTINHO, op. cit., XI, 13, 15).⁴²

Agostinho responde que não faz sentido perguntar o que fazia Deus antes da criação, pois não haveria tempo e sem o tempo não haveria qualquer relação de anterioridade e posterioridade. Quando Deus criou o mundo, criou o tempo também. No seu livro *A Trindade*, Agostinho afirma que Deus cria as coisas temporais sem Ele ter mudança alguma e sem mesmo nenhuma relação temporal (AGOSTINHO, 1994, I, 1, 3).

cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis. (AGOSTINHO op. cit., XI, 8, 10).

⁴¹ “[...]in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; [...] (AGOSTINHO op. cit., XI, 11, 13).

⁴² Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. (AGOSTINHO op. cit.2, XI, 13, 15).

Karl Simms (2003) afirma que a condição de ser humano é estar preso no tempo, e, isso se dá desde a criação do mundo. Se o mundo acabar, o tempo também irá, dado que ambos foram criados juntos. O tempo teria um fim então, dado que a eternidade de Deus é um não tempo, assim como Ele não está ligado ao tempo (SIMMS, 2003, p. 82). O golpe de gênio de Agostinho, segundo Ricoeur e Simms, é o não reconhecimento do tempo enquanto ligado aos movimentos dos objetos, mas a declaração de que esse tempo é produzido a partir do movimento da alma. Para Simms, o único modo de aproximação com a eternidade é pela *intentio*, somente a partir desta que podemos ter uma noção de como a eternidade é – sem movimento. A eternidade é idêntica a essência divina, um caráter fundamental.

Para Werner Beierwaltes (1995), o espírito é o ser que se refere a si mesmo, ele é eterno, enquanto o corpo é temporal. O seu pensamento não implica em um movimento de antes e depois que se desapega dele, deste modo, a alma não produz o tempo. Uma modalidade seria caracterizada pelo pensamento discursivo que está enredado no tempo. O pensamento do espírito é uma consciência intemporal (BEIERWALTES, 1995, p. 103). Assim como Ricoeur, Beierwaltes aponta a importância do hino ou mesmo da narração para dar total sentido ao tempo da consciência interna de Agostinho.

Para ele a intenção de Agostinho de conhecer a natureza de Deus e a criação como um fundamento teológico e filosófico é importante para as *Confissões* e nisso o Livro XI se torna importante, pois aborda a criação a partir das ideias de mundo, de tempo e de linguagem (BEIERWALTES, op. cit., p.121).

Em termos agostinianos, a resposta é dada pela palavra interna (*verbum interius*) ou a palavra do coração (*verbum cordis*) como a essência da linguagem. Portanto, a linguagem só pode ser entendida a partir da personalidade do homem, partindo do *homo interior*: a linguagem é, como a liberdade espontânea, a responsabilidade, a autorreflexão e a historicidade, uma fundação da pessoa. Assim, a questão da linguagem sempre acompanha a questão sobre a estrutura pessoal do homem. (BEIERWALTES, op. cit., p. 190, tradução nossa).⁴³

⁴³ In termini agostiniani, la risposta è data dalla parola interna (*verbum interius*) o parola del cuore (*verbum cordis*) come essenza della lingua. Dunque la lingua può essere compresa solo a partire dalla personalità dell'uomo, a partire dall'*homo interior*: la lingua è, così come la libertà spontanea, la responsabilità, l'autoriflessione e la storicità, un fondamento della persona. Cosicché, la domanda sulla lingua va sempre insieme alla domanda sulla struttura personale dell'uomo. (BEIERWALTES, op. cit, p. 190).

No que diz respeito ao desejo de conhecimento do homem, o seu caráter transcendente enquanto ser criado, deve ser "realizado". Essa realização ocorre através da transcendência do ser criado e orientado para o fundamento. A experiência da temporalidade do ser, enquanto uma experiência da temporalidade interior, levada a cabo no retorno do pensamento, torna-se o ponto de partida para que o pensamento que está enredado no tempo, assim se torne consciente de si mesmo em referência à sua fundação eterna, no Verbo.

A respeito da eternidade em relação com o tempo, diz Guittton:

Se há apenas uma diferença de grau ou de degradação entre a eternidade e o tempo, o ato que colocaremos de volta nesta eternidade (do qual na verdade nunca saímos realmente) deve ser concebido como um ato intelectual. como a transição de um tipo de conhecimento para um tipo superior, em suma, como uma conversão mental, a única capaz de nos salvar. quando nascemos, temos um bilhete de retorno, e é o suficiente para nos conscientizarmos desse retorno compensatório para adquirir essa inteligência. (GUITTON, 1955, p. 20, tradução nossa).⁴⁴

Guittton vê em Agostinho, em sua meditação sobre o tempo e eternidade, que a elevação ou compreensão da eternidade e de Deus ocorre através de um ato intelectual, isto é, ocorre a partir do conhecimento que o espírito é capaz de adquirir. Isso leva Agostinho de volta à análise da linguagem e para a observação interna. Somente a partir desse olhar voltado ao interior é que podemos elevar nosso conhecimento ao nível de Deus, nível superior e assim buscar a nossa salvação. Desde que nascemos a nossa alma está em relação com Deus, mas é preciso buscar essa elevação à eternidade, sendo que esse nível superior deve ser buscado para iluminar essa relação. Deste modo, o verbo divino é a palavra que ilumina. Essa alma que busca a salvação é a alma individual que busca a conversão e a confissão. O mesmo Deus que Agostinho busca em sua razão é o Deus de sua fé. Portanto, em razão de ser o mesmo Deus da fé e da razão, Agostinho não espera receber tudo Dele, dado que é necessário que o próprio ser humano dirija sua razão na direção de Deus para entendê-lo e compreendê-lo. Deste modo, o conhecimento é atingido com o próprio esforço daquele que o busca.

⁴⁴ S'il n'y a qu'une différence de degré ou de dégradation entre l'éternité et le temps, l'acte qui nous replacera dans cette éternité (dont en vérité nous ne sommes jamais réellement sortis) doit être conçu comme un acte intellectuel, comme le passage d'un genre de connaissance à un genre plus élevé, bref comme une conversion mentale, seule capable de nous sauver. En naissant, nous avons un billet d'aller et retour, et il suffit de prendre conscience de ce retour compensateur pour acquérir cette intelligence. (GUITTON, op. cit., p. 20).

Erwin Straus (2017) afirma três temas principais discutidos por Agostinho; a) um enigma teológico que remete à relação entre tempo e eternidade; b) o problema ontológico que coloca a questão da existência do tempo; c) o problema científico que se refere ao modo como medimos o tempo. Deste modo,

Como na visão de Agostinho o tempo foi criado com o mundo, o tempo se origina a partir da eternidade e para ela retorna. A apresentação dos problemas seculares do tempo são, portanto, englobados pela discussão da relação do tempo e da eternidade. (STRAUS, 2017, p. 5).⁴⁵

Straus analisa a meditação de Agostinho dividindo em três grandes problemas, o primeiro remete à criação do mundo; o segundo busca a existência do tempo e o terceiro procura o modo e o local onde é possível medir o tempo. Porém, ele vê que o primeiro problema engloba os demais ao longo da meditação. Deste modo, devemos seguir com a argumentação de Agostinho para a resolução da problemática de como medir o tempo e se ele possui ser.

3.2. OS PARADOXOS DO TEMPO

O Bispo de Hipona começa o seu *Livro XI das Confissões* afirmando que tudo aquilo que pretende discorrer ou mesmo o que já havia escrito sobre sua vida - nos livros anteriores, já é conhecido por Deus. Então, seu intento de narrar e discorrer sobre a relação entre tempo e eternidade reside em mostrar sua natureza humana pecadora em busca da misericórdia divina, tudo isso ocorrendo em vistas a confessar nossas falhas em busca de uma união com Deus, e, em suas palavras,

Por isso, patenteamos o nosso amor para convosco, confessando-Vos as *nossas* misérias e as *vossas* misericórdias, a fim de que ponhais termo à obra já começada da nossa libertação e sejamos felizes *em Vós*, cessando de ser miseráveis *em nós*. (AGOSTINHO, 1992, XI, 1, 1).⁴⁶

⁴⁵ As in Augustine's view time has been created with the world, time springs from eternity to which it returns. The presentation of the "secular" problems of time is therefore encompassed by a discussion of the relation of time and eternity. (STRAUS, 2017, p. 5).

⁴⁶ Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos 5, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te. (AGOSTINHO op. cit., XI, 1, 1).

Ele pretende confessar a Deus seu amor, assim como as suas misérias e erros, para que a partir da misericórdia divina ele possa buscar a salvação. Assim, todo tempo para Agostinho lhe é precioso (AGOSTINHO, op. cit., XI, 2, 2). Dado que, “A um aceno da vossa vontade, os instantes voam. Concedei-me, por conseguinte, tempo para meditar os segredos da vossa lei, e não fecheis aos que lhe vem bater à porta.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 2, 3)⁴⁷⁴⁸.

Para Agostinho, Deus permanece sempre imutável, porém, isso não ocorre com o tempo, e se assim ocorresse, não seria denominado como tempo. Então ele se pergunta, “Que é, pois, o tempo?” e “Quem poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito?”⁴⁹ Essas questões que o Santo se coloca nos levam para a sua frase célebre⁵⁰ que revela que é comum a todos alguma forma de compreensão do que o tempo é, mas que se questionados em busca de uma definição não a conseguimos formular adequadamente.

Mesmo não conseguindo esboçar uma definição sobre o tempo, o Bispo ainda afirma que há um futuro e um passado, mas com essa afirmação entramos no primeiro problema, como Paul Ricoeur aponta, o paradoxo ontológico do tempo, nas palavras de Agostinho,

De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. (AGOSTINHO, 1992, XI, 14, 17).⁵¹

Aqui percebemos que para atribuir ser ao tempo seria preciso que algum de seus modos possuísse existência, pois o futuro ainda não veio a existir enquanto que o passado já não existe mais e o momento presente está sempre passando, não se mantém.

⁴⁷ Era impensável que algo pudesse alterar a velocidade ou mesmo parar o movimentos das esferas celestes ocorrer para os gregos.

⁴⁸ *ad nutum tuum momenta transvolant. Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae neque adversus pulsantes claudas eam.* (AGOSTINHO op. cit., XI, 2, 3).

⁴⁹ *Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit?* (AGOSTINHO op. cit., XI, 14, 17)

⁵⁰ quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo pergunta, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.” “E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? (AGOSTINHO, op. cit. XI, 14, 17).

⁵¹ *Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas.* (AGOSTINHO op. cit., XI, 14, 17).

Deste modo, não seria possível dizer que o tempo é dado, pois nenhuma de suas partes possui ser.

Apesar de não conseguirmos atribuir ser a nenhum dos modos do tempo, Agostinho aponta que mesmo assim continuamos falando dos tempos como sendo longos e breves. E o falamos em relação aos tempos passados e futuros, mas quando atribuímos a eles duração longa ou curta do tempo, em suas palavras “o tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente?”. Não pode ser longo ou curto o que deixará de existir. (AGOSTINHO, op. cit., XI, 15, 18).⁵² Esses questionamentos levam Agostinho a desenvolver a ideia de um instante pontual a partir do argumento dos cem anos que são subdivididos em partes cada vez mais menores. Dessa redução do tempo em anos, dias, horas e minutos, Agostinho conclui, “Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem espaço” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 15, 20).⁵³

Contudo, para Agostinho, apesar da conclusão de que tempo presente não possui espaço ainda assim percebemos os intervalos de tempo e os medimos e comparamos. “Mas não medimos os tempos que passam, quando os medimos pela sensibilidade.” (AGOSTINHO, 1973, XI, 16, 21)⁵⁴. Diante do segundo problema para a definição do tempo, que se resume em como podemos medir algo que não possui extensão, Agostinho coloca a possível resposta ao problema, mas essa não se mantém por muito tempo. Isso quer dizer que Agostinho coloca a questão de como medir o tempo provisoriamente nesse momento na experiência da percepção que possuímos acerca dele, assim como a sua existência residindo na linguagem comum.

3.3. IMPRESSÕES DO TEMPO NA MEMÓRIA

⁵² Quod enim longum fuit praeteritum tempus, cum iam esset praeteritum, longum fuit, an cum adhuc praesens esset? Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum: praeteritum vero iam non erat; unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat. (AGOSTINHO op. cit., XI, 15, 18).

⁵³ quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. (AGOSTINHO op. cit., XI, 15, 20).

⁵⁴ “Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur;”(AGOSTINHO op. cit., XI, 16, 21).

O Bispo de Hipona se coloca a refletir se não há nenhum dos modos temporais - presente, passado e futuro, e como ainda seria possível falar sobre os eventos futuros enquanto adivinhação do futuro e os eventos passados, no narrar os eventos passados. Em suas palavras,

Onde é que os adivinhos viram as coisas futuras que vaticinaram, se elas ainda não existem? Efetivamente, não é possível ver o que não existe. E os que narram fatos passados, sem dúvida não os poderiam veridicamente contar, se os não vissem com a alma. Ora, se esses fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos. Existem, portanto, fatos futuros e pretéritos. (AGOSTINHO, op. cit., XI, 17, 22).⁵⁵

Esse trecho da argumentação de Agostinho é o primeiro esboço do que vai ser chamado de tríplice presente, mas aqui apresentado da forma mais simples para que sucumba a crítica e seja melhor desenvolvido quando ele retorna mais adiante ao tema. Assim, ainda não se pode afirmar que o passado e o futuro existem, mas mesmo assim podemos deles falar.

Deste modo, Agostinho procura o espaço onde o tempo ocorre nos modos temporais do passado e do futuro, apontando: “Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. [...] sei todavia que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 18, 23)⁵⁶. Aqui ele volta a afirmar que só é possível resolver os problemas do tempo a partir do presente, ou seja, os mesmos estão localizados no presente. Para resolver o problema do que se mede Agostinho aponta para os vestígios retidos da sensibilidade,

Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígio. [...] Porém a sua imagem, quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória. (Agostinho, 1973, XI, 18, 23).⁵⁷

⁵⁵ Nam ubi ea viderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? Neque enim potest videri id quod non est. Et qui narrant praeterita, non utique vera narrant, si animo illa non cernerent; quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et futura et praeterita. (AGOSTINHO op. cit., XI, 17, 22).

⁵⁶ Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. (AGOSTINHO op. cit., XI, 18, 23).

⁵⁷ Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea. (AGOSTINHO op. cit., XI, 18, 23).

O futuro e o passado só existem enquanto presentes, enquanto evocação presente de algo que já passou ou de algo que virá. Esses vestígios são imagens armazenadas a partir dos fatos que passaram aos sentidos e permanecem gravados no espírito.⁵⁸ Quando evocamos do passado as memórias podemos vê-las presente a nossa atenção, assim como Agostinho afirma relembrar sua infância que faz parte do passado, mas pode ser evocada ao presente a partir da relembração. Para Brian Stock (2010, p. 212) em Agostinho a memória tem como funções a criação, armazenagem e a recuperação das imagens no espírito, sendo que ela é capaz de distinguir as imagens que nos chegaram a partir da experiência sensorial e aquelas que são nossas invenções. Deste modo, quando uma imagem é trazida ao presente pela relembração, há uma recuperação do canal sensorial ou não sensório que estava envolvido no momento em que a imagem foi formada. A linguagem que utilizamos para descrever aquilo que percebemos depende da memória, assim como quando recitamos um hino, em toda a forma de conhecimento que adquirimos ou estamos presentes a ter a memória está envolvida (STOCK, 2010, p. 213).

Nesse ponto Agostinho afirma que não se pode dizer que existem três modos temporais- três tempos, presente passado e futuro, porém, ele afirma que em sua mente, não mais presente no mundo externo, mas no interior do ser humano, existem três tempos, que para ele,

Mas talvez fosse próprio dizer que os tempo são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. (AGOSTINHO, 1973, XI, 20, 26).⁵⁹

Nesse momento ele coloca toda a experiência temporal do mundo na consciência do ser humano que percebe a partir dos termos lembrança, visão e esperança. Mesmo

⁵⁸ Sobre aquilo que medimos é importante lembrar que em Agostinho: De acordo com isso, a resposta à questão da medida do tempo só pode ser uma: medimos a imagem-impressão que permanece no espírito durante a passagem das coisas. É importante notar que não medimos as coisas propriamente ditas, mas as impressões por elas deixadas. E estas impressões deixadas na alma são medidas em um tempo presente: meço a impressão enquanto ela está presente. (ROSSATTO, 2010, p. 215).

⁵⁹ sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. (AGOSTINHO op. cit., XI, 20, 26.).

com a introdução da noção desse presente tríplice localizado no presente o problema de medir o que não existe ainda permanece, pois como é possível medir algo que “nasce daquilo que ainda não existe, atravessando aquilo que carece de dimensão, para ir para aquilo que já não existe.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 21, 27).⁶⁰

Após apresentar o tempo da consciência interna é necessário para Agostinho argumentar contra as abordagens que buscam defender o tempo a partir do movimento dos astros. Em suas palavras,

Ouvi dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento de Sol, da Lua e dos astros. Não concordei. Porque não seria antes o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e continuassem a mover-se a roda do oleiro deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas? Não poderíamos dizer que estas se realizavam em espaços iguais, ou, se a roda umas vezes se movesse mais devagar, outras depressa, não poderíamos afirmar que umas voltas demoraram mais, outras menos? (AGOSTINHO, op. cit., XI, 23, 29)⁶¹.

Pois, para ele, Deus ou algum fator poderia causar a parada dos astros no céu e mesmo assim, a roda do oleiro poderia continuar seu movimento; por isso, não deixaria de haver algum movimento para medirmos o tempo. Ou mesmo se os astros acelerassem ou desacelerassem seus movimentos, não mais nos baseamos em seus movimentos para medir o tempo.

Aqui Agostinho não pretende argumentar que um tempo fora da consciência não existe, mas sim que a concepção do tempo enquanto movimento dos astros não deve ser aceita e seguida, pois ele pretende que todo suporte para a medida do tempo ocorrerá a partir da experiência interna: daquilo que armazenamos a partir da nossa percepção sobre o tempo do mundo, e não dos movimentos exteriores. Deste modo, ele apresenta uma primeira definição do tempo: “Vejo, portanto que o tempo é uma certa distensão.” (AGOSTINHO, 1973, XI, 23, 30).⁶² Assim, toda a medida do tempo passa a acontecer a partir dessa distensão, porém ainda não nos foi dito o local que tal distensão ocorre.

⁶⁰ “Ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod iam non est.” (AGOSTINHO op. cit., XI, 21, 27).

⁶¹ Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus? (AGOSTINHO op. cit., XI, 23, 29).

⁶² “Video igitur tempus quamdam esse distentionem.” (AGOSTINHO op. cit., XI, 23, 30).

3.4. A DISTENSÃO DA ALMA E MEDIDA DAS SÍLABAS

“Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar se não fosse a da própria alma.” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 26, 33)⁶³. A partir dessa afirmação, Agostinho nos apresenta sua concepção mais própria da medida do tempo, o tempo psicológico - consciência interna a impressão do antes e do depois que fica gravada na alma que se sucedem e que são ou foram anteriores em algum momento de sua passagem. Com base na noção de distensão da alma (*distentio animi*), Agostinho traz exemplos a respeito dos sons e vozes com o intuito de apresentar uma forma de medida do tempo.⁶⁴

Para Sorabji, Agostinho foi o autor que melhor desenvolveu o paradoxo das partes do tempo - ontológico. Esse desenvolvimento o levou para uma boa solução, segundo ele, “o único modo de salvar a existência do tempo seria tratar passado, presente e futuro como 3 estados mentais, pois então todos poderiam existir em um mesmo instante na mente.” (1983, p. 29, tradução nossa)⁶⁵. Essa resolução encontrada por ele, de colocar na alma (mente) para salvar a existência do tempo o levou a procurar na alma também enquanto distensão a resolução do paradoxo da medida também. Ricoeur afirma que:

Para Agostinho, a divisão do tempo em dias e anos, bem como a capacidade, familiar para qualquer retórico antigo, de comparar entre sí sílabas longas e breves, designam propriedades do próprio tempo. A *distentio animi* é a possibilidade mesma da medida do tempo. (2010, p. 16).

O exemplo mais célebre sobre como ocorre a medida do tempo é o do Hino de Santo Ambrósio, *Deus Creator Omnium*, que possui uma alternância entre quatro sílabas longas, com o dobro do tempo que as quatro sílabas breves. Em suas palavras, “Assim o noto pelo testemunho dos sentidos. Segundo o que estes me revelam, meço a sílaba longa pela breve e vejo que a longa contém duas vezes a breve.” (AGOSTINHO,

⁶³ “Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.” (AGOSTINHO op. cit., XI, 26, 33).

⁶⁴ Antes de lançar mão dos exemplos dos sons Agostinho clama, “Insiste, ó minha alma, e redobra esforçadamente de atenção[...]” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 27, 34).

⁶⁵ The only way to save the existence of time would be to treat past, present and future as three mental states, for then they could all exist at one and the same instant within the mind. (1983, p. 29).

op. cit., XI, 27, 35)⁶⁶. Agostinho mede as sílabas através da percepção de suas passagens, mas se elas passam ao passado não podemos medi-las porque não existem mais. A explicação sobre o que exatamente é e onde é medido, está na percepção da sua passagem que deixa uma representação das coisas gravadas na memória⁶⁷; e é isso que medimos, cito,

Meço a impressão da passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não aquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. [...] Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos. (AGOSTINHO, op. cit., XI, 27, 36).⁶⁸

As impressões tanto do hino que foi recitado quanto dos eventos e ações que acontecem gravam impressões em nossa atenção e então elas permanecem na memória. Assim, ele mede aquilo que está na memória e é trazido novamente para a atenção no momento da evocação das impressões que foram gravadas. Então, na nossa mente (alma, espírito) percebemos e medimos o tempo através da expectativa para o futuro, a atenção para o presente e a memória para o passado. Nas palavras de Agostinho, “Aquilo que o espírito espera passa através da atenção do domínio da atenção para o domínio da memória” (AGOSTINHO, op. cit., XI, 28, 37)⁶⁹. Aquilo que medimos nos é trazido ao presente, a atenção, pois ela perdura.

Gerd Haeffner (1998) afirma que a teoria temporal de Agostinho não é psicologista a ponto de apenas afirmar um tempo interno à consciência, e assim dizer que a alma produz o tempo como em Plotino. Porém, a alma não mede o tempo

⁶⁶ Quantum sensus manifestus est, brevi syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum. Sed cum altera post alteram sonat, si prior brevis, longa posterior, quomodo tenebo brevem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inveniam, quod bis tantum habeat[...]. (AGOSTINHO op. cit., XI, 27, 35).

⁶⁷ When Augustine proceeds through the sensory, mental, and contemplative dimensions of narrative, he is obliged to take account of two aspects of the phenomenology of time. These concern the relationship of time to being and the subjective awareness of time's duration. [...]. However, the dialogue takes place entirely in Augustine's mind, and the external senses, by which duration is measured, are not involved except for brief excursions on wealth, marriage, and friendship (1.10.17–1.12.20). In order to appreciate this dimension of his narrative theory, we have to turn to other works, namely *De Musica*, which analyses duration from a theoretical standpoint, and the *Confessions*, which offers a perspective that relies on Augustine's personal experience. In these writings the present, while retaining its value as a dimension of time, acquires an ontological significance, since it reflects the concept of being. (STOCK, 2010, p. 222).

⁶⁸ In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praeteriunt in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. (AGOSTINHO op. cit., XI, 27, 36).

⁶⁹ Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. (AGOSTINHO op. cit., XI, 28, 37).

imediatamente - as percepções, mas sim mede a partir de comparações das durações, dos movimentos e percepções objetivas: “A *expectatio* e a *memoria* não são entendidas como um acontecimento da alma, mas como uma referência intencional ao tempo objetivo, ou seja, uma sensação interior, subjetiva.” (SOARES, 2013, p. 123).

Gerard O’ Daly (1987) afirma que, para Agostinho, a interação do corpo e da alma ocorre através da percepção dos sentidos. A percepção seria um processo que ocorreria no tempo, pois ela possui a continuidade e a duração do contexto, em que algo é percebido, tanto no espaço quanto no tempo. Além disso, esse processo seria passível de ser dividido e analisado em um contínuo de instantes dotados de anterioridade e posterioridade. Portanto, a percepção seria diretamente relacionada com a memória. Para O’Daly,

Há de fato uma interação do corpo e da alma na percepção sensorial, cujos termos se aproximam de expressar essa interação são *intentio* and (com)temperation. *Intentio* refere-se primeiramente para a concentração mental (*cogitations intentio*) na qual, se particularmente intensa, até mesmo pode nos distrair da percepção normal, interferir com as funções da memória e interromper atividades corporais já iniciadas. (*Gn. Litt.*, 7, 20, 26). (O’DALY, op. cit., p. 84, tradução nossa).⁷⁰

A memória é necessária até mesmo para ouvir a sílaba mais curta, para que o início da sílaba não coincida com o seu fim ou mesmo para que não a percebamos toda simultânea em sua completude. Isso se dá, segundo O’Daly, através da *intentio*, que é entendida por ele como concentração mental, e o movimento da alma que deve persistir sobre um curto período de tempo ao menos. Durante a percepção a memória armazena uma infinita série de impressões, e, essas impressões são necessárias para a rememoração das percepções e também para o próprio tempo (O’DALY, op. cit., p. 87).

Ao contrário de Plotino, Agostinho não pretende entender o tempo a partir do padrão da eternidade, mas sim como um contraste entre o tempo transcendente de Deus e a experiência de dispersão e fragmentação no tempo que o ser humano busca ultrapassar. Cito O’Daly,

⁷⁰ There is in fact interaction of body and the soul in sense-perception, and the terms which come closest to expressing this interaction are *intentio* and (con)temperation. *Intentio* refers primarily to mental concentration (*cogitations intentio*) which, if particularly intense, can even distract us from normal perception, interfere with the functioning of memory and interrupt bodily activities already started (*Gn. litt.* 7, 20, 26) (O’DALY, op. cit., p. 84).

Isso é contra tal plano de fundo de uma disjunção radical entre o criado e o temporal de um lado, e a unidade e a eternidade do divino, no outro lado, que esses detalhes da abordagem de Agostinho devem ser lidos. (O'DALY, op. cit., p. 152, tradução nossa)⁷¹.

A descrição do tempo enquanto distensão da alma não é propriamente uma definição, mas uma metáfora, segundo O'Daly, para o que acompanha o processo cognitivo de mensuração temporal que pode ser traduzida por extensão ou tensão ou mesmo distração. Agostinho apenas vai explicar, superficialmente, como a memória mede as magnitudes temporais no seu livro *De música*. Ele aponta que a memória serve para captar as percepções e ouvir as sílabas que são estendidas temporalmente.

Para Agostinho, somente percebemos o tempo ou atribuímos existência à temporalidade segundo a experiência que podemos ter. Deste modo, para que percebemos o tempo, precisamos estar percebendo o momento presente a nós. Assim, seria necessária uma atividade de estar atento, de atenção para com os fatos e eventos. Agostinho coloca esse estar atento ligado ao presente, à atenção, produzindo o presente. Não obstante, o mesmo funciona com os demais modos temporais, a memória torna presente o passado e a expectativa torna presente o futuro.

Em seu texto *A música*, Agostinho discute a formação da percepção sensorial como ela consegue seguir os sons dados aos sentidos, pois quando pronunciamos alguma sílaba percebemos que seu início e fim são diferentes. Porém, elas têm continuidade durante um tempo. Para Hideyasu Nakagawa (1995), são as sílabas que pronunciamos que passam por um início, meio e fim, e isso demonstra que o tempo é sempre divisível. Se assim não ocorresse mesmo o menor som produzido não será ouvido por nós, dado que a impressão não seria gravada na memória. Pela atividade da memória, instantaneamente os sons ouvidos serão trazidos para a percepção sensorial das sílabas (NAKAGAWA, op. cit., p. 207). Para Agostinho, os seres vivos recebem uma intuição sensível (percepção sensível) acerca do espaço-tempo. Essa intuição pode ser estendida proporcionalmente ao movimento de tempo e espaço, e assim medimos o tempo de vida de alguém que é comparado pelo tempo de vida de outros. Somos formados com essas faculdades sensoriais para julgarmos objetos sensíveis e através das

⁷¹ It is against such a background of radical disjunction between the created and temporal, on the one hand, and the unity and eternity of the divine, on the other, that the details of Augustine's account must be read. (O'DALY, op. cit., p. 152).

palavras chegamos a acessar uma outra experiência (AGOSTINHO, De Musica, 6, 3, 4). A memória é capaz de conservar o movimento espiritual que ocorre entre expectativa, atenção e memória.

Para Guitton (1955) a importância da música reside no fato de que ela é a ciência do movimento, além de nos permitir certa precisão do acordo entre o imutável e o mutável. Isso ocorre em virtude do som poder definir a passagem das ordens na duração. Somos trazidos a estudar a percepção do tempo ou mais especificamente o prolongamento da sensação que ocorre como memória imediata. Na memória residem algumas relações harmônicas. Podemos distinguir as relações de ordem das relações de duração misturadas entre si nos versos da música, e, vamos ver agora como a razão imprime ao longo do tempo suas leis e sua imagem introduzindo pequenas acomodações de ordens e de divisão de intervalos na orelha. (GUITTON, 1955, p. 155).

Além de estender a distensão da alma para o hino-som, Agostinho afirma “confesso-Vos que a minha vida é *distensão*.” (AGOSTINHO, 1973, XI, 29, 39)⁷². Assim como o tempo, a vida de uma pessoa que está no tempo pode ser dividida. Ele afirma que Deus é uno enquanto somos muitos. Agostinho, então, fala que seus anos se passam entre gemidos pela sua dispersão no tempo, mas que seu consolo é ter Deus eternamente como Pai.

Platão e Plotino em suas respectivas filosofias buscam uma ascensão da alma humana, a partir do intelecto, em relação ao tempo para atingir a eternidade. Kurt Flasch (1987) acredita que as *Confissões* de Agostinho descreve um modo em que a alma (*anima*) retorna à sua fonte. Esse retorno não seria resultado de uma ação ou força recente, mas fruto de um “ser espiritual que passa através das etapas do treinamento educacional” (FLASCH, op. cit., p. 255, tradução nossa), enquanto seres que se compreendem no tempo. Para Flasch, a elevação do ser humano para a eternidade ocorre a partir da conversão que se daria a partir de uma moral religiosa (FLASCH, op. cit., p. 226).

A despeito do modo como Agostinho aborda essas questões, Silvia Magnavacca (2008) acredita que existe uma chave de leitura para a resolução dos problemas, que visa a) discussão com a tradição; b) a interioridade e a vida anímica; e c) o dinamismo em tentar buscar os processos da realidade. A busca das respostas naquilo que é externo

⁷² [...] ecce distentio est vita mea [...] (AGOSTINHO op. cit., XI, 29, 39).

à consciência (alma), não se encontrando ali, volta-se para a reflexão interna de si mesmo, encontrando-se com a própria realidade divina.

O'Daly em seu trabalho com os conceitos de intenção, distensão e extensão, entende que a *distentio* caracteriza a temporalidade, e não propriamente o tempo, baseado em Santo Ambrósio, para o qual o conceito indica a vida do homem imersa na temporalidade. Assim, as *cogitationes* são as matérias da distensão, núcleo da alma, semelhante à fragmentária condição da temporalidade. A *intentio* é o conceito contrário a isso, e, segundo O'Daly, pode significar tensão em oposição à difusão, *cogitationis intentio*, concentração mental e sensível e atenção em relação com o múltiplo e com o temporal ou movimento inverso à distensão. Ainda assume a acepção de concentração interior, que trata de aprender a íntima unidade do espírito chegando ao âmbito iluminado pelo verbo. A oposição entre a dispersão da distensão e a unificação ascendente da extensão, requerendo uma mediação pela intenção, a interpretação se apoia na tríade de memória, *contuitus* e *expectatio*. A partir daí afirma-se que os nove primeiros livros correspondem à memória, sendo que o Livro X é presente do presente (processos da alma) e os três últimos são a dialética entre tempo e eternidade, ou seja, expectativa da vida eterna.

Para Moacyr Novaes (2005, p. 93) o objetivo da meditação sobre o tempo e a eternidade seria um modelo de reconciliação do ser humano com Deus, pois, aquele que confessa a sua vida – narra seu “eu” procura nas escrituras palavras de sabedoria. Essas palavras são iniciadas a partir da explicação da criação do mundo. Novaes afirma que a reflexão sobre a criação do mundo e da eternidade de Deus exige uma purificação do ser humano, e, essa purificação busca a eternidade – salvação. A introspecção, desse modo, não seria um método de receber toda a sabedoria de Deus, mas sim de uma adaptação.

CAPÍTULO III

Neste capítulo em um primeiro momento será analisada a interpretação de Paul Ricoeur com relação ao *Livro XI* das *Confissões* de Agostinho em seu Primeiro Tomo de *Tempo e Narrativa*. A interpretação feita por ele nos mostrará de que modo o filósofo francês irá tomar as noções de tempo e de eternidade. Para ele, o contraste entre tempo e eternidade tem três momentos ou funções distintas que procuram entender de que modo o tempo - as criaturas temporais buscam se elevar à eternidade. Além de apresentar a relação da linguagem interna – aquela do verbo interior e a linguagem que é narrada com a experiência temporal e a sua busca pela eternidade. Essa análise, então nos levará a apresentar as críticas dirigidas à interpretação de Ricoeur, assim como a explicação de sua hermenêutica da obra literária e histórica.

4. RICOEUR E O LIVRO XI DAS CONFISSÕES

Na introdução ele afirma que a primeira parte do *tomo I* tem por finalidade lançar os pressupostos que o resto do livro e demais tomos devem pôr à prova. A tese de Ricoeur em *Tempo e Narrativa* é a de que o tempo só se torna humano quando é narrado. Em suas palavras,

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será frequentemente repetido nessa obra: o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal (RICOEUR, 1994, p. 15).⁷³

Deste modo, Ricoeur pretende uma hermenêutica entre a temporalidade e a narrativa, mas sua ideia de hermenêutica não seria um círculo fechado em si, ele seria um círculo produtivo com dois modos de entrada; de um lado a temporalidade, e, do outro a narrativa. A base de toda essa tese estaria ancorada na interpretação de

⁷³ Le monde déployé par toute oeuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou, comme il sera souvent répété au cours de cet ouvrage : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle (RICOEUR, 1983, p. 17).

Agostinho sobre o tempo e na inteligibilidade narrativa⁷⁴ de Aristóteles. Neste trabalho não será discutida a Poética de Aristóteles dado que pretendemos compreender a problemática do círculo hermenêutico de Ricoeur a partir da temporalidade.

Outra argumentação que ajuda na sustentação da tese de Ricoeur é que ele afirma que não há uma fenomenologia pura do tempo em Agostinho e que não haverá alguma após ele.⁷⁵ Para Mark Muldoon (2006, p. 30) dado que para existir tal fenomenologia, ela precisaria se desvencilhar dos paradoxos deixados pela tradição que se propôs a discutir o tema. Porém Ricoeur não pretende se empenhar em tal análise

Ricoeur recusa tal análise, nega a pureza de tais procedimentos e se contenta em identificar a aparência contínua de aporias que impedem uma análise absoluta e pura da consciência do tempo que tantos têm buscado. A referência mais consistente de Ricoeur ao longo de sua discussão sobre as aporias do tempo é a representação elegante do tempo humano em Santo Agostinho. (MULDOON, 2006, p. 32, tradução nossa).⁷⁶

Para Muldoon, Ricoeur busca apenas tratar das aporias que surgem nas discussões sobre o tempo desenvolvidas pelos pensadores ao longo da tradição. Essas aporias são melhores representadas a partir da interpretação que Ricoeur faz de Agostinho.

Paul Ricoeur, em *Tempo e Narrativa I*, acredita que é possível fazer um descolamento da questão da eternidade em relação à discussão sobre o tempo, pois, Agostinho só se utilizaria da discussão da eternidade para salientar a deficiência do tempo humano,⁷⁷ e, esse deslocamento da questão da eternidade possibilitaria uma abordagem mais centrada às aporias que surgem na meditação sobre o tempo. Ricoeur

⁷⁴ Falo aqui de inteligibilidade da narrativa e não de uma tessitura da intriga, pois para o presente trabalho a capacidade que uma narrativa possui de ser seguida é um dos momentos mais importantes para se compreender como o tempo e a linguagem se conectam.

⁷⁵ “é preciso confessar que não há, em Agostinho, fenomenologia pura do tempo. Talvez nunca haverá depois dele.” (RICOEUR, 1994, p. 21).

⁷⁶ “Ricoeur refuses such an analysis, denies the purity of such procedures, and is content to identify the continual appearance of aporias that prevent an absolute and pure analysis of time-consciousness that so many have sought. Ricoeur’s most consistent reference throughout his discussion of the aporias of time is to the elegant portrayal of human time in St. Augustine.” (MULDOON, 2006, p. 32).

⁷⁷ Moacyr Novaes também divide a discussão sobre a eternidade daquela que é mais propriamente sobre o tempo e seus paradoxos, e assim, como Ricoeur não há perda de nenhuma argumentação de Agostinho nesta divisão. Para Novaes a divisão se dá, “Como se sabe, o Livro XI das Confissões pode ser dividido na passagem do parágrafo 16 para o parágrafo 17, de forma que teríamos primeiro o exame da eternidade (§§5-16), para então nos voltarmos para o enigma do tempo (§§17-38). Destacamos a retomada do problema da eternidade ao fim da análise do tempo, nas últimas linhas deste célebre Livro XI (§§39-41). Aquela retomada parece-nos relevante, na medida em que pode mostrar de que modo a caracterização do tempo como distensão do espírito (*distentio animi*; cf. § 33) vem a contribuir para que o conceito de eternidade seja reapresentado de forma nova, isto é, para além da exegese relativamente restrita dos parágrafos iniciais.” (NOVAES, 2005, p. 96).

está sempre acentuando a característica da argumentação de Agostinho ser extremamente aporética, e que segundo ele é essa característica que vai tornar a solução da questão sobre a existência do tempo mais produtiva. Para Ricoeur

Talvez fosse preciso dizer que o que se chama de a tese agostiniana sobre o tempo e que se qualifica de bom grado de tese psicológica, para opô-la à tese de Aristóteles e mesmo a de Plotino, é ela própria mais aporética do que o próprio Agostinho o admitiria. (1994, p. 20).⁷⁸

A oposição pretendida por ele às teses sobre a temporalidade de Aristóteles e de Plotino serviria para salientar o quanto Agostinho está preso as aporias. Deste modo, vemos que Ricoeur afirma que a tese de Agostinho é uma tese que centra a questão sobre a realidade do tempo na sua alma (mente).

Para Ricoeur, encontramos em Agostinho duas aporias principais. A primeira é a aporia ontológica – se o tempo possui existência ou não, é a mais fundamental, enquanto que a segunda é a aporia da medida do tempo - não se pode medir o que não possui extensão, é a maior. Segundo o filósofo francês, as tentativas de Agostinho vão terminar em “uma ruminação inconclusiva” que pode ser esclarecida e até mesmo resolvida a partir da narrativa, através de uma “solução poética” (RICOEUR, 1994, p. 21). A especulação sobre a realidade do tempo não se resolve a partir da fenomenologia, portanto, a atividade narrativa busca resolver as aporias de uma forma poética. Deste modo, Ricoeur não pretende uma ontologia do tempo, mas sim a partir da tessitura da intriga esclarecer a questão sobre como se dá a realidade do tempo, e, para isso é preciso a fusão entre o argumento e o hino de Agostinho.

O tempo possui ser, porém não sabemos como explicar. Na linguagem, sustentamos o ser do tempo como sendo sensato e positivo, mas não sabemos como nasce a certeza a partir do seu uso. Estamos toda hora falando sobre o tempo, mas se nos questionamos acerca de sua natureza já não mais o conseguimos explicar. Nesse momento, Ricoeur traz o argumento cético sobre o tempo enquanto suas partes não sendo dotadas de existência. O futuro não é ainda, o passado não é mais e o presente não permanece. Ricoeur, então, aponta que na argumentação de Agostinho em vários

⁷⁸ Peut-être faut-il aller jusqu'à dire que ce qu'on appelle la thèse augustiniennne sur le temps, et qu'on qualifie volontiers de thèse psychologique pour l'opposer à celle d'Aristote et même à celle de Plotin, est elle-même plus aporétique qu'Augustin ne l'admettrait. (RICOEUR, 1983, p. 20)

pontos há uma oposição, junção entre algumas falsas certezas e algumas evidências, ele aponta soluções provisórias que sucumbirão à crítica para retornarem melhoradas, deste modo, Ricoeur afirma,

Quanto a isso, é um traço da indagação agostiniana que a resposta final antecipada sob diversas modalidades que devem primeiro sucumbir à crítica, antes que seu verdadeiro sentido emergja (1994, p. 23).⁷⁹

Após apresentar os dois paradoxos, Agostinho observa que falamos coloquialmente “um tempo curto” e “um tempo longo”. A partir dessa observação surge uma ideia que não fora muito bem lapidada, de que o passado é a memória e o futuro é a espera ambos colocados no presente; e, assim, a medida do tempo estaria transferida para a espera e a memória. Essa ideia é deixada de lado para que seja retomada mais tarde após um refinamento de terminologia. Para ele,

O paradoxo da medida é diretamente engendrado por aquele do ser e do não-ser do tempo. Aqui ainda, a linguagem é um guia relativamente seguro: dizemos um tempo longo e um tempo curto e, de certo modo, observamos a extensão e fazemos à crítica. (RICOEUR, 1994, p. 23).⁸⁰

Os dois paradoxos se implicam mutuamente. A argumentação de Agostinho, segundo Ricoeur, vai recorrer ao modo como falamos do tempo, como afirmamos alguma forma de mensuração do tempo ao afirmar que um período de tempo é curto ou longo. Para a medida dos intervalos temporais, Ricoeur afirma que, em Agostinho, vemos,

O protesto do *sentimus, comparamus, metitur* é o de nossas atividades sensoriais, intelectuais e pragmáticas, relativo à medida do tempo. Mas essa obstinação do que é preciso chamar de experiência não nos faz avançar nenhum passo na questão de “como”. Sempre se mesclam falsas certezas à evidência autêntica. (RICOEUR, 1994, p. 25)⁸¹.

⁷⁹ A cet égard, c'est un trait de la quête augustinienne que la réponse finale soit anticipée sous diverses modalités qui doivent d'abord succomber à la critique avant que leur sens véritable n'émerge (RICOEUR, 1983, p. 23).

⁸⁰ Le paradoxe de la mesure est directement engendré par celui de l'être et du non-être du temps. Ici encore, le langage est un guide relativement sûr : nous disons un temps long et un temps court et d'une certaine façon nous observons la longueur et nous faisons des mesures (cf. l'apostrophe, en 15, 19, de l'âme à elle-même : « Il t'a été donné de percevoir les lenteurs (moras) du temps et de les mesurer. (RICOEUR, 1983, p. 23).

⁸¹ La protestation du *sentimus, comparamus, metitur* est celle de nos activités sensorielles, intellectuelles et pragmatiques relativement à la mesure du temps. Mais cette obstination de ce qu'il faut bien appeler l'expérience ne nous fait pas avancer d'un pas dans la question du « comment ». Toujours se mêlent de fausses certitudes à l'évidence authentique. (RICOEUR, 1983, p. 25).

A questão de como medir algo sem extensão não se resolve somente a partir da junção da percepção dos intervalos, com a faculdade mental que os compara e mede. Portanto, a medição do tempo não se finda somente a partir da constatação de que percebemos e dividimos o tempo em intervalos, assim como podemos compará-los, mas é necessário um suporte que apoie essa medida. Não obstante, a argumentação de Agostinho aponta para o refinamento que segue a linha do instante pontual. Como o presente não tem espaço sua divisão se resume ao instante pontual que ocorre pela percepção das atividades sensoriais, comparação dos intervalos temporais pelo intelecto e avaliação pragmática deles.

A partir disso, o presente é substituído pela ideia de passagem, mas isso é uma solução provisória que sucumbe a críticas e retorna como *distentio* pela dialética do tríplice presente. Apesar de o presente não poder ser entendido como passagem e o passado e o futuro não possuírem ser, Agostinho, segundo Ricoeur traz um exemplo da linguagem comum,

Narramos as coisas que consideramos verdadeiras e predizemos acontecimentos que ocorrem tal como os havíamos antecipado. É pois sempre a linguagem, assim como a experiência e a ação, que está articulada, que resiste ao assalto dos céticos. Ora, predizer é prever e narrar é “discernir pelo espírito” (*cernere*). (RICOEUR, op. cit., p. 26).⁸²

Por mais que não se possa dizer que o tempo possui ser, ainda podemos narrar as coisas que ocorreram no passado e predizer os acontecimentos que poderão vir a acontecer. Segundo Ricoeur, Agostinho procura resolver os paradoxos do tempo a partir da linguagem e da experiência - ambos são importantes para entender a sua solução narrativa que retorna como círculo hermenêutico. Logo após, então, os termos futuro e passado retornam como adjetivos (*futura, praeterita*), tencionando ao findar com o paradoxo ontológico e o da medida do tempo, os quais não são mais tratados como seres, mas como qualidades temporais do presente. Nesse momento Agostinho fala

⁸² Nous racontons des choses que nous tenons pour vraies et nous prédisons des événements qui arrivent tels que nous les avons anticipés. C'est donc toujours le langage, ainsi que l'expérience et l'action que celui-ci articule, qui tiennent bon contre l'assaut des Sceptiques. Or, prédire c'est prévoir, et raconter c'est « discerner par l'esprit » (*cernere*). (RICOEUR, 1983, p. 26).

sobre a previsão dos eventos futuros e sobre narração dos eventos passados a partir da narrativa. Para Ricoeur,

“A previsão é explicada de um modo um pouco mais complexo: é graças a uma espera presente que as coisas futuras estão presentes a nós como porvir. Temos delas uma pré-percepção (*presentia*) que nos permite anunciá-las antecipadamente (*praenuntio*). A espera é assim análoga à memória (RICOEUR, 1994, p. 27).

Agostinho está sempre afirmando o tempo a partir da linguagem. Nesse momento se dá através da narração de previsão dos eventos que podem acontecer. Deste modo, quando imaginamos os eventos que podem vir a ocorrer estamos colocando nossa atenção toda na espera, portanto eventos futuros se tornam presentes, e, isso se dá através da pré-percepção.

A pausa do capítulo 18, 23 coloca a questão da localização das coisas passadas e futuras na medida em que são narradas e previstas. Para Ricoeur, Agostinho busca situar na alma as qualidades temporais. A narração faz parte da memória, enquanto que a previsão da espera ocorre pela recordação de “uma imagem do passado”. A narração dos fatos passados é feita a partir de imagens gravadas na memória, que fazem referência a esses fatos e eventos. Mede-se o tempo enquanto ele passa, logo, passar é igual a estar presente. Para que isso ocorra ele deve se dar em algum espaço, pois o que não tem espaço não é medido. Essa imagem seria para Ricoeur uma impressão deixada pelos acontecimentos e que permanece gravada na alma. Nesse momento da argumentação a ênfase que se dá a presença da alma no tempo já é um prelúdio à resposta que virá a frente. Há na alma três modos de tempo.⁸³

Para situar o tempo na alma é necessário argumentar, primeiramente, contra o tempo cosmológico, para assim buscar o tempo apenas na alma (RICOEUR, 1994, p. 31). Segundo Ricoeur, existem três argumentos de Agostinho para descartar essa hipótese. O primeiro é o argumento de que não é a partir do movimento dos corpos celestes que nós temos a medida do tempo. Assim, a *distentio animi* seria o suporte que substituirá a *extentio* cosmológica o tempo, por outro lado, seria medido na própria alma. Ao argumentar contra o tempo cosmológico, Ricoeur afirma que Agostinho vai

⁸³ Conforme apontado por Rossatto e Botton (2011, p. 115), esse é o mais importante momento para a argumentação de Agostinho que é a definição do lugar em que serão tanto as coisas passadas como as futuras medidas, serão medidas na alma.

além de Aristóteles e Plotino, ao tratar a mudança de velocidade que os astros podem ter. Este é o segundo argumento. Para Ricoeur, Agostinho é o único que admite um espaço de tempo de um dia ou uma hora, sem uma referência direta à cosmologia. “A *distentio animi* é duramente conquistada ao longo e no termo de uma argumentação rigorosa que põe em jogo a áspera retórica da *reductio ad absurdum*.” (RICOEUR, 1994, p. 31). Então, somente, assim, e com base nisso, Ricoeur dirá que a noção de distensão da alma poderá substituir esse suporte cosmológico do espaço de tempo (RICOEUR, 1994, p. 32).

A argumentação de Agostinho atingirá a sua plenitude ao mostrar que o tríplice presente deve ser reformulado de modo a ser tríplice intenção, quando a dialética da espera, da memória e da atenção interagem, assim deixando o futuro cada vez mais curto enquanto o passado é alongado, deste modo entendendo-se que a *distentio* seria a falha deste processo. Para Rossatto e Botton (2011), Agostinho se esforça em colocar na alma as qualidades temporais que são implicadas na narração e na previsão dos eventos e ações.

Não obstante, para Ricoeur (1994), a recitação de cor do hino *Deus creator omnium*, em que dois sons ressoam um depois do outro, traz a alternância entre sílabas longas e curtas, possibilitando um elemento de comparação. Agostinho deixa de falar de sons ou sílabas e passa a falar de impressões na memória e de seus sinais de espera, pois com isso a imagem-impressão permanece atrás da comparação. Porém, a *distentio* não será contrastada com a passividade da impressão e a atividade de um espírito estendido em direções opostas entre memória e expectativa. Deste modo, sobre a recitação do hino em que há a distensão do espírito, Ricoeur afirma:

Em que consiste então a distensão? No próprio contraste entre três tensões. [...] O exemplo do canto, que engloba o do som que dura e cessa e o das sílabas longas e breves, é aqui mais que uma aplicação concreta marca o ponto de articulação da teoria da *distentio* com a do tríplice presente. (RICOEUR, op. cit., p. 39).⁸⁴

⁸⁴ En quoi consiste alors la distension ? Dans le contraste même entre trois tensions. Si les paragraphes 26, 33 - 30, 40 sont le trésor du livre XI, le paragraphe 28, 38, à lui tout seul, est le joyau de ce trésor. L'exemple du chant, qui englobe celui du son qui dure et cesse et celui des syllabes longues et brèves, est ici plus qu'une application concrète : il marque le point d'articulation de la théorie de la *distentio* sur celle du triple présent. (RICOEUR, 1983, p. 39).

O paradoxo vai ser resolvido se entendermos a distensão acoplada ao tríplice presente - entendido como a atenção do presente, a expectativa do futuro e a memória do passado. A distensão para Ricoeur é o momento que pretendemos fazer algo como recitar um hino e temos na expectativa as sílabas que pretendemos entoar, enquanto as que estamos falando, estão as sílabas em nossa atenção e aquelas que já falamos estão no passado. Segundo, Paul Ricoeur (2012), os paradoxos que surgem na nossa experiência temporal vão além do aspecto cronológico e linear do próprio tempo, assim, “Eles acompanham toda tentativa de elaborar a relação dialética entre passado, presente e futuro, e a relação dialética entre parte e todo temporal.” (RICOEUR, 2012, p. 301). Os paradoxos estarão presentes até mesmo quando são tratados sobre a relação entre as categorias temporais, presente, passado e futuro.

Diante disso é que Agostinho apresenta seu paradoxo “audacioso”: a noção do tríplice presente. O presente mesmo não tendo extensão, está na alma, que é distendida de uma forma que somente as almas o podem fazer. A alma que se alonga e torna possível a comparação entre diferentes intervalos de tempo. A alma produz, então, um movimento que vai do futuro ao passado, passando pelo presente; e o presente é mais propriamente atravessado por essa experiência, que diminui o futuro e aumenta o passado

Mas o paradoxo inicial do tríplice presente é exaltado antes que resolvido: a alma, com efeito, é dispersa e distendida na proporção de sua atração e de sua intenção que a reporta ao poema tomado como um todo, tal como é antecipado no começo da experiência. A dialética da lembrança, da espera e da atenção, no interior do tríplice presente, é desde então duplicada pela dialética entre intenção e distensão que torna o presente “humano, demasiado humano”, por comparação com o eterno presente de Deus, que é o Agora absoluto. (RICOEUR, op. cit., p. 302).

Deste modo, Ricoeur aponta que para Agostinho, a atenção se torna intenção na medida em que o trânsito pelo presente tornou-se uma transição ativa: a intenção presente faz passar o futuro ao passado. “A teoria do tríplice presente reformulada em termos de tríplice intenção faz jorrar a *distentio* da *intentio* eclodida.” (Ricoeur, 1994, p. 39). Uma dialética que encurta a espera e alonga a memória entre a memória, a atenção e a espera em interação. A *distentio* é a falha dessa dialética, a não coincidência das

modalidades, quanto “mais o espírito se faz *intentio*, mas ele sofre *distentio*.” (RICOEUR, op. cit., p. 40).⁸⁵

Segundo Ricoeur, na retomada da meditação sobre a eternidade encontramos três funções que se originam da relação contrastante entre a eternidade e o tempo. Assim expressa Ricoeur;

Sua primeira função é colocar toda a especulação sobre o tempo no horizonte de uma *ideia-limite* que força a pensar simultaneamente o tempo e o diverso do tempo. Sua segunda função é intensificar a própria experiência da *distentio* no plano existencial. Sua terceira função é chamar essa mesma experiência a se superar, em direção à eternidade, e, pois, a se *hierarquizar* interiormente, contra o fascínio pela representação de um tempo retilíneo. (RICOEUR, op. cit., p. 43).⁸⁷

A primeira função nos leva a ver o tempo como sendo o contrário e dessemelhante da eternidade, enquanto que a segunda função procura uma intensificação da nossa experiência de vida e de tempo a partir da distensão enquanto o lado, seres humanos que estão e vivem no tempo. Por outro a terceira função busca através da experiência a elevação a partir da linguagem e do tempo que estão no nosso interior e também mais próximos a Deus.⁸⁸

A primeira função envolve a questão de que a eternidade é, mas como ela se dá Agostinho não tem uma solução para isso. Deste modo a eternidade possui ser, mas, a inteligência não procura descobrir como ela é. Para Ricoeur, “essa primeira função resulta do próprio encadeamento entre confissão e questionamento [...]” (RICOEUR, op. cit., p. 44⁸⁹), portanto, tudo o que é trazido à discussão, confessado e pensado no *Livro XI* é o contraste entre o tempo e a eternidade. Assim, a função que surge é a de

⁸⁵ “Plus donc l'esprit se fait *intentio*, plus il souffre *distentio*.” (RICOEUR, 1983, p. 40).

⁸⁶ Jean-Luc Marion (2008) e Goulven Madec (1984, 2001) têm uma compreensão diferente sobre a intenção e a distensão, essas noções são tomadas no seu sentido moral em relação a conversão a Deus.

⁸⁷ Sa première fonction est de placer toute la spéculation sur le temps sous l'horizon d'une idée-limite qui contraint à penser à la fois le temps et l'autre du temps. Sa seconde fonction est d'intensifier l'expérience même de la *distentio* au plan existentiel. Sa troisième fonction est d'appeler cette expérience même à se surpasser en direction de l'éternité, et donc à se hiérarchiser intérieurement, à rencontre de la fascination par la représentation d'un temps rectilinéaire. (RICOEUR, 1983, p. 43).

⁸⁸ Os seres humanos foram criados com o tempo e a partir do Verbo divino. Deste modo, nosso verbo interior está em contato com aquele, para Agostinho, “o nosso verbo- aquele que é desprovido de som e de representação de som, e que é expressão da realidade de nossa visão, e o que dizemos interiormente- esse verbo não pertence a nenhum idioma e é de algum modo semelhante, como em um enigma, ao Verbo de Deus.” (Agostinho, 1994, XV, 15, 24).

⁸⁹ “Cette première fonction résulte de l'enchaînement même entre confession et questionnement [...]” (RICOEUR, 1983, p. 44).

que a eternidade é uma ideia-limite. Essa função retoma a discussão de Agostinho sobre a criação do mundo através do Verbo. Trata-se da criação *ex nihil*. O contraste entre o *Verbum* eterno e *vox* humana, uma que permanece e outra que começa e acaba, ressoa e passa. E todos esses momentos da meditação vão transpassando o tempo em sua negatividade.

O primeiro momento meditado por Agostinho, que segundo Ricoeur transpassa a temporalidade e a experiência humana de negatividade, ocorre quando o Bispo de Hipona se questiona sobre a eternidade do Verbo divino. Para Ricoeur “um duplo contraste abre-se que antes de ser fonte de novos problemas é fonte de negatividade concernente ao tempo.” (RICOEUR, 1994, p. 44)⁹⁰. Em síntese, a negatividade se dá pelo fato de sermos criados pelo Verbo de Deus que é eterno enquanto somos seres temporais. O segundo momento se dá a partir da criação *ex nihil* de Deus - que apenas se utiliza de seu Verbo para criar o mundo; portanto, o modo de criar e dar forma de Deus difere do humano que precisa de materiais para criar. Nas palavras conclusivas de Ricoeur, “esse nada de origem acusa a partir de agora o tempo de deficiência ontológica.” (RICOEUR, op. cit., p. 45)⁹¹.

O terceiro momento de negatividade é aquele que opõe o *Verbum divino* e a *vox humana*. Assim, diz Ricoeur,

O Verbo e a voz são tão irredutíveis um ao outro e tão inseparáveis quando o ouvido interior que escuta a Palavra e recebe a instrução do mestre interior, e o ouvido exterior recolhe os verba e transmite a inteligência vigilante. (RICOEUR, op. cit., p. 46)⁹².

Deste modo, o Verbo está presente em nós e em todas as criaturas desde a criação do mundo, porém, ele não pode ser reduzido à voz humana, assim como esta não pode se elevar ao nível do Verbo divino. Como a voz pertence ao ser humano e o Verbo está presente nele, eles estão juntos. O Verbo é relacionado ao mestre interior no ser humano e o escutamos no momento em que voltamos o olhar ao nosso interior, enquanto que a voz humana exterior a nós é escutada e a trazemos para a inteligência.

⁹⁰ “Un double contraste se creuse, qui avant d'être source de nouveaux embarras est source de négativité concernant le temps.” (RICOEUR, 1983, p. 44).

⁹¹ “ce néant d'origine frappe dès maintenant le temps de déficience ontologique.” (RICOEUR, 1983, p. 44).

⁹² Le Verbe et la voix sont aussi irréductibles l'un à l'autre et aussi inséparables que le sont l'oreille intérieure qui écoute la Parole et reçoit l'instruction du maître intérieur, et l'oreille extérieure qui recueille les verba et les transmet à l'intelligence vigilante. (RICOEUR, 1983, p. 44).

Essa negatividade encontrada nesses momentos encontra a discussão maniqueísta sobre Deus. O que fazia Deus antes da criação? O progresso da resposta a essa questão vai enchendo de negatividade ontológica, que afeta a experiência. A ideia de eternidade é refinada no sentido de designar o para sempre estável em contraste com as coisas nunca estáveis. Na eternidade, tudo é inteiramente presente, nada passa. Ricoeur afirma que Agostinho responde aos maniqueístas dizendo que pensar em um tempo anterior a criação do próprio tempo não é possível, pois Deus criou o tempo com a criação do mundo. Assim atribuir características temporais à eternidade - como a ideia de anterioridade e posterioridade não faz sentido.

A segunda função aponta que o contraste com a eternidade transpassa a negatividade. A distensão é afetada no plano ontológico pela carência do ser, intensificado, assim, no plano existencial. Para Ricoeur, “a experiência da distensão é elevada ao nível de queixa. [...] O hino envolve queixa, e a *confessio* as conduz à linguagem.” (RICOEUR, 1994, p. 49)⁹³. A partir da linguagem a confissão eleva a alma, tornando-a mais próxima da eternidade. A alma agora não é mais só transpassada pela negatividade, mas através da queixa, que realiza a respeito de sua temporalidade e busca confessar a Deus seus erros, mas também por sua admiração a Deus se aproxima à eternidade. Conforme Ricoeur: “a alma descobre precisamente no seu movimento de retorno e por seu próprio esforço para conhecer o princípio.” (RICOEUR, 1994, p. 50). A distinção se torna sinônimo da dispersão na multiplicidade e da herança do velho homem; enquanto a intenção tende a se identificar com a unificação com o homem interior, e não é mais só entendida por antecipação no poema, mas como esperança no futuro e esquecimento do passado, existenciais.

A terceira função diz respeito não mais à comparação entre eternidade e tempo, mas às suas semelhanças. Segundo Ricoeur,

Sobre a interpretação da *distentio animi* não é menos considerável: ela suscita, no próprio centro da experiência temporal, uma hierarquia de níveis de temporalização, segundo essa experiência afasta-se ou se aproxima de seu polo de eternidade. (RICOEUR, op. cit., p. 52).⁹⁴

⁹³ “l'expérience de distension est élevée au niveau de plainte. [...] L'hymne enveloppe la plainte et la *confessio* les porte l'une et l'autre ensemble au langage.” (RICOEUR, 1983, p. 49).

⁹⁴ l'interprétation de la *distentio animi* n'est pas moins considérable : elle suscite, au coeur même de l'expérience temporelle, une hiérarchie de niveaux de temporalisation, selon que cette expérience s'éloigne ou se rapproche de son pôle d'éternité. (RICOEUR, 1983, p. 51).

Essa hierarquia de níveis temporais se dá através das ideias de criação, encarnação e salvação, que gradativamente vão aproximando o ser humano da eternidade. Isso ocorre através da instrução entre o Verbo divino e o verbo interior, no momento de retorno da alma. Em função das ideias de criação, encarnação e salvação, que são introduzidas pelas noções de verbo interior e de retorno, temos o movimento de aproximação da eternidade. Entre o verbo eterno e a voz humana não há só dessemelhanças, mas instrução e comunicação. A instrução transpõe o abismo entre verbo eterno e voz humana elevando o tempo em direção a eternidade.⁹⁵

Para Martinho Tomé de Almeida Soares (2013, p. 40), Paul Ricoeur vê nos nove primeiros livros das *Confissões* uma empreitada marcada pelo regresso a Deus e à eternidade, através do testemunho de sua vida. Há uma atração da experiência temporal humana em relação à eternidade encontrada no Verbo, que não se extingue com a narração, que é marcadamente temporal. Deste modo, as experiências de conversão e de êxtase que Agostinho passa não o elevam a eternidade, porém, “põem fim à errância, forma decaída da *distentio animi*”; essas experiências de vida do passado só nos levam de volta ao tempo.

Paul Ricoeur acredita que o fracasso de Agostinho em sua teoria temporal foi o de não conseguir “substituir” a concepção cosmológica com sua concepção psicológica, pois se obtivesse uma relação entre as duas concepções ele encontraria uma “solução satisfatória para sua insuportável distensão” (RICOEUR, 2010, p. 15)⁹⁶. A tese de Agostinho está em vantagens sobre as demais concepções temporais, mas não a resolve satisfatoriamente, assim como a concepção de Aristóteles, nas palavras de Ricoeur

O maior fracasso da teoria agostiniana foi não ter conseguido substituir uma concepção cosmológica por uma concepção psicológica do tempo, apesar do inégavel 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 a outra, tomadas separadamente, proponham uma solução satisfatória para sua insuportável dissensão. (2010, p. 15)⁹⁷

⁹⁵ Em Agostinho em suas *Confissões* ele narra a experiência da sua conversão, relatada no livro VIII e o êxtase de Óstia, narrado no livro IX, saindo do pecado e buscando compreender e atingir a eternidade.

⁹⁶ “propose une solution satisfaisante à leur insupportable dissention.” (Ricoeur, 2010, p. 15).

⁹⁷ L'échec majeur de la théorie agustinienne est de n'avoir pas réussi à substituer une conception psychologique du temps à une conception cosmologique, en dépit de l'irréversible progrès que représente cette psychologie par rapport à toute cosmologie du temps. L'aporie consiste précisément en ce que la psychologie s'ajoute

Nem mesmo a dialética entre *intentio* e *distentio animi* encobre o caráter do tempo. Para ele a distensão somente não resolve os paradoxos temporais, pois nem mesmo Agostinho abandona a ideia de que o tempo está em relação com o espaço e só a partir disso se torna mensurável. A divisão do tempo em dias e anos, e mesmo a recitação do hino, são provas das propriedades do tempo, e assim a *distentio animi* seria a possibilidade de medi-lo.

Minha convicção é a de que a dialética entre a *intentio* e a *distentio animi* não é capaz de produzir por si só esse caráter imperioso do tempo; e que, paradoxalmente, ela até contribui para *ocultá-lo*. (RICOEUR, 2010, p. 15)⁹⁸

A distensão tem, assim, o efeito contrário ao pretendido por Agostinho. Ricoeur vê Agostinho então buscar fora da alma o tempo, tornando a distensão um modo de medir o tempo. Para ele, então, “Agostinho não refutou a teoria essencial de Aristóteles da prioridade do movimento sobre o tempo. o tempo nos domina e envolve e a alma não tem potência de produzi-lo.”(RICOEUR, 2010, p. 15)

Por que isso? Porque derivar somente da distensão do espírito o princípio da extensão e medida – deixa Agostinho “condenado” “ao fracasso de Agostinho” (RICOEUR, 2010, p. 18). O fracasso de Agostinho a deriva do princípio da medida do tempo apenas da distensão do espírito nos leva a analisar o problema do tempo “por sua outra extremidade, a natureza, o universo, o mundo.”, em contraposição a seus antônimos alma, espírito e consciência.

Toda a argumentação de Agostinho passa ao largo com a tese detalhada de Aristóteles sobre o tempo ser “algo do movimento (*títês kinéseós*; *Física*, IV, 11, 219a 10)” (RICOEUR, op. cit., p. 16). Frente às concepções cosmológicas dos gregos e como as percebemos até os dias de hoje, tal – argumentação seria impensável de ocorrer. Agostinho buscou reduzir o papel constitutivo do movimento para mensuração do tempo, a ponto de afirmar que,

légitimement à la cosmologie, mais sans pouvoir la déplacer et sans que ni l'une ni l'autre, prise séparément, ne propose une solution satisfaisante à leur, insupportable dissentiment (RICOEUR, 1985, p. 19)

⁹⁸Ma conviction est que la dialectique entre l'intentio et la distentio animi est impuissante à engendrer à elle seule ce caractère impérieux du temps; et que, paradoxalement, elle contribue même à l'occulter (RICOEUR, 1985, p.19).

os astros não são mais que luminares que marcam os tempos, os dias e os anos (Confissões, XI, 23, 29). É certo que não se pode dizer quando um movimento começa e quando termina se não tiver marcado (notare) o lugar de onde parte e aquele aonde chega o corpo em movimento; mas, observa Agostinho, a questão de saber em “quanto tempo” o movimento do corpo foi realizado de tal ponto até tal outro ponto não acha resposta na consideração do movimento em si. (RICOEUR, 2010, p. 17).

A resposta a essa questão de quanto tempo é dada pelas marcas que o tempo forma a partir do movimento. O movimento precisa de alguma percepção diante dele para ser mensurável, para sabermos quando começa e quando termina. A conclusão é comum tanto para a Agostinho quanto para Aristóteles, o qual iria postular seu argumento principal de que o tempo não é em si o movimento, mas sim algo do movimento. Diante de tudo isso Ricoeur afirma conclusivamente que Agostinho “ficava condenado” (RICOEUR, op. cit. p. 18) a buscar na *expectativa* e na *lembrança* a medida do tempo, uma encolhendo e a outra se alongando, quando as coisas lembradas se afastam, assim como no hino. O que ele mede é algo da memória, que permanece gravada em suas impressões. Vejamos:

Infelizmente, a dificuldade de comparar entre si durações sucessivas diminuiu apenas um grau: não se consegue perceber qual o acesso direto que se pode ter a essas impressões que supostamente permanecem no espírito e, sobretudo, como elas poderiam fornecer a medida fixa de comparação que nos proibimos de pedir ao movimento dos astros. (RICOEUR, op. cit. p. 18)⁹⁹

O fracasso nos leva a considerar o outro lado da argumentação (teoria), o da natureza, do universo, do mundo, enquanto que Agostinho apenas considerava a alma, o espírito e a consciência. Para Ricoeur “O fracasso de Agostinho em derivar o princípio da medida do tempo apenas da distensão do espírito nos convida a abordar o problema do tempo por sua outra extremidade, a natureza, o universo, o mundo... (2010, p. 18). Tanto o lado do tempo psicológico quanto do lado que visa o tempo como algo do movimento precisam estar abertos, enquanto acesso para a resolução da aporia a partir da narrativa. O tempo da alma e o tempo do mundo precisam ser conectados. Para isso Ricoeur precisa unir as concepções de Aristóteles e Agostinho, a que fala do tempo sendo externo à nossa consciência e o que pressupõe o tempo internamente.

⁹⁹ Malheureusement, la difficulté de comparer entre elles des durées successives est seulement reculée d'un degré : on ne voit pas quel accès direct on peut avoir à ces impressions supposées demeurer dans l'esprit, ni surtout comment elles pourraient fournir la mesure fixe de comparaison que Ton s'interdit de demander au mouvement des astres. (RICOEUR, 1985, p.18).

Para Ricoeur, Aristóteles possui três passos argumentativos para demonstrar sua teoria de que o tempo possui uma relação com o movimento, mas não é igual a ele. Enquanto a mudança, que é inclusiva do movimento, recebe a categoria de princípio, o tempo fica sendo tratado na física. Que o tempo não seja o movimento dado o conceito de velocidade que está presente nas coisas que mudam, enquanto que o mesmo não se diz do tempo, pois este seria necessário para a velocidade. O argumento é de que o tempo não existe sem o movimento. A percepção do tempo não ocorre sem a percepção do movimento, assim sua existência não se dá sem a do movimento. (RICOEUR, 2010, p. 20) O segundo momento seria o da definição do tempo, isso se daria pela sua relação com o antes e o depois através da passagem da grandeza pelo espaço do movimento. A relação entre o antes e depois se baseia na ordem, que resulta de uma divisão contínua do tempo, porque é no movimento que se pode falar em um antes e um depois.

A terceira parte da argumentação diz respeito ao conceito de número que é acrescido aos conceitos de antes e depois. Assim sendo, o tempo seria o número do movimento segundo a ordem do antes e depois. A alma encontra dois instantes e os intervalos que os delimitam podem ser contados. Ricoeur afirma: “Assim, Aristóteles pode especificar que o importante para a definição do tempo não é número enumerado, mas enumerável, que é dito do movimento antes de ser dito do tempo.” (Ricoeur, 2010, p. 23)¹⁰⁰ assim não comportando referências a uma alma.

Sobre juntar Agostinho com Aristóteles Ricoeur afirma,

Para ser pensável, o instante aristotélico não requer mais que um corte operado pelo espírito na continuidade do movimento, na medida em que este é enumerável. Ora, esse corte pode ser indiscriminado: *qualquer* instante é igualmente digno de ser o presente, Mas o presente agostiniano, diríamos hoje na esteira de Benveniste, é qualquer instante designado por um locutor como o ‘agora’ de sua *enunciação*. [...] Por outro lado, numa perspectiva agostiniana, só há futuro e passado relativamente a um presente, ou seja, instante qualificado pela enunciação que o designa. (RICOEUR, op. cit, p. 29).¹⁰¹

¹⁰⁰ “Ainsi Aristote peut-il préciser que ce qui importe à la définition du temps n'est pas le nombre nommé, mais nombrable, lequel se dit du mouvement avant de se dire du temps.” (RICOEUR, 1985, p. 23).

¹⁰¹ Pour être pensable, l'instant aristotélicien ne requiert qu'une coupure opérée par l'esprit dans la continuité du mouvement, en tant que celui-ci est nombrable. Or cette coupure peut être quelconque : n'importe quel instant est également digne d'être le présent. Mais le présent agostinien, dirions-nous aujourd'hui en suivant Benveniste, c'est tout instant désigné par un locuteur comme le « maintenant » de son énonciation. [...] D'autre part, dans une perspective agostinienne, il n'y a de futur et de passé que par rapport à un présent, c'est-à-dire à un instant qualifié par renonciation qui le désigne. (RICOEUR, 1985, p. 30).

Para Aristóteles o presente não é mais que um instante situado, não vê as categorias temporais como presente, passado e futuro da mesma forma que Agostinho, mas em relação com o antes e o depois. Deste modo, não é possível conciliar as duas abordagens temporais, a interna e a externa à consciência somente a partir das discussões filosóficas. Segundo Ricoeur,

Nossa poética da narrativa necessita tanto da cumplicidade como do contraste entre a consciência interna do tempo e a sucessão objetiva para tornar mais urgente a investigação das mediações narrativas entre concordância discordante do tempo fenomenológico e a simples sucessão do tempo físico. (RICOEUR, 2010, p. 36).¹⁰²

Não foi possível a junção das abordagens entre Agostinho e Aristóteles, então nos resta que a poética narrativa resolveria por fim as aporias. Não obstante, a narrativa nos diz como o tempo é para nós, pois, ele possui várias maneiras de se dizer tanto nas narrativas históricas quanto na ficcionais. Portanto tempo e narrativa se implicam.

4. 1. AS CRÍTICAS DIRIGIDAS À INTERPRETAÇÃO DE RICOEUR

O deslocamento da discussão sobre a eternidade em relação ao tempo que Ricoeur realiza no seu *Tempo e Narrativa* provocou várias críticas a sua interpretação sobre Agostinho. Goulven Madec (2001) foi um dos principais críticos dessa separação que Ricoeur realiza, em suas palavras,

Filósofos, eles têm o mau hábito de isolar no *livro XI* das *Confissões* o desenvolvimento no tempo e se manterem nele. Paul Ricoeur faz isso, embora reconheça desde o início que ele está "fazendo do texto uma certa violência". Em outras palavras, todo mundo faz isso. [...] Continuo convencido de que a meditação, separada de seu contexto, é incompreensível. (MADEC, 2001, p. 189)¹⁰³

¹⁰² Notre poétique du récit a besoin de la complicité autant que du contraste entre la conscience interne du temps et la succession objective, pour rendre plus urgente la recherche des médiations narratives entre la concordance discordante du temps phénoménologique et la simple succession du temps physique. (RICOEUR, 1985, p. 36).

¹⁰³ Les philosophes, eux, ont la mauvaise habitude d'isoler dans le livre XI des Confessions le développement sur le temps et de s'y enfermer. Paul Ricoeur le fait, tout en reconnaissant d'emblée qu'il fait ainsi « au texte une certaine violence ». Autre ment dit, tout le monde le fait. Désolé, ce n'est pas à mes yeux une raison suffisante

Ele afirma que os filósofos têm o mau hábito de isolar a discussão sobre o tempo no *Livro XI* da sobre a sua relação com a eternidade, e acabam por se concentrarem apenas na meditação sobre o tempo. Ele precisamente aponta as abordagens de Kurt Flasch e Paul Ricoeur, aludindo a certa violência ao texto (Madec, 2001, p. 189). Madec acredita que a meditação sobre o tempo de Agostinho só é inteiramente compreensível se analisada juntamente com a questão acerca da eternidade. É, para ele, um erro preocupante essa deslocação. Assim como analisar o exemplo do Hino somente como sendo um modo de medição do tempo subjetivo, enquanto o exemplo também expressa a duração do tempo objetivo (MADEC, 2001, p. 190). Deste modo, podemos ver que Ricoeur tem em mente o propósito de Agostinho com o *Livro XI* das *Confissões*, por isso que ele mesmo afirma que o deslocamento faz “certa violência” a meditação de Agostinho.

Não ignoro que a análise do tempo está inserida numa meditação sobre a relação entre eternidade e tempo suscitada pelo primeiro... Nesse sentido, isolar a análise do tempo dessa meditação é fazer ao texto uma certa violência que o propósito de situar no mesmo espaço de reflexão a antítese agostiniana entre *intentio* e *distentio*.... não basta para justificar. (RICOEUR, 1994, p. 20).¹⁰⁴

Porém, não é uma violência sem alguma justificção, pois Ricoeur percebe a potencialidade e centralidade que o exemplo do hino tem na compreensão sobre o tempo. Rossatto e Botton (2011) apontam que as críticas recebidas por Ricoeur dizem respeito a sua abordagem e perspectiva fenomenológica, pois ele teria insistido demais em uma relação entre a passividade e atividade na medida do tempo, assim,

o que, em um sentido, leva a dar excessiva importância ao papel da intenção (*intentio*) na análise do Livro XI; e em outro sentido, a ter apenas considerado a oposição entre *intentio* e *distentio*. Tal argumentação alega que a *intentio* não aparece mais que três vezes ao longo de todo o Livro XI (18,23; 27, 36; 29, 39), e apenas uma delas está referida de maneira oposta à *distentio*. (ROSSATTO e BOTTON, 2011, p. 125).

pour continuer. Je reste persuadé que la méditation, coupée de son contexte, est incompréhensible.(MADEC, 2001, p. 189)

¹⁰⁴ Je n'ignore pas que l'analyse du temps est enchâssée dans une méditation sur les rapports entre l'éternité et le temps, suscitée par le premier verset de la Genèse : In principio fecit Deus... En ce sens, isoler l'analyse du temps de cette méditation, c'est faire au texte une certaine violence que ne suffit pas à justifier le dessein de situer dans le même espace de réflexion l'antithèse agostinienne entre *intentio* et *distentio* (RICOEUR, 1983, p. 19-20)

A crítica reside no modo como Ricoeur trata a noção de intenção em Agostinho, a importância que ele lhe atribui. Ele retoma toda a questão da eternidade em relação ao tempo ao final de seus comentários e se justifica falando que em Agostinho nos trechos sobre o tempo, “tratando do tempo, não se refere mais à eternidade se não a para marcar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano...” (RICOEUR, 1994, p. 20). Uma segunda crítica a Ricoeur reside no fato de que essa oposição entre distensão e intenção somente ocorre quando Agostinho está falando de sua própria vida, e também a multiplicidade dos seres humanos em oposição a unidade de Deus¹⁰⁵.

Luigi Alici (2009) e Jean-Luc Marion (2008) afirmam que a chave de leitura das *Confissões* deve ser vista a partir do ato de confessar e não na interioridade, como apontam Magnavacca (2008), O’Daly (1987) e entre outros autores. Segundo Alici uma abordagem que não leva em conta o ato confessional é inútil (2008, p. 301). O ato performativo da confissão se daria pela apropriação da fala unificando os atos de confessar os pecados e também confessar o louvor de Agostinho a Deus. Alici aponta, então, que uma característica específica do pensamento de Agostinho que o conecta com a filosofia de Platão seria a pressuposição dualista da alma e do corpo, do interior e do exterior. Ele entende as noções de extensão enquanto radicalização e vocação escatológica e a distensão seriam demonstradas enquanto fragilidade da moralidade e da fenomenologia. A intenção expressa uma forma de relação entre a alma e o corpo, sendo que a alma seria responsável pela vivificação do corpo, assim como é a forma ativa da percepção. Contudo nesse ponto Marion e Goulven Madec entram em discordância, dado que o último vê a intenção e a interioridade como uma tensão, e o outro o vê como movimento de intencionalidade. (ALICI, 2008, p. 308).

Essas críticas são facilmente tratadas por Rossatto e Botton (2011). Eles afirmam que Ricoeur não é o único a tratar o contraste entre a intenção e distensão na experiência interna do tempo. De fato vemos que as críticas foram dirigidas a Ricoeur somente. A interpretação de Ricoeur se justifica, pois, segundo ele, o tríplice presente é vivificado quando ancorado na intenção da alma com as três modalidades temporais. A partir

¹⁰⁵ Crítica também apontada por Romele “In secondo luogo e soprattutto, come scrive G. Madec, Ricoeur avrebbe esagerato il ruolo dato da Agostino all’intentio, termine che appare solo tre volte nel libro XI delle Confessiones e solo una volta viene espressamente opposto alla distentio animi.” (ROMELE, 2013, 178).

disso, os autores apontam “três conclusões à respeito da *distentio* submetida à atividade intencional do espírito:” (ROSSATTO e BOTTON, *op.cit*, p. 127). A primeira conclusão remete à memória, à atenção e à expectativa enquanto tensionadas pelo recitar de um hino; a segunda remete à divisão dessas três modalidades temporais; a terceira conclusão se reporta à dialética de interação entre as modalidades da temporalidade; e a quarta visa à poética como possível solução para as aporias da temporalidade.

Para Romele a interpretação que conecta as noções de intenção e distensão, como o faz Ricoeur, transforma o tempo

em uma dialética, senão inteiramente interior, certamente toda humana, esquecendo que a antítese agostiniana entre *distentio* e *intentio* nasce no livro XI quando Agostinho retorna à sua vida. , evoca sua experiência pessoal como passagem da multiplicidade gerada pelo pecado à unidade encontrada em Deus. (ROMELE, 2013, p. 178, tradução nossa)¹⁰⁶ .

A distinção que existe entre a intenção e a distensão é consequência de uma conversão a Deus, de um lado a intenção faz referência a *conversio* inseparável da extensão e consequentemente da eternidade e da unidade, do outro, a distensão entendida como aversão. Assim, apesar de Ricoeur não se utilizar desta maneira desses conceitos, ele também não nega que assim possa ser interpretado. Também, em nenhum momento ele nega que exista em Agostinho um tempo externo a consciência¹⁰⁷ . A meditação de Agostinho sobre o tempo e o seu exemplo sobre o Hino não nega a existência do tempo objetivo, dado que se utilizam da duração, isso está claro para Ricoeur. No início do terceiro tomo de Tempo e Narrativa, ele se propõe a juntar as concepções de Agostinho e Aristóteles, entre a abordagem psicológica e a abordagem que fala direta e exclusivamente do tempo objetivo.

Madec critica também Ricoeur por, a partir de Agostinho ver o tempo se resolvendo na narrativa, dado que com a discussão sobre o tempo, Agostinho pretender realizar um exercício espiritual que busca a compreensão da transcendência de Deus.

¹⁰⁶ Il risultato è quello di trasformare la questione del tempo in Agostino in una dialettica, se non tutta interiore, di certo tutta umana, dimenticando che l’antitesi agostiniana tra *distentio* e *intentio* nasce nel libro XI nel momento in cui Agostino, tornando sulla sua vita, evoca la propria esperienza personale come passaggio dalla molteplicità generata dal peccato all’unità trovata in Dio. (ROMELE, 2013, p. 178).

¹⁰⁷ A tentativa de juntar o tempo pressuposto por Agostinho ao de Aristóteles ocorre pelo fato de cada um discorrer da melhor maneira a partir daquilo que entendiam e garantia a existência do tempo. A pretensão de Ricoeur era de resolver o fracasso de um autor a partir do outro (RICOEUR, 2010, p. 15).

Tanto Guitton (1955) quanto Ricoeur insistem na dialética entre a intenção e a distensão do tempo interno da alma. Assim como Phillip Carry, Charles Taylor, Gerad O' Daly e Kurt Flasch analisam os textos de Agostinho tendo como chave de leitura a interioridade, que é mais próximo do divino, e têm como direção partir do mundo exterior para o interior; e então, ao superior. Esse movimento é o mesmo pretendido por todos aqueles que se propuseram discorrer sobre Agostinho.

A despeito das críticas citadas acima, surgem novas críticas, porém não dizem respeito diretamente às noções de intenção e distensão, mas sim a reabilitação que Ricoeur faz da noção de verbo interior ao falar das três funções da eternidade colocadas em contraste com o tempo. Faz-se necessária uma breve explicação de como surgiu essa problemática, dada a importância dessa noção para a hermenêutica das três mimeses de Ricoeur, como veremos adiante.

CAPÍTULO IV

Neste presente capítulo será tratado a discussão iniciada por Jean Grondin e por Aberto Romele, em seus respectivos livros, *Introdução à hermenêutica filosófica* e *L'esperienza del verbum in corde: ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*. Romele afirma que a hermenêutica tanto de Ricoeur como a de Agostinho são provindas da sabedoria e Deus, sendo, deste modo, hermenêuticas inefetivas. Isso ocorrerá a partir de uma disputa entre a interpretação de Gadamer e Romele sobre a noção de verbo interior de Agostinho. Portanto, Ricoeur será o grande marco para resolver essa disputa.

5. A HERMENÊUTICA EFETIVA

A noção de verbo interior de Agostinho se tornou uma das questões principais a serem discutidas pela hermenêutica a partir da publicação do livro *Introdução à Hermenêutica Filosófica* de Jean Grondin (1999). Isso ocorre em razão de uma entrevista a Hans-Georg Gadamer em que Grondin lhe pergunta em que consiste o aspecto universal da hermenêutica. Gadamer provocou espanto ao responder essa questão dizendo que se tratava “do verbum interius”; e prosseguiu: “A universalidade está na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo. Não é possível expressar tudo o que está na alma, o *lógos endiáthetos*.” (GRONDIN, 1999, pág. 20)¹⁰⁸. A partir da resposta de Gadamer, Grondin percebeu que essa concepção remete ao Agostinho que é lido por Heidegger – em que a fala sempre fica abaixo da palavra interior a ser expressa. Deste modo, só poderemos entender o discurso no momento em que recuperarmos a linguagem interior.

Em sua tese, Grondin une Heidegger e Gadamer através de duas noções de Agostinho, o *actus signatus* (sentença) e o *actus exercitus* (execução) para exigir de quem entende. A hermenêutica analisaria o que é expresso com o que se proferiu de alguma forma. Deste modo, a noção de verbo interior enfatiza o que se pretende dizer, e

¹⁰⁸ Um pouco mais tarde encontrei-me com Hans - Georg Gadamer num local de Heidelberg, para, entre outras coisas, tratar com ele desse assunto. Formal, desajeitadamente perguntei-lhe, então, em que consistiria, afinal, mais exatamente o aspecto universal da hermenêutica... Ele refletiu sobre o assunto e respondeu com estas duas: “no *Verbum interius*.”(GRONDIN, 1999, p. 19)

não somente a estruturação das frases, pois não proferimos algumas pressuposições nos textos e discursos.

Segundo Grondin, Agostinho não possui um procedimento indiferente ao analisar as escrituras, com interesse apenas epistêmico, mas através da inquietude busca o sentido. É nesse mesmo procedimento inquieto que Ricoeur, ao buscar a compreensão do tríplice presente, enquanto distensão e a distensão enquanto tríplice presente, vincula esses dois passos distintos do *Livro XI* das *Confissões*, sob a consciência interna do tempo. Alberto Romele encontra na noção agostiniana, tomada em sua última acepção como *verbum in corde*, da qual Gadamer lança de mão, a inefetividade da hermenêutica. Deste modo, o sentido do texto estaria já doado através da graça divina, *donum dei*. Se de fato, a hermenêutica é inefetiva ficaria desabilitado o pressuposto ontológico, mas também, junto a isso, habilitaria o pressuposto da recepção de um sentido já doado.

Em razão do que foi acima exposto, justifica-se um retorno aos escritos de Paul Ricoeur, como certa autoridade na interpretação de Agostinho sobre a interioridade; e ainda, na busca de resolução desses conflitos, sem descartar uma análise da estrutura argumentativa que o próprio Agostinho possui ao desenvolver sua filosofia.

Jean Grondin (1999) procura esboçar a noção do verbo interior dentro da hermenêutica agostiniana que, de certo modo, corrobora com a resposta de Gadamer sobre a universalidade da hermenêutica. A noção agostiniana seria um dizer sem forma sensível, dado que é puramente intelectual na medida em que não se limita a nenhuma linguagem particular e histórica. Essa concepção tem uma consequência hermenêutica, pois ao procurar entender um discurso, não se visaria apenas ao que foi proferido, mas aquilo que foi pensando. A doutrina do verbo interior alerta-nos a não tornar esse sinal linguístico como algo definitivo. Em Gadamer, a hermenêutica filosófica¹⁰⁹ não fica restrita à tarefa de uma teoria metodológica de compreensão e interpretação do discurso e dos textos, mas, além disso, determinar o sentido, a amplitude e o significado da linguagem humana.

¹⁰⁹ Gadamer pretende mostrar o esquecimento da linguagem. “Existe, no entanto, um pensamento que não é grego e que faz mais justiça ao ser da linguagem, de modo que o esquecimento da linguagem pelo pensamento ocidental não se torne total. É o pensamento cristão da *encarnação*. Encarnação não é evidentemente corporalização. Nem a ideia da alma nem a ideia de Deus, vinculadas a essa corporalização, correspondem ao conceito cristão de encarnação.” (GADAMER, 2014, 540).

A compreensão da linguagem não pode ser reduzida a uma compreensão intelectual de um receptor dentro de um contexto isolado, mas sim pertence a uma tradição que se mantém em formação, sendo que, somente a partir disso é que o que foi expresso adquire significado. A linguagem, em Gadamer, só se realizaria em uma conversação, e não em enunciados analisados logicamente, pois o enunciado só tem sua verdade entendida quando partimos para além do conteúdo, para os pressupostos que não são expressos. O verbo interior ao ser compreendido apenas enquanto expressões linguísticas caracteriza o que se chama de esquecimento da linguagem. A partir da ideia de uma encarnação da linguagem não há o esquecimento da linguagem, assim,

Quando o verbo se faz carne, e só nesta encarnação se consuma a realidade do espírito, o logos se liberta com isso de sua espiritualidade, que significa simultaneamente sua potencialidade cósmica. [...] permitindo também que o fenômeno da linguagem emerja de sua imersão na idealidade do sentido fazendo com que se apresente para a reflexão filosófica. (GADAMER, 2014, 541)

A linguagem enquanto interna ao ser humano precisa ser exteriorizada, precisa ser liberta, para assim atingir sua potencialidade. Além do mais, as palavras jamais esgotam aquilo que temos no espírito, nossa conversação. A palavra interior remete para além da conversação, enquanto enraizamento da linguagem em nossa interrogante existência de que nenhum enunciado pode reproduzir plenamente. Para Claude Panaccio¹¹⁰ (1999) o verbo de Agostinho, assim como para Gadamer não é apenas o intermédio da sabedoria e do Verbo divino, mas é também uma representação mental daquilo que é o objeto dos sentidos¹¹¹.

John Arthos (2009) argumenta que a utilização da concepção de *verbum interius* por Gadamer não é apenas um exemplo da explicação de uma teoria da linguagem, se levarmos a sério. O verbo interior é utilizado por Gadamer como uma conexão entre a linguagem humana e a doutrina da encarnação, por mais que ele não a aborde pela

¹¹⁰ Deste modo também pretendemos entender a conexão entre a linguagem (narrativa) e a temporalidade em Ricoeur. A partir da ideia de que experiência de por em uma narrativa seria uma analogia em comparação com o verbo na eternidade que nos cria e assim influencia aquele está dentro de nós que por fim e exteriorizados em forma de uma narrativa que visa tanto a experiência temporal interna a consciência como a externa.

¹¹¹ Para Panaccio (1999, p. 115), Est appelée “verbe” dans ce passage l’image sensible, qu’elle sort remémorée (phantasia) ou imaginaire (phantasma) Augustin, fidèle à sa pédagogie, aborde l’intériorité humaine par la périphérie et s’en tient au départ à l’examen d’états mentaux simples, encore étroitement associés à l’ordre sensible. Il deviendra clair dans la suite du traité que la notion de verbe intérieur est bien plus large que cela et s’applique droit à des phénomènes plus spirituels, plus détaché du sensible.

perspectiva religiosa. Porém, Gadamer ainda o utiliza da mesma forma como Agostinho. Neste sentido, o verbo interior está conectado ou mesmo é uma extensão do verbo de Deus. Na visão de Arthos (2009), é através do verbo interior que Gadamer chega na circularidade ontológica da linguagem e do pensamento (palavra e história), relação essa que só ocorre através da compreensão discursiva.

O principal momento para a discussão deste aspecto seria o da terceira função, que diz que o contraste da eternidade com o tempo se dá como ultrapassagem da experiência da existência. Nesse ponto, vemos que a comparação entre tempo e eternidade que a inteligência faz se dá mais pelas semelhanças entre eles, em decorrência das ideias de criação, de encarnação e de salvação. Em Ricoeur, a comunicação através do verbo interior é um percurso para o plano da linguagem, tendo em vista o contraste entre duas escutas, de um lado a do *Verbum* eterno; e de outro, a escuta da *vox* humana.

A síntese desse momento, segundo Ricoeur, está no encadeamento entre instrução, reconhecimento e retorno. Entre o *verbum* e *vox* não existe somente distância e dessemelhança, mas instrução e comunicação, assim encurtando a distância entre essas duas noções. Esse verbo eterno será interiorizado pelo mestre interior, deixando de ser localizado fora da consciência. A *vox* quando é interiorizada também instrui e comunica. Ricoeur, em sua análise, conserva o esquema da dialética descendente e ascendente do verbo, e, esse movimento descendente seria entendido como a descida do Verbo, como palavra, ganhando carne no tempo, enquanto que no movimento ascendente, após a experiência temporal da encarnação, o verbo percorreria o percurso inverso, se aproximando de sua origem, enquanto palavra e narração ou texto.

5.1. A HERMENÊUTICA INEFETIVA

Para Alberto Romele (2013), não está claro se Gadamer compreendeu corretamente o que Agostinho toma como sendo a concepção de Verbo interior, ou mesmo se traiu o seu sentido. Romele acredita que o verbo interior, em sua última acepção como *verbum in corde*, significa o dom da graça divina, através da qual a alma humana se converteria a Deus. Ele diz:

Consequentemente, a noção de *verbum in corde* torna a hermenêutica repentinamente ineficaz. A graça de Deus, da qual o verbo interior agostiniano é um sinal, não deixa a liberdade do homem de interpretar novamente os estados das coisas em que nos testam. O *verbum in corde* é mais o resultado do grito de Deus, tão forte que cria suas próprias condições de possibilidade: "é apenas o grito que nos possibilita ter um ouvido capaz de senti-lo. Não pressupõe a nossa escuta, ela a eleva [...]". (ROMELE, 2013, p. 93)¹¹².

Gadamer, ao falar de Agostinho, parece preocupado com a linguagem pronunciada e enraizada em uma linguagem, ao invés da linguagem como instância universal; com o verbo interior, ele expressa a tarefa da experiência do limite que reside na palavra como tal. O *verbum in corde*, utilizado por Gadamer, pretende reabilitar a palavra proferida, pensar a linguagem em seu caráter de evento. Porém é essa a pretensão da hermenêutica, interpretar o mundo, enquanto aquilo que pode ser compreendido, a linguagem.

Romele argumenta que a experiência hermenêutica ocorre através da linguagem e da graça divina e que a utilização de uma linguagem discursiva seria uma consequência originada das instâncias superiores.¹¹³ Todas as experiências do mundo que se dão através de uma linguagem são expressões da linguagem que o transcende. Romele ainda diz que Ricoeur nunca fala explicitamente da noção agostiniana de verbo interior, mas quando o faz está expressando a ineficácia da hermenêutica.

Em *Tempo e Narrativa*, Romele afirma que Ricoeur reconhece uma variedade de experiências limite, nos romances que ele explora, que são colocadas sobre a concepção de eternidade. Deste modo, ele vê a eternidade como sendo um horizonte ontoteológico da narrativa e somente a partir dessa colocação que as experiências da vida humana podem ser exploradas.¹¹⁴ Assim Romele vê na eternidade abordada por Ricoeur não

¹¹² Di conseguenza la nozione di *verbum in corde* rende l'ermeneutica improvvisamente ineffettiva. La grazia di Dio, della quale il verbo interiore agostiniano è segno, non lascia intatta la libertà per l'uomo d'interpretare a nuovo gli stati di cose laddove questi ci mettano alla prova. Il *verbum in corde* è piuttosto il risultato del grido di Dio, tanto forte da creare le proprie condizioni di possibilità: "è solo il grido a rendere possibile che in noi ci sia un orecchio capace di sentirlo. Esso non presuppone il nostro ascolto, lo suscita [...]". (ROMELE, op. cit., p. 93).

¹¹³ Romele já sabe que o que pretende defender será difícil de conceber se não para a maioria, para todos sobre a hermenêutica do verbo em Agostinho. Cito, "La tesi, per certi aspetti provocatoria, che si vuole avanzare è che, contrariamente a quanto detto da J. Grondin e da buona parte degli interpreti, il verbo interiore agostiniano mostra non le potenzialità, ma semmai l'ineffettività dell'ermeneutica ontologica." (ROMELE, 2013, p. 13).

¹¹⁴ Nele, conclusioni del volume, Ricoeur riconosce in questi tre romanzi una varietà di esperienze-limite che merita di essere collocata "sotto il segno dell'eternità". L'eternità costituisce dunque l'orizzonte ontoologico

como um outro do Tempo, como uma ideia-limite de contraste, mas uma ideia vinculado a religiosidade e ao ser, não enquanto busca pelo eterno e Deus, mas sim como a ideia de *Donum Dei* - de doação divina, de todo conhecimento. Assim como toda essa concepção de Ricoeur estar voltada para Agostinho, afirmaria o escape de todo o conhecimento enquanto gerado a partir do ser humana.¹¹⁵

O verbo interior não possui nenhuma auto-evidência definitiva, e isso se dá porque o nosso ser não se apresentar através do autoconhecimento, mas sim nosso verbo provém sempre de um saber implícito, para ajudar o pensamento a se expressar (indefinidamente formável). O que nos interessa é a consequência hermenêutica dessa concepção, segundo Gadamer, a palavra que procuramos entender, não visando apenas o pronunciado, mas sim o que foi designado por esse sinal, o entendido ou pensado. O signo que utilizamos para expressar algo tem em si algo contingente ou material e apenas traz à tona um aspecto do enunciável.

A doutrina do verbo interior alerta-nos a não tornar esse sinal linguístico como algo definitivo. É preciso verificar em que consiste a reapropriação de Gadamer, assim como é necessário submeter tal reabilitação a uma análise através da hermenêutica de Paul Ricoeur, pois este pode ser considerado entre os últimos a ter uma veemência ontológica.

A questão é saber se Ricoeur também entende essa noção como um paradigma para a defesa da universalidade, da pretensão de verdade para a hermenêutica. A hipótese que aparece em vários momentos em Ricoeur é a de que o tempo se torna tempo humano enquanto é articulado no modo narrativo, a história atenta para sua significação plena quando se torna uma condição para a existência temporal. A especulação sobre o tempo e a poética do tempo, como no caso da perspectiva ontológica existencial, e que epistemologicamente implica uma na outra, doando vida à circularidade hermenêutica para as três mimeses.

del racconto, solo grazie al quale sono esplorate delle possibilità “altre e radicali” della dimensione esistenziale della vita. (ROEMELE, 2013, p. 184).

¹¹⁵ Se davvero di un ritorno ad Agostino si può parlare, dunque, non si tratta per Ricoeur di tornare semplicemente a quell'Agostino per cui la mediazione delle Scritture e della loro interpretazione si è fatta necessaria. Si tratta di tornare anche e soprattutto all'“altro” Agostino, quello per il quale l'imperscrutabilità del giudizio di Dio si è fatta radicale. Ricoeur parla volentieri di “segreto” della rivelazione, come di ciò che sfugge a ogni tentativo di controllo da parte del sapere e dunque dell'interpretazione umana. (ROMELE, 2013, p.189).

Deste modo, nos contrapomos à visão de Romele sobre tudo ser doado por Deus. Para Étienne Gilson (1995), Agostinho acredita ser contraditório uma alma temporal possuir desde o princípio as verdades eternas, pelo fato de vir a obtê-las a partir de si mesmo algo que anteriormente não o tinha. Deste modo, Agostinho quebra com o platonismo, mais precisamente com a tese da reminiscência – algo que se manteria constante no ser humano após seu nascimento, tal como o mundo das ideias, das verdades permanentes. Memória e reminiscência têm significados diferentes nos dois autores, enquanto a memória platônica é do passado, em Agostinho ela é do presente. Para Gilson (1995, p. 151) “Além do que sabemos e pensamos, há aquilo em que não pensamos, mas poderíamos saber, porque Deus não cessa de ensiná-lo a nós: o aprendizado do Verbo é o que Agostinho nomeia indistintamente de aprender, lembrar-se ou simplesmente pensar.”. Pensamento (*cogitatio*) é o que a alma aprende, reúne e recolhe para observá-los. Receber dos sentidos os dados da memória como as sensações quebra com a ideia de inatismo em Agostinho, pois as verdades não provêm de Deus.

5.2. A HERMENÊUTICA DA TEMPORALIDADE E DA LINGUAGEM

Para Ricoeur, todas as formas de trabalho do pensamento que envolvem a configuração de uma narração têm por finalidade uma refiguração da experiência temporal. Isso quer dizer que quando refletimos ou mesmo estamos dando atenção a alguma experiência ou pensamento que possuímos estamos de algum modo a reexperienciando novamente, construindo uma hierarquia interna entre as experiências desse tipo. Essa é sua tese principal que busca vincular o tempo com a narrativa. Assim,

É chegado momento de ligar os dois estudos independentes que precedem e de pôr a prova minha hipótese de base, a saber, que existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural, ou, em outras palavras: que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal. (RICOEUR, 1994, p. 85).

Entre o pôr algo em uma intriga e a experiência temporal do ser humano uma relação de mútua implicância. O tempo da fenomenologia pura não se apresenta de forma direta, e, nem mesmo consegue se esquivar ou resolver as aporias legadas por Agostinho. Deste modo, a narrativa não tem a pretensão de resolver as aporias mais de torná-las produtivas e apresentar os diversos modos de se dizer do tempo. “Essa colocação em perspectiva da dinâmica da tessitura da intriga é, a meu ver, a chave do problema da relação entre tempo e narrativa.” (RICOEUR, 1994, p. 85).

A mediação entre a tessitura da intriga e a temporalidade é feita a partir da relação entre os três modos miméticos. O papel mediador de tecer uma intriga entre um estágio da experiência prática que precede e um estágio que a sucede (RICOEUR, 1994, p. 87). A tese ricoeuriana envolve as três mimeses entre uma ordem narrativa e uma ordem das ações da vida humana (RICOEUR, 2010, p.3). No que toca a isso, Ricoeur afirma:

É preciso ser mais radical e trazer à tona as experiências em que o tempo como tal é tematizado, o que não pode ser feito sem introduzir o terceiro parceiro do debate com a historiografia e a narratologia, a fenomenologia da consciência do tempo. (RICOEUR, 2010, p. 4).¹¹⁶

A tentativa de cruzar o tempo da consciência interna de Agostinho com o tempo da consciência externa de Aristóteles – que se dá pela observação da relação entre tempo e movimento, nos leva à explicação do tempo narrativo – que busca tramar o tempo da consciência e o tempo objetivo. Por isso que se fez necessário elucidar e contra argumentar contra a hermenêutica inefetiva, pois nem mesmo a experiência temporal nem mesmo a linguagem a partir do verbo interior são provenientes apenas através de Deus.

Essas duas formas temporais estariam assim configuradas no tempo humano. Isso daria origem a um terceiro tempo, o narrativo, que resultaria da união entre os acontecimentos do mundo e as narrativas que visam a transformação do tempo episódico em ficção. Segundo Martinho Tomé de Almeida Soares (2013, p. 197):

Assim, conjugando a teoria narrativa aristotélica, onde se salienta a capacidade positiva de reunir e transformar acontecimentos dispersos e

¹¹⁶ Il faut être plus radical et porter au jour les expériences où le temps en tant que tel est thématisé, ce qui ne peut se faire sans introduire le troisième partenaire du débat avec l'historiographie et la narratologie, la phénoménologie de la conscience du temps. (RICOEUR, 1985, p. 10).

discordantes numa história coesa e concordante, conferindo-lhes inteligibilidade, e a experiência negativa da *distentio animi* agostiniana, incapaz de estar sem passar, inepta para tender unicamente para a eternidade ou para um ponto sem, simultaneamente, se distender por um tempo tripartido, o filósofo francês projeta luz sobre um dos maiores mistérios da condição humana.

Os relatos que não possuem uma sucessão conexa entre os seus acontecimentos estão sujeitos a críticas a partir do caráter narrativo da história, e essa crítica somente se atém à característica episódica, deixando de lado o principal elemento que produz a inteligibilidade que é a característica de configuração. Portanto, se um relato não se faz a partir dessas duas características, ele perde a principal função da história entre seus eventos; e também se perde a experiência viva. Porém, “entre viver e narrar existe sempre uma separação, por mais pequena que seja. A vida se vive, a história se conta.” (RICOEUR, 1997, p. 481). No texto, a distensão se dará a partir das três modalidades temporais até mesmo para a eternidade.

As mimesis estão relacionadas a construção e leitura dos textos, tanto os literários quanto os ficcionais passam por um processo de tessitura de suas intrigas. Em relação ao tempo dentro da tessitura tanto a história como a ficção trabalham em conservar o caráter paradoxal do tempo quando o estão refigurando dentro de seus textos. A história é a única que em meio à discussão do tempo, para Ricoeur, formulará uma espécie de terceiro tempo. Esse tempo é o propriamente histórico e está entre o tempo vivido e o tempo cósmico.¹¹⁷ Esse tempo procura mediar a relação do tempo que foi vivido e o tempo cronológico humano. Enquanto que sobre o tempo na narrativa ficcional Ricoeur afirma:

De que a experiência fictícia do tempo relaciona à sua maneira a temporalidade vivida e o tempo percebido como uma dimensão do mundo, temos um indício elementar no fato de que a epopeia, o drama ou o romance não se privam de misturar personagens históricos, acontecimentos datados ou datáveis, bem como lugares geográficos conhecidos, com os personagens, os acontecimentos e os lugares inventados. (2010, p. 217).

A experiência temporal na ficção possui uma maior liberdade em relação às narrativas históricas. Ela pode relacionar e romper com as concepções vigentes assim,

¹¹⁷ É necessário proceder assim para que a conjunção entre história e ficção no trabalho de refiguração do tempo conserve até o fim seu caráter paradoxal. Minha tese aqui é que a maneira única como a história responde às aporias da fenomenologia do tempo consiste na elaboração de um *terceiro-tempo* - o tempo propriamente histórico -, que faz mediação entre o tempo vivido e o tempo cósmico (RICOEUR, 2010, p. 169).

como explorar a relação do tempo vivido ao tempo cronológico e também colocá-los em relação com as experiências da eternidade. Ela pode transitar entre todos os elementos da narrativa histórica e juntá-los a partir da imaginação com personagens e elementos imaginativos. Deste modo, Ricoeur buscou nos romances, analisados por ele, elementos que tratassem da hierarquização das experiências temporais dos personagens. Buscou tratar momentos em que os diversos tipos temporais entravam em contato entre si na experiência dos personagens, pois para ele,

o que nossas três fábulas sobre o tempo tem de notável é que se arriscam a explorar, com sua conhecida potência figurativa, o que em nosso primeiro volume chamamos de limite superior do processo de hierarquização da temporalidade. Para Agostinho, esse limite superior é a eternidade. (RICOEUR, 2010, p. 226)

Deste modo, para Ricoeur (2012), a narrativa vai além de apenas refletir sobre os paradoxos da temporalidade; ela une “os polos do evento e da história”; ela oferece uma resolução a partir de si. Esse ato de buscar uma solução escapa à descrição da visão daquele que conta e daquele que segue a história. “Nesse sentido, a inteligibilidade da história como um todo consiste em sua capacidade de ser seguida (RICOEUR, 2012, p. 303).

É essa capacidade da história, de ser seguida, que constitui a solução poética do paradoxo da distensão-intenção. Que a história se deixe seguir converte o paradoxo em dialética viva. De um lado, a dimensão episódica da narrativa puxa o tempo narrativo para o lado da representação linear. [...] Ademais, os episódios constituem uma série aberta de acontecimentos, que permite acrescentar ao “então-e-então” um “e assim por diante”. Finalmente, os episódios sucedem um ao outro de acordo com a ordem irreversível do tempo comum aos acontecimentos físicos e humanos. A dimensão configurante, em compensação, apresenta traços temporais inversos ao da dimensão episódica. E isso também de múltiplas maneiras. (RICOEUR, 1994, p. 105).¹¹⁸

Ao ler um livro nossa intenção está colocada em toda sua extensão. A página que se está lendo no momento de atenção, às ações e pensamentos que ela descreve está

¹¹⁸ C'est cette capacité de l'histoire à être suivie qui constitue la solution poétique du paradoxe de distension-intention. Que l'histoire se laisse suivre convertit le paradoxe en dialectique vivante. D'un côté, la dimension épisodique du récit tire le temps narratif du côté de la représentation linéaire. [...] En outre, les épisodes constituent une série ouverte d'événements, qui permet d'ajouter au « alors-et-alors » un « et ainsi de suite ». Finalement, les épisodes se suivent l'un l'autre en accord avec l'ordre irréversible du temps commun aux événements physiques et humains. La dimension configurante, en retour, présente des traits temporels inverses de ceux de la dimension épisodique. Et cela aussi de plusieurs manières. (RICOEUR, 1983, p. 104-105).

no presente para o leitor enquanto que vai se tornando passado, enquanto as páginas seguintes estão no futuro.

Para Ricoeur (1997), a ficção não desempenha somente um papel emocional, dado que ela pode, de fato, fazer referência ao tempo ou aos eventos que aconteceram no mundo. Portanto, a ficção não precisaria de referência e descartar-se-ia uma concepção estreita da mesma, pois, todos “os sistemas simbólicos contribuem para a configuração da realidade” (RICOEUR, 1997, p. 483). Entre a narrativa histórica e a ficcional; a ficcional é aquela que mais pode especular a respeito das experiências e teorias temporais. Assim, as narrativas que criamos nos auxiliam para “configurar a nossa experiência temporal” que é confusa e pode até mesmo mudá-la (RICOEUR, 1997, p. 483). Em outro artigo, Ricoeur (1980) afirma, “Eu tomo a temporalidade para ser essa estrutura da existência que alcança a narratividade e a narratividade para ser a estrutura de linguagem que tem a temporalidade como sua referência última. A relação entre a narrativa e temporalidade, portanto, é recíproca.” (RICOEUR, 1980, p. 169). O papel da narrativa é o de estruturar a investigação das implicações temporais, e o da intriga é ordenar o todo inteligível que comanda a sucessão dos eventos dentro de uma história. Além de a intriga transformar os eventos em uma história, ela também nos coloca no ponto de cruzamento da temporalidade e da narratividade.

Para Ricoeur, nos reconhecermos enquanto seres no tempo é algo totalmente diferente de medir os instantes entre os intervalos. A nossa preocupação que determinará o sentido do tempo, e não as coisas que pretendemos medir, é que nos dão o sentido. A arte do narrar coloca a narrativa no tempo. A partir disso, a linguagem não é o modo de refletir sobre o que é o tempo, mas sim de ter ele como algo certo.

Deste modo, cabe aqui uma breve explicação do que são as três mimeses para Ricoeur. A Mimese I compreende a prefiguração das ações, quer dizer, aquilo que faz parte de uma ação ou evento no mundo, o quem fez a ação, os motivos, consequências, quando foi realizada, qual foi a ação, é o que e quem estava envolvido, entre outros. Deste modo, essa mimese busca a estrutura de um evento e tudo aquilo que o está envolvendo, desde os traços culturais aos éticos. A Mimese I deve prefigurar as dimensões semânticas e simbólicas dos eventos e ações humanas para que elas possam ser configuradas em uma narrativa; e então refiguradas pelo leitor. Deste modo, a Mimese II tem como atividade colocar esses elementos estruturais da ação e

transformá-los em uma narrativa. “Dominar esta trama conceitual no seu conjunto, e cada termo na qualidade de membro do conjunto, é ter a competência que se poderia chamar de compreensão prática” (RICOEUR, 1994, p. 89).

Assim, é preciso uma prática àquele que tem o intuito de narrar uma história, pois essa precisa de uma ordem sintagmática – regras de composição narrativa, que ajudam na elaboração de uma narrativa coesa. Ela é responsável por agenciar os fatos num todo compreensível – em uma história, dando a capacidade desta ser seguida pelo leitor. Esse segundo modo, para Ricoeur, reflete o paradoxo agostiniano e o resolve combinando os elementos temporais. A Mimese III, por sua vez, é a atividade de refiguração da narrativa que é realizada pelo ato de leitura.

A recepção de uma história é a capacidade de uma história ser seguida, é a completude de uma obra que está direcionada ao sentido do final e que está se implicando desde o início, isso é, há uma completude de significação. Por esse motivo, a solução poética se conecta à recepção de um texto. Através da capacidade de refiguração - Mimese III - a experiência do tempo é encontrada na estrutura configurante da intriga, pela recepção da obra, faz com que os paradoxos da temporalidade se tornem produtivos.

Demonstra-se, assim, que a narratividade e a temporalidade têm uma relação circular, porém, não se tornam um círculo vicioso, mas produtivo e hermenêutico, pois ambas não param de se interpelar. O poema tem a capacidade de transformar a vida através de um curto circuito entre o ver-como e o ser-como; somos tentados a operar esse curto-circuito no plano da narratividade. A passagem da configuração - Mimese II - para a refiguração - Mimese III - exigia a confrontação entre dois mundos, o mundo fictício do texto e o mundo real do leitor; O fenômeno da leitura se torna necessário e mediador da refiguração: “Com efeito, é somente pela mediação da leitura que a obra literária obtém a significância completa, que seria para a ficção o que a representância é para a história” (RICOEUR, 2010, p. 269).

Por isso: “A teoria da leitura cai então no campo da retórica, na medida em que esta rege a arte mediante a qual o orador visa persuadir seu auditório” (RICOEUR, op. cit, p. 271). Essa só vale para uma análise estrutural que não conta com a estratégia de persuasão que atravessa as operações concernentes a uma poética pura. A retórica coloca ênfase nas técnicas “mediante as quais uma obra se torna comunicável”

(RICOEUR, op. cit, p. 272). O autor implicado - aquele autor que nos guia frente a história ou o apagamento do autor - autor que se oculta na história, são técnicas utilizadas na retórica.

Deste modo, o autor é quem escolhe o ângulo da visão da leitura, o autor pode utilizar-se de artifícios que o aproximam ou distanciam dos seus personagens. A história é algo que foi dado ao leitor, já está prefigurada e configurada, porém o leitor ainda pode ser construído pelo texto. O leitor é dotado de sua liberdade, porém a narrativa já está completa, só lhe resta saber se irá ler ou não o texto. Enquanto realizando o ato da leitura, o leitor tem sua liberdade condicionada pelo texto.

O que se acha na leitura é uma escritura que só se deixa interpretar em função das interpretações que ela abre. A leitura coloca a escritura em perspectiva. O mundo do texto se abre a diversas interpretações. O filósofo francês pretende com os exemplos literários nos apresentar a relação das ações e personalidades dos personagens com o tempo interno da história, além das reações que estas podem causar no leitor. As histórias,¹¹⁹ segundo ele, têm em comum a exploração do tempo a partir de experiências limites fundamentais a respeito das categorias temporais do tempo e da eternidade. Essas explorações das categorias temporais se darão através das experiências dos personagens, que ocorrerão por meio das variações imaginativas que consistem em uma construção narrativa que pode ser de uma forma mais criativa e com mais liberdade do que a história pode abordar.

Frank Kermode (2000) aponta que há um tempo intrínseco ao livro, o “tempo virtual do livro”, que é um modelo de tempo no mundo centrado no ser humano. Ele entende também que os livros são modelos de mundo. Para elucidar isso ele traz o exemplo que Ricoeur também utiliza, o da recitação de um hino. Diz Kermode: “Santo Agostinho descobriu que o melhor modelo que ele poderia encontrar para a nossa experiência do passado, presente e futuro era a recitação de um salmo” (2000, p. 52)¹²⁰. Assim, um livro pode ser inteiramente presente e também ao mesmo tempo estar estendido no tempo. Para Kermode, a temporalidade como Agostinho a concebe é o

¹¹⁹ Principalmente aquelas histórias ficcionais que Ricoeur aborda em seu Tempo e Narrativa, A montanha mágica de Thomas Mann, Mrs. Dalloway Virginia Wolf e Em busca do tempo perdido, Marcel Proust.

¹²⁰ “St. Augustine found that the best model he could find for our experience of past, present, and future was the recitation of a psalm.” (Kermode, 2000, p.52).

melhor método de explicar como experienciamos o tempo, assim como também podemos experienciar a eternidade. Para ele, Agostinho

Ajudou a pensar no sentido que os homens às vezes têm de participar de alguma ordem de duração que não a do nunc movens - de poder, por assim dizer, fazer tudo o que os anjos podem fazer. Tais são aqueles momentos que Agostinho chama de momentos de atenção da alma; menos grandiosamente, são momentos do que os psicólogos chamam de 'integração temporal'. (KERMODE, 2000, p. 71).¹²¹

A participação dos seres humanos em uma ordem que não se move, que é eterna, a mesma dos anjos, os leva a experienciar algo diferente da temporalidade. Esses momentos de pura atenção da alma seriam os momentos em que nossa distensão estaria toda concentrada no presente. A literatura ficcional nos ajuda a refletir sobre o que seriam essas experiências de eternidade. Os eventos discordantes entre si de nossas vidas, pensados a partir de uma narrativa, se tornam concordantes. As três obras ficcionais que Ricoeur cita exploram essas experiências de relação entre a eternidade e o tempo, nos trazem inúmeros aspectos fenomenológicos que nos são passados a partir do momento de refiguração pela leitura. Para Ricoeur o objetivo das obras ficcionais tem um objetivo em comum;

[...] essas três obras têm em comum explorar, nos confins da experiência fundamental de concordância discordante, a relação do tempo com a eternidade que, já em Agostinho, oferecia uma grande variedade de aspectos. [...] cada uma dessas três obras consideradas, libertando-se assim dos aspectos mais lineares do tempo, pode em contrapartida explorar os níveis hierárquicos que constituem a profundidade da experiência temporal. São, assim, temporalidades mais ou menos estendidas que a narrativa de ficção detecta, oferecendo a cada uma figura diferente de recolhimentos, da eternidade no tempo ou fora do tempo e, acrescentando, da relação secreta desta com a morte.” (RICOEUR, 2012, p. 176-175).

As obras visam explicar através da especulação a experiência entre tempo e eternidade que os seus personagens sofrem. Assim, visando apresentar novos elementos à discussão. Também busca-se, a partir desses novos elementos, provocar uma quebra com a concepção do tempo linear, buscando um aprofundamento em relação a experiência que possamos ter da temporalidade e as colocando em relação à morte.

¹²¹ It helped one to think about the sense men sometimes have of participating in some order of duration other than that of the nunc movens—of being able, as it were, to do all that angels can. Such are those moments which Augustine calls the moments of the soul's attentiveness; less grandly, they are moments of what psychologists call 'temporal integration.' (Kermode, 2000, p. 71).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta sobre a realidade do tempo levou até mesmo Stephen Hawking a discutir a origem do mundo, pois pretende analisar a origem do tempo. Dessa mesma maneira, muitas teorias filosóficas conectam a origem do mundo com o princípio do tempo. Tal incursão é vista nas filosofias de Platão, Plotino e Agostinho, enquanto Aristóteles busca na natureza o princípio do tempo, sem fazer uma incursão metafísica para isso. Enquanto, Platão e Plotino veem o tempo como sendo uma representação da eternidade, Agostinho no apresenta o tempo como sendo uma criatura que foi feita por Deus junto com o mundo, a eternidade estaria em uma relação de contraste com o tempo.

Para Platão o conjunto do movimento dos astros nos revela uma imagem da unidade da eternidade. Sendo uma representação da eternidade, o tempo é ligado as forma imutáveis, mas por estar no mundo ele também participa daquilo que é sensível. Segundo Platão, há uma ordem na natureza que nos é apresentada pela observância desse movimento dos astros que representa o imutável, buscar e imitar essa ordem prepara a alma para participar da eternidade. Deste modo, o propósito de Platão no *Timeu* é mostrar como o mundo foi criado pelo Demiurgo.

O tempo em Aristóteles não possui existência, pois para ele, uma concepção de tempo não deveria depender de uma mente humana para existir. Aristóteles acreditava que o tempo fosse um princípio da natureza assim como o movimento, portanto, buscou a definição do tempo na sua relação entre o movimento e a mudança. Porém, Aristóteles chegou a conclusão de que para ser mensurável, indivisível e observável o tempo depende da mente humana para isso. Contudo, a noção de “agora” que seria o instante presente não dependeria de uma mente humana para existir, só que o tempo não é formado a partir dele. O agora seria um acidente do tempo. Por fim, o tempo seria o número do movimento segundo o antes e depois.

Em Plotino a eternidade é um todo simultâneo que está em relação com a substância e o mundo inteligível enquanto o tempo está em relação com o movimento. Não obstante, a principal atividade da alma é a chegada ao Uno. O tempo, assim como o mundo físico são produtos da alma. Para Plotino a discussão sobre tempo e eternidade vem inserida em mitos criadores, isso significa, apresentada através da linguagem

narrativa sobre a origem do ser humano. O ser humano busca a partir de sua experiência temporal e sensível busca ao seu criador. Jean Guitton (2004, p. 20) entende Agostinho da mesma maneira que Plotino afirmando que o que pode nos levar de volta a eternidade deve ser entendido como um ato intelectual que visam conhecimento superior, o que deve ocorrer segundo ele seria uma “conversão mental”, uma busca que parte do interior do ser humano visando aproximação com Deus.

Agostinho desenvolve amplamente o argumento cético sobre as partes do tempo, que o passado não existe mais, o futuro ainda não existe e o presente não possui duração. Para resolver esse paradoxo ontológico, Agostinho desenvolve a ideia de um instante pontual que reduz o momento presente de anos, a mês para dias e horas, a conclusão dessa redução do instante faz surgir o segundo paradoxo, o paradoxo da medida que afirma que o presente não tem espaço. Por mais que o tempo não possua existência ainda podemos perceber os intervalos de tempo, ao medimos e comparamos, para Agostinho. Através da linguagem ainda falamos do passado e do futuro quando narramos eventos passados ou previmos os eventos futuros (adivinhação).

Para salvaguardar o futuro e o passado, Agostinho afirma que eles existem enquanto presente. Nossa alma grava vestígios (impressões) daquilo que experienciamos, e são esses vestígios que estão presentes na memória - lembrança dos eventos passados, e na expectativa - adivinhação das coisas que podem acontecer, esses vestígios são evocados no momento presente. Agostinho conclui que são três tempos, lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras; e a experiência temporal do mundo e posta na alma do ser humano enquanto lembrança, visão (atenção) e esperança.

Ricoeur analisou as concepções sobre o tempo e a eternidade em Agostinho. Ele buscou tratar sobre a relação entre tempo e eternidade, assim como a sua conexão com a questão da poética narrativa que para Ricoeur se apresenta timidamente a partir hino. Depois Ricoeur vai se utilizar da poética de Aristóteles para trazer as concepções de como formulamos e escrevemos as narrativas. Essas abordagens pretendem sustentar a tese dele que é que o tempo só se torna humano quando é narrado.

Outro modo de sustentar a sua tese é através da demonstração que a fenomenologia do tempo não consegue resolver os paradoxos encontrado em Agostinho, apenas os aumenta. Um dos modo que Ricoeur busca para resolvê-los foi a

tentativa de juntar as concepções de Aristóteles com Agostinho, na tentativa de unir as abordagens sobre o tempo objetivo e o tempo psicológico. Porém como esse método falhou, Ricoeur a abordou a partir da narrativa histórica e ficcional. Essa abordagem assim como a da eternidade demonstrou que o tempo é passível de se dizer de várias formas.

A experiência de eternidade pode nos ajudar a esclarecer mesmo como entendemos a temporalidade através da comparação de ambas (Kermode, 2000, p. 71). Essa experiência sempre será relacionada como um elemento de comparação e de elevação na linguagem, pois é aquilo que podemos exteriorizar a partir daquilo que experienciamos, assim como elas nos revelam momentos de muita concentração temporal. Para Ricoeur a meditação do tempo seria contrastada pela da eternidade para a experiência temporal ser aumentada e transpassada de negatividade. Deste modo, assim como a eternidade e o modo como a narrativa aborda o tempo tanto na literatura quanto na história não se propõem a resolver os paradoxos do tempo, mas sim de torná-los produtivos e de internamente provocar uma hierarquização dessas experiências temporais que possamos vir a experimentar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALICI, Luigi. Le lieu d'Augustin : l'interprétation de Jean-Luc Marion. In: Revue de métaphysique et de morale, 2009/3 (n° 63) Pages 295 - 315.

AGOSTINHO. Confissão, Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. A Trindade. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. Confessionum. In: <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm> . Ed. latina.

_____. De Trinitate. In: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm> . Ed. latina.

_____. La Musica. In: <http://www.augustinus.it/italiano/musica/index2.htm> . Ed. italiana.

ARISTÓTELES, Física. Tradução Guillermo R. de Ehandia: Editorial Gedos, S. A. Sanchez Pacheco, 81 - Madrid, 1995.

ARTHOS, J. The inner word in Gadamer's hermeneutics. Indiana: University of Notre Dame Press, 2009.

BEIERWALTES, Werner. Agostino e il Neoplatonismo cristiano. Centro di Ricerche di Metafisica. Ed. Vita e Pensiero - Milano, 1995.

BERTI, Enrico. En el principio era la maravilla: Las grandes preguntas de la filosofía antigua. Trad. Helena Aguilá. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 2009.

CASANOVA, Marco Antonio. Eternidade Frágil : Ensaio de temporalidade na arte. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013.

CARY, Phillip. Augustine's invention of the inner self: the legacy of a christian platonist. Oxford Press, 1958.

COSTA, Ricardo da. Tempo e Eternidade na Idade Média in: Mirabilia 11Jun-Dez 2010 /ISSN 1676-5818.

CROSSON, F. Structure and Meaning in St. Augustine's Confessions. In The Augustinian Tradition, edited by Gareth B. Matthews, 27-38. Berkeley: University of California Press, 1999.

_____. The structure of the De Magistro. Revue des Études Augustiniennes, 35. 1989.

FIALHO, Maria do Céu, 1990. “Sobre o dia no Timeu”, *Humanitas* 41-42, 65-76.

FLASCH, Kurt. Agostino d’ Ippona: Introduzione all’opera filosofica. Società editrice il Mulino, Bologna, 1983.

FLASCH, Kurt. Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Machiavelli. Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, Tradução de Flávio Paulo Meurer. 14a Ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur. ESTUDOS AVANÇADOS 11 (30), 1997.

GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho; tradução de Cristiane Negreiros Abbud Kyoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

_____. A filosofia na Idade Média; tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1995.

_____. Introduction a l’étude de Saint Augustin. Paris: Vrin, 1935.

GUITTON, Jean, Le temps et l’ éternité chez Plotin et Saint Augustin, Aubier, 1955.

GRONDIN, J. Introdução à hermenêutica filosófica. Trad. Bento Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

_____. El milagro del éxito de Verdad y Método, In. ÚNSULO, R. C. (dir.). A cincuenta años de Verdad y Método: Balance y perspectivas. Tucumán: Editorial Unsta, 2011, pp.77-86.

HAEFFNER, Gerd, “Anotações à pergunta agostiniana sobre a essência do tempo no Livro XI das Confissões” (tradução do alemão por Manuel Losa), *Revista Portuguesa de Filosofia*, 44, 1998, 81-97.

HAWKING, Stephen W. A brief history of time. Bantam edition, September 1998

KERMODE, Frank. The sense of an edning: Studies in the theory of fiction. Oxford University Press, Inc, 2000.

LEYDEN, W. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. In: *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 14, No. 54, Plato and Aristotle Number (Jan., 1964), pp. 35-52, 1964.

MADEC, Goulven. Lectures Augustiniennes. In: Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 168, Institut d'Études Augustiniennes - Paris, 2001.

_____, Temps et récit, tome I. Bulletin augustinien, Revue des Études Augustiniennes, 30, 1984.

MAGNAVACCA, Silvia. Elementos fundamentales para una lectura actual de San Agustín. In: atas del I Jornadas de Pensamiento Agustiniano, 2008.

MARION, Jean- Luc. Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin. Collection: Épiméthée. Presses Universitaires de France, 2008.

MULDOON, Mark. Tricks of time: Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning. Duquesne University Press - Pittsburgh, Pa, 2006.

NAKAGAWA, Hideyasu. Time and eternity: an interpretation of St. Augustinus' confessions, XI. In: Orient, Volume 30 and 31, p. 194-210, 1995.

NOVAES, Moacyr. A Razão em Exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2ªEd. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

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

O'DALY, Gerard. 1987. Augustine's philosophy of mind. University of California Press: Berkeley and Los Angeles.

OLIVEIRA, Loraine. 2014. Plotino, escultor de mitos. Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume editora.

PANACCIO, Claude, Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d' Ockham, Seuil, Paris, 1999.

PLATÃO. 2011. Timeu-Crítias. Tradução do grego: Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: 1ª Ed. Universidade de Coimbra-Coimbra.

PLOTINO. 1980. Enneads III 1-9. Tradução A. H. Armstrong. Harvard University Press: London.

REALE, Giovanni. Plotino e Neoplatonismo; Tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. In: História da Filosofia grega e romana - Volume VIII. 3ª Ed: Edições Loyola: São Paulo-SP, 2014.

RICOEUR, Paul, Temps et Récit I: l'intrigue et le récit historique, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

_____. Temps et Récit II: la configuration du temps dans le récit de fiction, Paris, Éd. du Seuil, 1984.

_____. Temps et Récit III: le temps raconté, Paris, Éd. du Seuil, 1985.

_____. Narratividade, fenomenología y hermenéutica in: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur. Edición de Gabriel Aranzueque, cauderno Gris, Madrid, 1997.

_____. Narrative Time. In: Critical Inquiry, Vol. 7, No. 1, On Narrative, pp. 169-190 Published by: The University of Chicago Press, Autumn, 1980.

_____. Tempo e Narrativa. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. 1ª Edição. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

_____. Tempo e narrativa. Tomo II, tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

_____. Tempo e narrativa. Tomo III. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

_____. Entre tempo e narrativa: concordância/discordância. Trad. João B. Botton, Greice Fonseca, N. D. Rossatto. KRITERION, Belo Horizonte, n. 125, 299-310, 2012.

ROMELE, A. L'esperienza del verbum in corde – ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica. Milano: Mimesis Edizioni, 2013, 249pp.

ROSSATTO, N. D. Narrativas do tempo: Agostinho e Joaquim de Fiore, in Mirabilia, n. 11: 212-226, jan/jun 2010b.

_____. A hermenêutica do verbo interior: Agostinho e Ricoeur, In CORÁ, Elsie José; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Paul Ricoeur: um olhar de seus leitores, Curitiba: Editora CRV, 2014.

ROSSATTO, Noeli D; BOTTON, João B. Tempo narrado: Ricoeur e Agostinho; In: O legado de Ricoeur. Organização de Ruth R. Leonhardt e Elsie J. Corá. Unicentro - Guarapuava, 2011.

SIMMS, Karl. Paul Ricoeur. Routledge critical thinkers. Editorial Taylor & Francis e-Library, 2003.

STRAUSS, Erwin. Temporal Horizons In: Phenom Cogn Sci, Edited with introduction by Marcin Moskalewicz, 2017.

STOCK, Brian, Augustine's inner dialogue: the philosophical soliloquy in late antiquity. Cambridge University Press, 2010.

SOARES, Martinho Tomé de Almeida. Tempo, Mythis e Praxis: O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles. Edição FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA. SerSilito Porto – Portugal, 2013.

SORABJI, Richard. *Time, creation and the continuum*. Duckworth, 1983.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self: The making of the Modern Identity*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2001.