

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

Hélton Pimenta Fernandes

O Tempo no Livro XI das *Confissões* de Agostinho

SÃO PAULO

2026

Hélton Pimenta Fernandes

O tempo no Livro XI das *Confissões* de Agostinho

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência para obtenção do título de DOUTOR, em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Bruno Loureiro Conte e coorientação do Prof. Dr. Luiz Marcos Silva Filho.

SÃO PAULO

2026

Banca examinadora

São Paulo ____ / ____ / ____

À minha mãe, Maria Conceição Pimenta Fernandes.

In memoriam.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – processo número 88887.817894-2023-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001 – processo número 88887.817894-2023-00

AGRADECIMENTOS

Expresso minha gratidão a todos aqueles que de alguma forma colaboraram na realização deste trabalho, especialmente:

Ao professor Bruno Loureiro Conte, pela orientação e pela pronta disponibilidade e dedicação em acompanhar a realização da tese.

Ao professor Luiz Marcos da Silva Filho, por acompanhar toda a minha pesquisa desde que ingressei no programa de doutorado em Filosofia da PUC São Paulo.

A todos os professores que estão participando da banca como examinadores e suplentes. Minha mais sincera gratidão.

A todos aqueles que fazem parte do Departamento de Filosofia da PUC São Paulo.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), que possibilitou a dedicação ao programa de pós-graduação e a operacionalização da pesquisa.

A todos aqueles que fazem parte Grupo de Pesquisa de Filosofia Patrística, Medieval Latina e Árabe (Falsafa), por todo aprendizado e apoio recebido. A todos que fazem parte do GT Agostinho de Hipona e o Pensamento Tardo-antigo da Anpof, por todo aprendizado e amizade que pode ser cultivada nos diversos encontros que pude participar.

A todos os meus irmãos da Ordem dos Agostinianos Recoletos, especialmente na pessoa do Prior Geral Frei Miguel Ángel Hernández, que desde o início sempre apoiou e incentivou a realização desta pesquisa.

A todos os confrades e postulantes de minha comunidade local de Franca SP, por todo apoio e incentivo recebido. A todos os professores, funcionários e alunos do Instituto Agostiniano de Filosofia.

A todos os confrades de nossas comunidades de São Paulo, Paróquia Nossa Senhora da Saúde e antiga Comunidade Nossa Senhora de Lourdes na Vila Hamburguesa. Na pessoa dos superiores Frei Alcimar Fioresi e Frei Marcos Vinícius quero agradecer a todos os frades que sempre me acolheram em todas as viagens que tive que fazer a São Paulo por conta da pesquisa.

Aos professores que tive no Instituto Agostiniano de Filosofia de quem muito aprendi e que sempre incentivaram meus estudos, especialmente Frei Sergio Perez de Paula, Frei Afonso de Carvalho Garcia e Sira Napolitano (*In memoriam*).

A Wellington A. Silva, pelo auxílio nas correções do texto.

Ao meu pai, José Antônio Fernandes e meus familiares, Adriana, Jair, Guilherme, Júlia, Camila, Edinho, Cristiane, Fernanda e Arthur e todos meus amigos, pelo apoio e incentivo que sempre tive.

“Mas, como tua misericórdia é melhor do que as vidas, eis que minha vida é distensão;
e tua direita me levantou no meu Senhor, filho do homem, mediador entre ti, uno, e nós,
múltiplos [...]” (*Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX)

RESUMO

Muito se tem pesquisado e debatido a nível acadêmico no que se refere à questão do tempo no livro XI das *Confissões* de Agostinho. Através da pesquisa biográfica e estudo do livro XI quer se evidenciar que Agostinho aprofunda a questão do tempo de modo amplo, debatendo e evidenciando uma gama de possibilidades de interpretação sobre esta problemática. Além de pesquisar o tema com toda amplitude de que dispunha, quis propor no livro um novo tempo entendido como prosseguir segundo a *intentio* em contraste com o tempo vivido com um prosseguir histórico segundo a *distentio*. A este novo tempo, entendido como um outro tempo escatológico, corresponde uma nova identidade que se caracteriza como um perfeito viajante que peregrina rumo à Jerusalém Celeste tendo como base a conversão. Não se trata da identidade perfeita que se encontra na eternidade, mas de um novo tempo, entendido como um movimentar-se histórico da vida da alma com toda a *intentio* direcionada escatologicamente a Deus, distinto do tempo vivido segundo a *distentio*, pelo qual a alma se encontra fragmentada e dispersa nas realidades temporais. A conversão insere a pessoa em um novo tempo escatológico no qual toda *intentio* se direciona rumo às coisas que estão por vir na eternidade. Este novo tempo é não é subjetivista, mas compartilhado por todos aqueles que tem seu amor direcionado a Deus.

Palavras-chave: Agostinho; eternidade; tempo.

ABSTRACT

Much research and academic debate has focused on the question of time in Book XI of Augustine's *Confessions*. Through biographical research and a close study of Book XI, this work seeks to show that Augustine approaches the question of time in a broad and profound way, discussing and highlighting a range of possible interpretations of this problem. In addition to examining the theme with all the depth available to him, Augustine proposes in this book a new understanding of time: a "moving forward" according to *intentio*, in contrast with the historically lived time that proceeds according to *distentio*. This new time—understood as an eschatological time—corresponds to a new identity characterized as that of a perfect traveler, a pilgrim journeying toward the Heavenly Jerusalem, grounded in conversion. It is not the perfect identity found in eternity, but rather a new time understood as a historical movement in the life of the soul, whose entire *intentio* is eschatologically directed toward God, and distinct from the time lived according to *distentio*, through which the soul becomes fragmented and dispersed among temporal realities. Conversion inserts the person into a new eschatological time in which all *intentio* is directed toward the things that are yet to come in eternity. This new time is not subjectivist but is shared by all whose love is directed toward God.

Keywords: Augustine; eternity; time.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*

CCSL *Corpus Christianorum Series Latina.*

BAC Biblioteca de Autores Cristianos

Mt. Evangelho de Mateus

1 Tim Primeira Carta de Paulo a Timóteo

Sab. Livro da Sabedoria

Conf. Confissões

Cf. Conferir

ed. Edição.

Org. Organizador

Orgs. Organizadores

Dir. Direção

v. Volume

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. CONFESSIO, ESCRITURA E DESIDERIUM	24
1.1. A <i>Confessio</i> a Deus eterno.....	24
1.2. A <i>Sagrada Escritura</i>	34
1.2.1. Agostinho e os Comentários ao <i>Gênesis</i>	37
1.2.2. Os seis dias da criação: Criação simultânea e processual.	39
1.2.3. A <i>Escritura</i> como <i>firmamentum</i> : A meditação.	42
1.2.4. A meditação das <i>Escrituras</i> e as castas delícias.....	46
1.2.5. A <i>Escritura</i> no parágrafo V do Livro XI.....	48
1.2.6. A beleza da criação	51
1.3. O <i>desiderium</i> e a <i>intentio</i>	56
1.3.1. Petição a Deus para ser resgatado da <i>distentio</i>	64
1.3.2. <i>Quis tenebit cor hominis? [...] cor eorum uolitat</i>	67
1.4. Conclusão do capítulo.	74
2. O VERBO ETERNO.....	75
2.1. Deus não cria a partir de algo e em algo.....	75
2.2. Deus cria pelos seu verbo. Seu dizer não é a modo humano.....	78
2.3. O Verbo e a eternidade.	82
2.4. O Verbo como <i>Principium</i> que fala.....	86
2.5. O Verbo e a Sabedoria.	90
2.6. A eternidade.	94
2.7. O fazer de Deus desde a eternidade	98
2.8. A eternidade como atemporalidade	101
2.9. Conclusão do capítulo.	110
3. OS PARADOXOS DO TEMPO.	112
3.1. O que é o tempo?	112
3.2. Onde está o tempo longo ou o breve que é medido?	117

3.3.	O tempo longo ou breve medido estará no presente?.....	123
3.4.	Sentimos e medimos os tempos enquanto eles passam?	126
3.5.	Os acontecimentos passados e futuros são. Onde estão?	134
3.6.	Presente do passado, presente do presente e o presente do futuro.	139
3.7.	O tempo é movimento das coisas?	143
3.8.	Conclusão do capítulo	150
4.	O TEMPO COMO <i>DISTENTIO</i> E <i>INTENTIO</i>	153
4.1.	Como se dá a medição do tempo?	154
4.2.	O conceito <i>Distentio</i>	157
4.2.1.	A <i>distentio</i> e a visão. <i>Deus Creator Omnium</i>	159
4.2.2.	A <i>Διάστασις</i> em Plotino e a <i>distentio</i> em Agostinho	171
4.2.3.	O conceito de <i>intentio</i> em <i>Filipenses</i> 3,12-14.....	177
4.3.	O prosseguir segundo a <i>distentio</i>	184
4.4.	O prosseguir segundo a <i>intentio</i>	189
4.5.	Conclusão do capítulo.	203
	CONCLUSÃO.....	206
	BIBLIOGRAFIA	214

INTRODUÇÃO

Muito se tem debatido e pesquisado sobre a questão do tempo no Livro XI das *Confissões*. Paralelamente, abundam as conclusões e teses que foram alcançadas sobre este tema tendo por base o texto de Agostinho. Dentre os pontos debatidos e problemáticos está a questão sobre qual seria o *status* do tempo em seu pensamento. Percebe-se de modo geral que a foco dos pesquisadores tem variado em relação a dois polos: aqueles que afirmam que o tempo para Agostinho possui uma realidade ontológica independente do sujeito e os que defendem que este seria uma realidade subjetiva e anímica.

Na obra coordenada por Allan D Fitzgerald, que tem por título “Agostinho através dos tempos, uma enciclopédia”, no verbete que tem por título “tempo”, o autor afirma: “A medida do tempo no interior da psique se situa contra o pano de fundo do tempo físico, pois o tempo psíquico é impensável sem sua contraparte física”¹ Para o autor, o tempo físico seria fundado na mutabilidade das criaturas, na sua possibilidade de sofrer perda de ser por não possuir o ser em plenitude, algo que é próprio de Deus em sua imutabilidade. Assim, “o tempo psíquico tem seu correlato no mundo físico. Com as variações da natureza há a distensão no tempo.”²

O tempo como distensão da alma é um correlato do que na natureza seria o tempo físico relacionado à mutabilidade intrínseca das coisas. Ele brotaria da “mutabilidade exibida na variação de todo um conjunto de formas no universo (*Conf.* 12,14).” Por ser ligado ao movimento o tempo não pode existir por si mesmo, é um acidente cósmico no sentido de que “os objetos físicos contêm o tempo em vez de serem contidos pelo tempo.”³ Assim, o tempo como aspecto mensurável do movimento físico tem sua existência separada da apreensão psíquica. Para o autor do verbete, o “estatuto extramental do instante, o presente físico indivisível, sem o qual é impossível distinguir o passado do futuro.”⁴

Neste mesmo sentido, Johannes Brachtendorf argumenta que se assumir que Agostinho queira explicar a essência do tempo com seu conceito de *distentio animi*, negando assim a existência deste em uma esfera extrassubjetiva, impõe-se “a pergunta pela intersubjetividade do tempo,”⁵ Se o tempo não é uma realidade extrassubjetiva sendo formado pela memória, atenção e expectativa de cada indivíduo, como seria possível vários indivíduos estarem em um mesmo tempo compartilhado? Também se apresenta o argumento de que a criação de um mundo

¹ Quinn, 2019, p. 914.

² Quinn, 2019, p. 914

³ Quinn, 2019, p. 914

⁴ Quinn, 2019, p. 914

⁵ Brachtendorf, 2008. p. 250.

com um tempo bíblicamente falando antecede à criação do homem com seu espírito e subjetividade. Outra evidência seria a existência de processos naturais que se desenrolam no tempo antes da existência de um espírito humano que se distenda. É afirmando pelo autor que “se vim à existência em determinado momento da história, o tempo histórico, como tal, não pode ser condicionado por minha atividade espiritual.”⁶

Dentre os autores que defendem uma concepção semelhante à de John Quinn e Johannes Brachtendorf pode ser citado James Wetzel. Segundo este autor, a tese da subjetividade do tempo afirma que a alma percebe erroneamente como sendo temporal em si mesmo um mundo que é atemporal. Sua experiência do tempo seria uma ilusão em uma concepção que resolveria o paradoxo da medição do tempo desacreditando a intuição que gerou tal paradoxo: a de que quando a alma mede o tempo está medindo algo real fora dela.⁷ Nesta situação, ele teria transferido os paradoxos da medição do tempo para a atividade mental.

Como argumentos contra tal concepção são apontados o fato de que o interesse na questão da subjetividade do tempo não tenha surgido antes na obra e tenha supostamente aparecido depois de ter dito que o tempo está entre as coisas que Deus criou. Também se afirma que não há evidência textual nas *Confissões* de que Agostinho considere o tempo como irreal após sua suposta solução para o paradoxo sobre a possibilidade de medir aquilo que não tem realidade.⁸ Não se deve dissociar a especulação de Agostinho sobre a questão do tempo do *status* do tempo como uma realidade criada. Sua análise do tempo não seria independente de seu contexto teológico.⁹

Já segundo Jean-Luc Marion, o Livro XI das *Confissões* não tem a pretensão de realizar uma definição do tempo, nem uma suposta redução deste a uma esfera psicológica ou subjetiva, tampouco quer antecipar o pensamento de Kant do tempo como uma pré-compreensão existencial de seu ser. Seu objetivo seria enfrentar a questão grega de que o tempo estaria totalmente fechado à eternidade, ao mesmo tempo em que não é abolido por ela. Nesta situação, não haveria sentido uma *confessio* a Deus, pois este desde a eternidade não teria acesso àquilo que se dá no tempo. Em suma, Agostinho quer articular tempo e eternidade, de modo que não haja confusão nem separação radical.¹⁰

A *confessio* de Agostinho se torna possível se inserida no contexto maior da *confessio* de toda a criação, que por sua própria beleza clama a Deus. Sua *confessio* estaria inserida no

⁶ Brachtendorf, 2008, p. 250.

⁷ Wetzel, 1992, p. 32.

⁸ Wetzel, 1992, p. 34.

⁹ Wetzel, 1992, p. 26.

¹⁰ Marion, 2012, 193.

contexto da *confessio* eclesial em uma liturgia cósmica. A criação seria o modo de articular temporalidade e eternidade, coisas totalmente separadas para a mentalidade grega. Se se desloca esta intenção fundamental de Agostinho, não levando a sério o contexto maior do Livro XI relacionados com o XII e o XIII e não levando em conta a intenção teológica de justificar a possibilidade da *confessio*, este é reduzido a uma descrição psicológica do tempo neutra, sem função teológica e disponível a iniciativas literárias e filosóficas que não possuem relação com a intenção litúrgica do autor.¹¹

Segundo Marion, Agostinho tenta compreender a criação do mundo e de todos os seres vivos. Isso acontece porque a determinação do tempo como *distentio mentis* não proíbe ou se opõe, mas permite acesso aos modos de temporalização do mundo. A criação em sua totalidade é temporalizada tanto mais quanto a mente humana é exposta à *distentio*. Dois eventos enquadram a temporalidade da *distentio animi*: o dado mais próximo do ser, que é o “eu mesmo” na relação com o outro, e o dado do ser em sua totalidade como ser do mundo. A *distentio* temporaliza o fluxo dos momentos que passam por uma sensação original ao sentir. Mas não se temporaliza por si mesma. Sua própria temporalização não acontece como um evento que emerge de si mesma, mas que emerge no que estes dois polos possuem em comum: a criação. O evento que se apodera da *mens* e lhe impõe a *distentio* consiste no evento do tempo criado. A criação determina o advento do tempo, do mundo e da mente humana.¹²

Neste contexto de pesquisas sobre o Livro XI das *Confissões* não podem ser silenciadas as afirmações feitas por Bertrand Russell em sua obra *Human Knowledge, Its Scope and Limits*. Para este autor, a consciência do pecado conduziu Agostinho a uma excessiva subjetividade, a tal ponto que o levou a substituir o tempo físico e o tempo público da história pelo tempo subjetivo. A totalidade do que é o tempo seria constituído pela memória, percepção e expectativa. Para Russell isso não se sustenta, pois suas memórias e expectativas não coincidem com as de Agostinho que viveu no período do declínio de Roma. O tempo subjetivo bastaria para um solipsista do instante, mas não para alguém que crê e um passado e futuro reais.¹³

Nesta tese propõe-se que o excesso de polarização das pesquisas que apontam ou para a subjetividade do tempo ou para a sua objetividade extramental silenciou um aspecto importante que passou um pouco despercebido no que se refere ao conceito de tempo em Agostinho. Para designar esta dimensão do tempo presente em seu pensamento, optou-se nesta pesquisa pela utilização do conceito de heterogeneidade do tempo.

¹¹ Marion, 2012, p. 195.

¹² Marion, 2012, p. 220 – 223.

¹³ Russell, 2009, p. 187-188.

Este conceito foi e está sendo elaborado por diversos autores em diversas áreas e ciências. Na filosofia destaca-se o pensamento de Bergson. Em sua obra “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência” afirma que “quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os factos psicológicos como coisas que se justapõem.”¹⁴ A intensidade das sensações e dos factos psicológicos não podem ser exatamente medidos como se fossem realidades do mundo da física. Para ele o tempo não pode ser concebido como um meio indefinido e homogêneo no qual os factos da consciência se desenrolam. Não se pode projetar o tempo no espaço e exprimir a duração pela extensão, onde a sucessão temporal assume o aspecto de uma linha contínua de uma cadeia onde as partes se tocam sem se penetrar.¹⁵ A verdadeira duração é constituída pelo “processo de organização ou de penetração mútua dos factos da consciência”¹⁶ que podem se dar com diferentes intensidades.

A imagem do tempo como sendo algo homogêneo é uma imagem simbólica da duração real que se dá nos factos da consciência. “A concepção de um meio vazio homogêneo é algo de completamente extraordinário, e parece exigir uma espécie de reacção contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo de nossa experiência.”¹⁷ As sensações e factos da consciência que em sua interpenetração com distintas intensidades constituem a verdadeira duração daquilo que se chama tempo. A heterogeneidade do tempo seria um conceito que se contrapõe à concepção do tempo entendido como linear, indefinido e homogêneo no qual os factos da consciência se desenrolariam.

Nesta tese não se aplica o conceito de heterogeneidade do tempo tal qual aparece na pesquisa de Bergson. Proponho que Agostinho enfatiza uma espécie de heterogeneidade do tempo como “um outro tempo” distinto deste tempo vivido segundo a *distentio*: o tempo segundo a *intentio*. O Livro XI das *Confissões* não está preocupado em primeiro lugar em decifrar se o tempo é uma realidade fora do sujeito ou algo totalmente subjetivo. Esta visão reduz significativamente os vários sentidos em que a problemática do tempo é trabalhada nas *Confissões* e ao longo de sua obra. Além do tempo como um fenómeno físico ou psíquico, há tempo entendido como vida em movimento e temporalidade histórica. O acento que se faz na questão ontológica do tempo quando se pesquisa Agostinho não deve deixar de lado o carácter vivencial, histórico e existencial deste.

¹⁴ Bergson, 1988, p. 15 – 16.

¹⁵ Bergson, 1988, p. 73.

¹⁶ Bergson, 1988, p. 77.

¹⁷ Bergson, 1988, p. 71.

O tempo não é somente o do relógio. O homem é intrinsecamente um ser temporal e a temporalidade não é um fenômeno acidental em sua vida. O tempo como temporalidade é um constituinte do modo como a identidade da pessoa é construída em sua história. Uma pessoa é o que é o seu tempo. O modo de viver a temporalidade se reflete no modo como a pessoa é constituída em si mesma no progresso do devir.

Como mostra Etienne Gilson em sua obra *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, na qual comenta as palavras de Agostinho no *Sermão VI*, diz que Deus, no livro do *Êxodo 3,14*, se revela como Aquele que é e como aquele que é o Deus de Abraão, Isac e Jacó. Assim como Deus é imutável e eterno é aquele que é. Por sua misericórdia o próprio Filho se dignou assumir uma carne mutável sem deixar de ser o Verbo eterno de Deus. Historicamente se fez capaz de ser chamado de Deus de Abraão, de Isac e de Jacó. Deus não é somente Deus em si mesmo, é um Deus que deseja estar com os homens na história. Aquele que é vida imutável e eterna se vez vida mutável e temporal na história dos homens. A dialética das *Confissões* move-se na obra entre estes dois polos: O Deus que é eterno e em si mesmo perfeição e o Deus que é misericórdia com os homens.¹⁸

Como o conceito de eternidade está relacionado com a vida de Deus, assim o conceito de tempo deve estar relacionado com a vida temporal dos homens, identificando-se de certa forma com ela. Pela encarnação e vida do eterno se encarna no coração do devir e se faz vida temporal para permitir ao homem transcender o tempo e a fragmentação, transcender-se a si mesmo enquanto tempo *distendido* rumo a Deus. Deus na criação suscita o temporal para torná-lo eterno. A história da salvação é uma integração progressiva do temporal ao eterno pela ação da graça¹⁹, da vida segundo a *distentio* para a vida segundo a *intentio*. Agostinho propõe a conversão como uma nova maneira de viver a temporalidade e se constituir como pessoa. Há pela conversão um outro e novo tempo com uma nova vida. Esta nova temporalidade é a vida segundo a *intentio*.

O tempo como temporalidade é entendido como sendo algo intrínseco à realidade humana e constituinte da identidade, ou falta de identidade, na vida concreta e real. A pessoa é dinâmica e a temporalidade é estruturante de seu ser. Agostinho propõe, ao lado da temporalidade tal qual era vivida no contexto do império romano e tal qual é vivida pelo ser humano, uma outra maneira de constituir e vida e a pessoa através de uma temporalidade habitada pela esperança e escatologicamente orientada ao futuro. Propõe um outro tempo, uma

¹⁸ Gilson, 1947, p. 25.

¹⁹ Gilson, 1947, p. 46.

heterogeneidade como outra maneira de constituir-se como pessoa e sociedade. Agostinho está propondo um novo tempo-temporalidade como uma nova maneira de viver e constituir concretamente a vida e a história, tanto na esfera pessoal quanto social.

No contexto dos primeiros séculos do cristianismo era essencial aos cristãos refletir sobre o estatuto do tempo e da temporalidade. As pesquisas sobre a expressão *saeculum* evidenciam bem esta necessidade. A expressão *saeculum* no contexto social e político do Império Romano pode significar um período de cem dias, uma geração, época ou período de tempo, a duração ou ciclo de uma vida. No período imperial os imperadores buscavam legitimar sua autoridade identificando seu reinado com o início de uma nova era ou *saeculum*. Os inícios de uma “nova era” estavam ligados originalmente à celebração de uma festa político-religiosa chamada “jogos seculares” (*ludi saecularis*). A partir de Augusto estes jogos seculares que celebravam o nascimento de uma nova era foram cooptados politicamente para representarem o nascimento de uma nova dinastia ou poder. O novo *saeculum* ou a nova era foi identificada com o período de reinado do novo governante.²⁰

Este novo *saeculum*, ou era, destacava o papel do imperador no estabelecimento de uma nova era de paz e boas relações com os deuses. Os jogos seculares comemoravam ritualmente a chegada de uma nova era com foco na felicidade presente e um olhar para o passado glorioso nutrindo a esperança na preservação da Roma eterna.

Cada imperador identificava o surgimento de sua dinastia com o nascimento de uma nova era ou *saeculum* de prosperidade e paz. Era uma técnica retórica de legitimação da autoridade política ao longo do tempo. Por necessidade política, os imperadores ignoravam o futuro como final de suas eras, acentuavam o momento presente no qual reinavam e destacavam a memória da era de Augusto tida como “Idade do Ouro” resgatada em sua dinastia²¹ Era uma temporalidade que valorizava predominantemente o passado e o presente em detrimento do futuro, pois este poderia representar politicamente o fim da dinastia.

A mitologia de base destes discursos faz alusão ao mito das cinco raças que aparece nos poemas de Hesíodo em sua obra *Os Trabalhos e os Dias*.²² O mito narra a origem dos homens e divide a estória deste em cinco raças, cada uma delas correspondendo a uma idade ou tempo: *Raça de Ouro*, de *Prata*, de *Bronze*, dos *Heróis*, de *Ferro*. A primeira é dos homens da *Raça*

²⁰ Dunning, 2022, p. 200.

²¹ Dunning, 2022, p. 201.

²² Hesíodo. *Os Trabalhos e os dias*. n. 110. Primeira de todas entre os humanos de fala articulada, fizeram os imortais que têm moradas olímpias uma raça de ouro. Χρύσειον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δόματ' ἔχοντες.

de Ouro.²³ A *Raça de Ouro* viveu em um período em um tempo em que mantinham “despreocupado o coração”, apartados das penas e misérias, não temiam a velhice, morriam sem sofrimento e a terra lhes trazia frutos espontaneamente para se alimentarem. Trata-se de uma idade paradisiaca.

No poema esta idade é sucedida por outra chamada *Raça de Prata*, caracterizada pela presença de horríveis dores, pelo excesso, não podiam conter a si mesmos e aos imortais não queriam servir. Entre estas duas idades há uma notável degradação. Conforme as idades avançam e se sucedem umas às outras, proporcionalmente aumenta a degradação e os sofrimentos e mais se distancia da ideal idade do ouro. A atual idade é a do *Ferro*, onde há labuta, pena e destruição, tempo em que “árduas angústias os deuses lhe darão.” A idade ou tempo atual é visto como uma degeneração de um passado utópico e, ao mesmo tempo, guarda certa semelhança com ele.

No reinado de Augusto, por exemplo, a expressão *saeculum* foi associada à sua autoridade religiosa e ao seu tempo de vida. No final da década de 40 da EC Virgílio, na *Écloga 4*, se refere ao novo *saeculum* de Augusto caracterizado como “Idade do Ouro.” Na *Eneida* 6.792–794, há a identificação de Augusto como o fundador dos séculos de ouro (*aurea saecula*), expressões também presentes em Horácio e Ovídio. Após a morte de Augusto o período de seu reinado foi identificado como a *era augustana* (*saeculum Augustum*). Esta era torna-se modelo utópico a ser resgatado pelos futuros imperadores. Os jogos seculares eram cerimônias à disposição dos imperadores que lhes serviam para vincular suas autoridades e dinastias à *Roma Aeterna*.

Com a ascensão de Constantino e do cristianismo foram extintas as celebrações dos jogos seculares. A falha dos imperadores pós-constantinianos na celebração dos jogos seculares foi vista como motivo principal que ocasionaria desastres para o Império romano, como o declínio moral, perda de território e influência. A idade de ouro augustana não era mais resgatada e revitalizada por meio destas celebrações e rituais celebrados nos jogos.²⁴

Paralelamente a esta *retórica do saeculum* como legitimadora do poder e dinastia, no cristianismo foi elaborado desde os inícios uma nova significação para o termo *saeculum* que contrastava com o uso que se realizava deste termo na retórica imperial. Nas *Sagradas*

²³. Hesíodo. *Os Trabalhos e os dias*, n. 176 – 178. Pois a raça agora é bem a de ferro. Nem de dia terão pausa da fadiga e da miséria, nem à noite deixarão de se consumir: os deuses lhes darão duras preocupações. Mas mesmo para tais homens não de se misturar bens aos males. νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον οὐδέ ποτ' ἦμαρ παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ τειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας. ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

²⁴. Dunning, 2022, p. 207 – 208.

Escrituras as expressões *αἰών* e *saeculum* podiam designar comumente “a era presente deste mundo” (Mt 28,20) e Cristo é saudado como aquele que governa todas as eras passadas, presentes e futuras (1 Tim 1,17). A expressão doxológica *saecula saeculorum* presente neste texto estende o poder de Cristo para o mundo futuro e para a eternidade além deste tempo.²⁵

A expressão *saeculum* foi associada ao adjetivo *saecularis* designando tudo aquilo que é mundano e temporal com conotações políticas e religiosas. Em Tertuliano, a expressão passa a designar o estado presente deste mundo em contraste com a eternidade da vida após a morte. A expressão foi carregada negativamente passando a designar inclusive as “coisas mundanas que pertencem ao diabo”.²⁶ Os cristãos são tidos por ele como estrangeiros neste mundo e pertencentes a um outro imperador e necessitam viver suas vidas em um país estranho (*isto saecolo*). Este uso da expressão também aparece posteriormente em Cipriano de Cartago.²⁷

Os *saecula* imperiais não eram concebidos como sendo inteiramente lineares, pois estavam associados pelos jogos seculares ao nascimento e à renovação da população romana em intervalos de tempo fixos, com a ideia de que esta renovação continuará perpetuamente na Roma eterna. Por outro lado, não eram totalmente cíclicos, pois a maioria dos imperadores não identificava oficialmente e diretamente seus reinados com sendo a *Idade do Ouro* totalmente atualizada nos rituais e nem desejavam o fim de suas dinastias. A associação entre o tempo mítico e cíclico primitivo dos jogos seculares com os *saecula* dos imperadores foi resultado de uma retórica de legitimação política construída com base na interação entre política, retórica imperial e textos de autores e poetas imperiais a partir de Augusto.²⁸

O foco no futuro era evitado como sendo a possibilidade do fim de uma dinastia ou era. O tema do fim da era ou dos séculos só aparece na retórica negativa anti-imperial de Sêneca, Tácito e no cristianismo como fim de todas as vidas e eras do mundo. Para a retórica imperial o foco estava no passado a ser resgatado e no presente da dinastia. O futuro não era enfatizado por poder representar o fim da dinastia. No cristianismo desenvolveu-se uma concepção de temporalidade voltada para o futuro na qual o presente é visto como passageiro e fugaz e as atenções são colocadas no futuro escatológico como fim dos tempos e vida eterna em Deus.

Pode-se dizer que no cristianismo se combatia apologeticamente a concepção de ciclicidade do tempo. Mas, esta ciclicidade não era compreendida como sendo somente e totalmente o eterno retorno do mesmo. Combatia-se a ciclicidade do tempo entendida também

²⁵ Dunning, 2022, p. 218.

²⁶ Tertullian. *De Spectaculis*. 15.8.

²⁷ Dunning, 2022, p. 220.

²⁸ Dunning, 2022, p. 220.

como eterno retorno de uma dinastia imperial de uma Roma que duraria por toda a eternidade, através da acentuação do futuro escatológico e da fugacidade das coisas do tempo presente. O tempo dos homens não será um “eterno retorno do mesmo” através de dinastias sem fim. Esta dinastia presente pode passar juntamente com Roma. A verdadeira eternidade não está neste século, na Roma eterna, mas na *Cidade Celeste*.

Como afirma Reinhart Koselleck, “todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou sofrem.”²⁹ Experiência e expectativa entrelaçam passado e futuro. Para ele experiência é o passado atual no qual os acontecimentos foram e podem ser recordados, onde se fundem elaborações racionais e formas inconscientes de comportamento.³⁰ Já a expectativa se realiza no hoje e é futuro presente voltado para o ainda não experimentado.³¹ Um tempo novo surge “a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então”³²

A própria singularidade de um tempo histórico único, distinto de um tempo natural e mensurável, pode ser colocada em dúvida. Pois o tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido próprio, está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações. Todos eles, homens e instituições, têm formas próprias de ação e consecução que lhes são imanentes e que possuem um ritmo temporal próprio.³³

O tempo não pode ser tomado como algo natural e evidente, mas como uma construção social que em cada época determina um modo específico de relacionamento entre experiência e expectativa.³⁴ Uma mudança na maneira como se percebe o passado e nas expectativas faz surgir um outro tempo. O surgimento do cristianismo no contexto do Império Romano representa uma mudança no modo de se experimentar o passado e de expectativas em relação ao que está por vir, representa o surgimento de um outro tempo.

Como demonstra Oscar Cullmann em sua magistral obra sobre *Cristo e o tempo*, os cristãos primitivos manifestam um escasso interesse naquilo que se denomina história profana. No *Novo Testamento* as alusões a fatos históricos fora do âmbito estritamente bíblico-cristão se dão de forma marginal.³⁵

²⁹ Koselleck, 2006, p. 306.

³⁰ Koselleck, 2006, p. 309.

³¹ Koselleck, 2006, p. 310.

³² Koselleck, 2006, p. 314.

³³ Koselleck, 2006, p. 14.

³⁴ Koselleck, 2006, p. 9.

³⁵ Cullmann, 1967, p. 12.

Por outro lado, como mostra Momigliano,³⁶ com o passar do tempo, a conversão do Império implicava a construção de uma nova visão da história, onde foi necessário introduzir a versão desta que tinha por base a concepção hebraica que partia de Adão e Eva e passava pelo evento de Cristo, contra as cronologias e historiografias dos autores pagãos do império. Os cristãos se viram na obrigação de compor uma cronologia que servisse de base tanto para o ensinamento a nível elementar passada aos neófitos, como para a interpretação da história como um todo. Os Padres da Igreja anteriores a Constantino realizavam uma apologética que contrastava com a retórica imperialista. A partir do momento em que o cristianismo se converte em religião oficial do império, faz-se necessário aprofundar em uma nova visão da história e da temporalidade enquanto tal.

Agostinho pode ser considerado um dos primeiros a desenvolver uma visão de conjunto da história desde a criação, englobando todos os povos que até então se conhecia de uma forma linear e com um sentido claramente escatológico. Ele usualmente enumera seis idades na vida do ser humano individual e da humanidade como um todo: Infância (*infantia*), puerícia (*pueritia*), adolescência (*adolescentia*), juventude (*iuventus*), vida adulta (*presbiter ou gravitas*) e velhice (*senectus*).³⁷ Tanto nas *Confissões*, quando fala de sua história pessoal, quanto na *Cidade de Deus*, quando fala da história humana, Agostinho divide os períodos de acordo com este esquema. Este modo de divisão contrasta ao uso pagão de dividir as idades dos homens e do mundo em idades como aparece em Ptolomeu.³⁸

Agostinho não parou somente na elaboração de uma nova maneira de dividir as eras ou períodos da história de uma pessoa ou da humanidade como tal. Ao trabalhar a questão do tempo no Livro XI das *Confissões*, ele está propondo uma outra maneira de viver a temporalidade em contraste com o modo como esta era vivida na cotidianidade do império romano retratada na vida segundo a *distentio*.

Neste tempo dos homens, o acento é colocado na memória de um passado glorioso a ser resgatado, ou na glória de um presente no qual se busca viver uma plenitude representada por uma dinastia e no futuro visto como o eterno retorno de uma era de glória em uma cidade eterna. A alma *distentida* se apega a estas realidades temporais como se fossem capazes de proporcionar a felicidade.

³⁶ Momigliano, 1968, p. 94.

³⁷ *De genesi contra manichaeos*. I. XXIII. XXXV – XXIV. XLII.

³⁸ Tolomeo. *Tetrabiblos*, IV. 10. 6-12. Em seu esquema de sete idades, Ptolomeu enumera a infância (βρέφος), que vai até os primeiros 4 anos de vida; a puerícia (την παιδικήν) dos 5 aos 14 anos; a adolescência (μειρακιώδης) dos 15 aos 23 anos; a juventude (την νεανικήν) dos 24 aos 43 anos; a idade viril (τῆς ἡλικίας ἀνδρώδεις) dos 44 aos 59 anos; a tarda maturidade (την πρεσβυτικήν ἡλικίαν) dos 44 aos 59 anos, a velhice (γεροντικήν ἡλικίαν) dos 60 aos 72 anos.

A mesma dinâmica que nas *Confissões* é trabalhada predominantemente na pessoa, posteriormente, no contexto da queda da Cidade de Roma, será redobrada para a humanidade como um todo. A vida segundo a *intentio* é a proposta de uma outra temporalidade inserida neste contexto maior de necessidade de repensar a problemática do tempo no contexto de surgimento do cristianismo no contexto imperial.

A tese está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, são trabalhados conceitos importantes que aparecem logo no início do Livro XI e o norteiam. Estes elementos são necessários para que se compreenda esta nova temporalidade que está sendo proposta. Em primeiro lugar se trabalha o conceito de *Confessio* como atitude existencial a ser tomada diante da ação da graça que reorienta a vida com toda a sua temporalidade pela conversão. Também é trabalhado qual o papel que exerce a *Sagrada Escritura* neste processo e a condição ontológica do ser humano como *intentio* e *desiderium* que se desenvolve historicamente.

O segundo capítulo é dedicado ao estudo do Verbo Eterno, mediador entre a eternidade divina e a temporalidade humana. Neste capítulo serão abordadas toda a problemática do conceito de eternidade que Agostinho apresenta no Livro XI de suas *Confissões*. O terceiro é dedicado exclusivamente ao estudo dos paradoxos que se apresentam quando se busca pela natureza do tempo. Já o quarto capítulo é dedicado à resposta que Agostinho dá a esta problemática tendo como base a comparação que é realizada entre o ato de cantar um hino e o fenômeno da temporalidade. Este capítulo se concentrará de forma especial no parágrafo XXXIX, onde a questão da heterogeneidade do tempo é apresentada nas figuras de um prosseguir segundo a *distentio* e outro segundo a *intentio*. Há a proposta de uma outra temporalidade estruturante da vida e da identidade em contraste com a temporalidade vivida em um prosseguir segundo a *distentio*.

Apesar de estar inserido neste contexto de polêmica do cristianismo como um todo com o império romano e de certa forma dar uma resposta que era necessária naquele período, o pensamento de Agostinho não pode ser reduzido a isso. Suas reflexões partem de contextos e necessidades bem específicas, mas transcendem destas necessidades e acabam por descobrir as realidades humanas mais profundas, como é, por exemplo, a questão do tempo e da temporalidade. O pensamento de Agostinho surge de necessidades reais de dar respostas a questões próprias de seu contexto, mas estas respostas transcendem estas necessidades e acabam por retratar filosófica e teologicamente a condição humana com um todo.

1. *CONFESSIO*, ESCRITURA E *DESIDERIUM*

Neste capítulo são abordadas as questões da *Confessio*, da *Sagrada Escritura* e do *desiderium*, tendo como base principalmente os primeiros parágrafos no Livro XI das *Confissões*. Estes três elementos são de especial importância na formação ou constituição da nova temporalidade proposta por Agostinho. A *Confessio* é sacrifício de louvor e atitude existencial daquele que se vê sendo reformado pela ação da graça em uma nova vida que se orienta pela esperança das coisas que estão adiante.

Neste processo, ganha destaque a meditação da *Sagrada Escritura*. Nela o Verbo Eterno vem ao encontro dos homens em seu tempo de peregrinação. Ele assume palavras humanas que remetem ao *Mestre Interior*, fazendo com que o homem se volte para si mesmo desde onde se havia distanciado e se transcenda a si rumo ao Eterno. A *Escritura* é um elemento importantíssimo nesta nova temporalidade.

O *desiderium* representa a condição ontológica do homem que é dinâmico e criado como um ser lançado ao amor de Deus. Pelo pecado a interioridade humana se apega às coisas temporais deixando de lado seu verdadeiro fim na eternidade. Esta distensão provoca um distanciamento do homem em relação a si, ao outro e a Deus e constitui o tempo dos homens. O coração nesta condição se caracteriza pela desordem interna e apego às criaturas. A ação da graça na constituição na nova temporalidade do homem que peregrina se caracteriza por um reordenamento total de todos os afetos, de modo que a *intentio* se oriente para o que ela realmente foi feita: para o descanso em Deus.

1.1. A *Confessio* a Deus eterno.

A pergunta inicial do Livro XI das *Confissões* aborda uma aporia sobre a possibilidade de que um Deus que seja eterno e imutável possa ver (*uides*) aquilo que é mutável. “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês no tempo o que se dá no tempo?”³⁹ Se Deus por ser eterno ignora (*ignoras*) o que se dá no tempo, perde todo sentido o próprio ato da *confessio*. Por trás desta pergunta está implícita a questão da ciência de Deus em relação ao mundo. Como pode Deus, sendo eterno e imutável, ter ciência em relação àquilo que é temporal e mutável? Como é possível transpor este abismo entre eternidade e tempo? O cristianismo se

³⁹ *Confessionum*. XI. I. I. Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore? (CCSL).

coloca como uma possibilidade de relação entre o eterno e o temporal em uma tradição clássica que via predominantemente estas duas realidades como sendo totalmente antagônicas.

Para Agostinho, a mente divina não é discursiva no sentido de que passa de um pensamento para outro; seu olhar incorpóreo vê o todo que é passado, presente e futuro de forma simultânea. O que para o homem é passado, presente e futuro, para a eternidade de Deus é um todo presente. Sua ciência não se dá por noções temporais (*temporalibus notionibus*) e não é discursiva.⁴⁰

Deus não ignora o que se dá no tempo, mas, simultaneamente, não vê no tempo o que se dá no tempo. Seu “ver” se dá desde a eternidade e não é como o conhecimento humano que trabalha através de representações temporais. Ele não vê no tempo como a mente humana vê o que se dá no tempo. Ele vê desde a eternidade não estando no tempo.⁴¹ A resposta positiva para a possibilidade da *Confessio* é também uma resposta afirmativa para a possibilidade da existência do próprio cristianismo como possibilidade de relação com a eternidade desde o tempo.

Por que então te narro em detalhes tantos acontecimentos? Não certamente para que tu os conheças graças a mim, mas para despertar o afeto por ti, o meu e o daqueles que leem estas linhas, para que nós todos digamos: Grande é o Senhor, e demais louvável.⁴²

Se Deus, desde a eternidade não ignora aquilo que se dá no tempo, qual então é o sentido da *confessio* e da religiosidade como tal? Agostinho admite que não narra a Deus fatos para que Ele conheça aquilo que está sendo narrado através da narrativa. O objetivo da *confessio* como tal está no excitar o afeto dele e daqueles que o leem em Deus (*sed affectum meum excito in te et eorum*). A mesma ideia é reforçada nas *Retratações* quando descreve o que pretendia fazer quando escrevia suas *Confissões*:

Os treze livros de minhas Confissões louvam a Deus justo e bom por minhas ações boas e más, e incitam o intelecto e o afeto humano a se dirigir para ele;

⁴⁰ *De Civitate Dei*. XI. XXI. Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae nouit; quoniam tempora ita nouit nullis suis temporalibus notionibus, quern ad modum temporalia mouet nullis suis temporalibus motibus. (CCSL).

⁴¹ *Confessionum*. XIII. XXXVII. LII. Tu autem, domine, semper operaris et semper requiescis. Nec uides ad tempus nec moueris ad tempus nec quiescis ad tempus et tamen facis et uisiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore. (CCSL).

⁴² *Confessionum*. XI. I. I. Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis ualde. (CCSL).

enquanto isso, no que me diz respeito, é isso que me proporcionaram quando as escrevia, e ainda proporcionam quando as leio.⁴³

Neste parágrafo o objetivo principal de Agostinho ao escrever suas *Confissões* é destacado pelo verbo *laudant*. Entre os possíveis significados do verbo latino estão no português os verbos “louvar, elogiar, aprovar, exaltar [...], proclamar feliz [...], testemunhar em favor, citar, nomear”.⁴⁴ Por ser algo que se direciona a Deus, a melhor tradução a adotar neste contexto seria “louvor.”

Trata-se de uma obra que “louva” a Deus. Esta intenção é reforçada logo no início do primeiro Livro, pois as primeiras palavras são um louvor a Deus: “*Magnos est*”.⁴⁵ Ao mesmo tempo que se quer louvar, se reconhece que a linguagem humana, por ser limitada, nunca alcança um louvor digno daquele que é louvado, pois, diante do inefável, ela sempre está aquém daquilo que intenciona. Deus é *laudabilis ualde*, demais louvável cuja potência é grande e a sabedoria é inumerável. O louvor se dá na linguagem que não pode “numerar” tudo aquilo que Deus é. Logo de início se percebe que esta tentativa de louvor é algo paradoxal, pois nunca poderá atingir seu fim em plenitude pela inefabilidade divina.⁴⁶

Mesmo sendo um “fragmento qualquer de tua criação” carregando sua mortalidade, consciente da contingência tanto da linguagem como de si mesmo, o homem quer louvar a Deus: *laudare te uult homo*. O homem quer se relacionar com o eterno mesmo sendo tempo. A consciência dos próprios limites, tanto linguísticos quanto morais, não impede o desejo humano de querer louvar a Deus, de realizar uma *Confessio* e se relacionar com o eterno.

Deus, no trecho das *Retratações* onde ele fala sobre as *Confissões*, é designado com dois adjetivos: *iustum* e *bonum*. Nele está a forma incomutável de toda justiça⁴⁷ e é o sumo e

⁴³ *Retractationum*. II, VI. I. Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. (CCSL).

⁴⁴ Laudo. In. VOCABOLARIO della lingua latina, 4 ed. Torino: Loescher; 2014; p. 789. Lodare, elogiare, approvare, esaltare [...] proclamare felice, [...] testimoniare in favore, citare, nominare. (Tradução nossa)

⁴⁵ *Confessionum*. I. I. I. Magnus es, domine, et laudabilis ualde: magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te uult homo [...]. (CCSL).

⁴⁶ É importante notar que o prólogo das *Confissões* corresponde ao exórdio das obras destinadas ao discurso de louvor ou elogio de algum personagem importante na antiguidade. De praxe o reitor devia primeiramente exaltar a grandeza do sujeito destinatário do elogio seguida pelo reconhecimento de sua própria indignidade diante do elogiado. Trata-se de um preceito retórico do gênero literário “elogio”. Cf. AGOSTINO, *Confessioni*. v I. Libri I-III, p. 131.

⁴⁷ *De Trinitate*. VIII. IX. XIII. [...] et illorum uita credita in eandem formam flagrantiorum excitat caritatem ut quanto flagrantius diligimus deum, tanto certius sereniusque uideamus quia in deo conspicimus incommutabilem formam iustitiae secundum quam hominem uiuere oportere iudicamus. (CCSL).

verdadeiro bem.⁴⁸ Justo e bom são adjetivos que dizem daquilo que Deus é em si mesmo. Os motivos pelos quais se louva a Deus são os males e os bens vividos pelo autor (*et de malis et de bonis meis*). O caráter autobiográfico da obra se insere neste objetivo maior que é o louvor. A narrativa das ações boas e más de sua vida são feitas para exaltar a bondade divina. Agostinho narra o que ele foi e é no tempo para exaltar a eternidade. Naquilo que ele fez de bom, se exalta a Deus fonte e origem de todo bem; enquanto naquilo fez de mal, se exalta esta mesma bondade divina enquanto misericórdia e graça que o conduz das trevas e da dispersão à unidade no processo de conversão. As misérias são narradas para, por contraste, se exaltar a bondade da misericórdia e da graça divinas.

Além de louvar a Deus, as *Confissões* também incitam (*excitant*) o intelecto e o afeto humano a se dirigir para ele. É interessante notar que este mesmo verbo é utilizado por Agostinho no prólogo, logo após o trecho já citado anteriormente: “Tu o incitas (*excitas*) para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e o nosso coração é inquieto, até repousar em ti”.⁴⁹ No prólogo das *Confissões*, Deus é o sujeito do verbo, indicando que a ação do louvor tem seu início a partir de um estímulo da natureza humana por parte de Deus. Ao realizar este louvor como resposta a este estímulo, o homem vivencia um prazer (*delectet*). Deus o atrai seduzindo-o através da *delectatio* produzida. O “excitar o louvor” se dá para que o homem sinta prazer em louvar; esta é uma forma de atração por parte de Deus através do deleite.

Já nas *Retratações*, o sujeito do verbo *excitare* é a própria obra das *Confissões*. Ao longo da obra este verbo é utilizado quinze vezes. Em uma delas o *Hortensius* de Cícero aparece como sujeito: este livro o “instigava (*excitabar*), inflamava e fazia arder do desejo de escolher, buscar, seguir, manter e abraçar fortemente não esta ou aquela escola, mas a própria sabedoria, qualquer que ela fosse”.⁵⁰ O Livro o excita para a busca da sabedoria. O encontro com esta obra ocasionou em Agostinho uma mudança de sentimentos, propósitos e desejos: “E aquele livro mudou meus sentimentos e me votou para ti, Senhor, mudou minhas preces e gerou em mim propósitos e desejos diferentes.”⁵¹

⁴⁸ *Confessionum*. XII. XVI. XXIII. [...] Hierusalem matrem meam, teque super eam regnatorem, inlustratorem, patrem, tutorem, maritum, castas et fortes delicias et solidum gaudium et omnia bona ineffabilia, simul omnia, quia unum summum et uerum bonum. (CCSL).

⁴⁹ *Confessionum*. I. I. I. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. (CCSL).

⁵⁰ *Confessionum*. III. IV. VIII. Et ego illo tempo re, scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatio ne, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, [...]. (CCSL).

⁵¹ *Confessionum*. III. IV. VII. Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. (CCSL).

O *Hortensius* excita seus afetos à busca da sabedoria, porém, o verdadeiro sujeito deste *excitare* é o próprio Deus que através desta obra agia em sua vida sem que este o soubesse. “Como ardia, meu Deus, como ardia do desejo de revoar das coisas terrenas até ti, e não sabia o que estavas fazendo comigo! Pois em ti está a sabedoria.”⁵² O *excitare* nesta ocasião tem como sujeito o *Hortensius* mas de forma instrumental, o verdadeiro sujeito do verbo é Deus que com esta obra seduz Agostinho à busca da sabedoria. Através da leitura desta obra, Deus inicia um processo de ordenamento de seus afetos rumo à sabedoria. Trata-se do início de um processo de ordenamento de seus afetos, que terá seu momento forte na conversão com a instauração de uma nova temporalidade na qual o amor constituirá um novo tempo.

Pode-se dizer que através desta leitura nasce nele uma inclinação pela sabedoria. Agostinho afirma que a leitura deste livro mudou, direcionou seus sentimentos a Deus (*mutauit affectum meum et ad te ipsum*),⁵³ pois, passa a ansiar pela imortalidade da sabedoria. Este é o início de um levantar-se e voltar a Deus. Percebe na leitura do livro a ação salvífica do Espírito que o adverte (*admonitio spiritus tui*).⁵⁴

É muito conhecido e abordado por parte dos estudiosos de Agostinho o tema das *Confissões* como um diálogo entre Deus e ele. Mas, no parágrafo segundo do décimo primeiro Livro, o diálogo transpassa a obra de modo a transparecer que, em toda a história de sua vida, houve por parte de Deus uma constante tentativa de estabelecimento de diálogo, apesar de sua surdez. Deus foi o ator de exortações (*hortamenta*), repreensões (*terrores*), consolações (*consolationes*) e orientações (*gubernationes*).

Mas quando conseguirei, pela língua de meu cálamo, nomear todas as tuas exortações e todas as tuas repreensões e consolações e orientações, pelas quais me levaste a pregar tua Palavra e dispensar teu sacramento a teu povo?⁵⁵

Através de todas estas *ações dialogais* de Deus, Agostinho se vê conduzido ao ministério: pregar a Palavra e dispensar o sacramento ao povo. Há, por traz dos acontecimentos de sua vida, a ação de Deus que o conduz. A vida inteira com sua história é vista como uma

⁵² *Confessionum*. III. IV. VIII. Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum ! Apud te est enim sapientia. (CCSL).

⁵³ *Confessionum*. III. IV. 7. Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. (CCSL).

⁵⁴ *Confessionum*. III. IV. 8. Sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos, et prope omnes, qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur, et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per seruum tuum bonum et pium. (CCSL).

⁵⁵ *Confessionum*. XI. II. II. Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo ? (CCSL).

relação entre Deus e ele. Dentre estas ações instrumentais por parte de Deus, está seu encontro com o *Hortensius* de Cícero que lhe incita à busca da sabedoria.

De forma análoga podemos dizer que as *Confissões* excitam o intelecto e o afeto humano a Deus (*atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*), como a leitura do *Hortensius* mudou seus sentimentos e afetos. Como a obra de Cícero é um sujeito instrumental do verbo *excitare*, assim também as *Confissões*, ao se colocar como sujeito, quer ser instrumental da ação de Deus na vida do leitor, para que este seja excitado a buscar e louvar a Deus e ter prazer neste louvor. É uma obra que, excitada por Deus, o louva; e se dispõe a ser instrumento de Deus para que através dela outros também sejam por Deus excitados ao louvor que gera deleite.⁵⁶

Este louvor e deleite excitados por Deus é o que estava nos afetos do autor quando as escrevia e também posteriormente quando as lia.⁵⁷ Por se tratar de uma obra tão rica e escrita ao longo dos anos, não podemos enclausurar ou esquematizar os objetivos e motivações do autor somente neste item. Por outro lado, não podemos ignorar que esta motivação de excitar ao louvor nunca desaparece do horizonte de motivações que o conduziam na elaboração, pois aparece nas *Retratações* e no início do Livro X, quando fala sobre qual o proveito de estar realizando suas *Confissões*:

Tu, porém, meu médico interior, esclarece-me o proveito do que faço. Com efeito, as confissões de minhas faltas passadas – que perdoaste e encobriste para que eu fosse feliz em ti, que mudas minha alma pela fé e pelo teu sacramento – tais confissões, quando lidas e ouvidas, despertam (*excitant*) coração para que não durma no desespero e diga “não posso”, mas permaneça acordado no amor de sua misericórdia e na doçura de tua graça, força de todo fraco que por meio dela se torna consciente de sua fraqueza.⁵⁸

O verbo *confessio* aparecerá pela primeira vez nas *Confissões* no final do parágrafo VI, IX quando já havia iniciado o louvar a Deus por sua infância que não mais recordava: “Tu ris

⁵⁶ Na carta 231 a Dário, número 6, Agostinho fala sobre suas *Confissões* exortando a Dário que as receba e louve a Deus, que é a quem ele quis louvar falando de si mesmo: “vê-me neles, não me louva mais do que eu mereça, crê em mim por eles, e não em outros sobre mim. Ali me observa e vê por mim mesmo o que eu fui em mim mesmo. E se aprovares algo em mim, louva por isso não a mim, mas quem eu quis louvar falando de mim, porque ele nos fez e não nós mesmos.” Texto latino: “ibi me inspice, ne me laudes ultra quam sum; ibi non aliis de me crede, sed mihi; ibi me attende, et vide quid fuerim in meipso, per meipsum; et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me; neque enim me. Quoniam ipse fecit nos, et non ipsi nos.” (Tradução nossa). Cf. *Epistolae*. CCXXXI, VI. (BAC).

⁵⁷ *Retrattationum*. II, VI. I.

⁵⁸ *Confessionum*. X. III. IV. Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et textisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: "Non possum", sed euigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. (CCSL).

de mim se te pergunto isso, e me ordenas te louvar e confessar por aquilo que conheço?”⁵⁹ Neste contexto, a expressão *confiteri-me* está estreitamente relacionada com *laudari a me*. No início do próximo parágrafo, Agostinho fará uma citação bíblica de Mt 11,25 desde a versão latina do texto que utilizava afirmando novamente o verbo *confessio*: “*Faço minha confissão a ti, Senhor do céu e da terra, louvando-te pela minha origem e pela minha infância, que não lembro.*”⁶⁰

No grego tal versículo de *Mateus* se encontra da seguinte forma: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ ἰησοῦς εἶπεν, ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς [...]*.⁶¹ O verbo grego traduzido na versão latina de Agostinho por *confiteor tibi* é *ἐξομολογέω*, que pode significar “consentir, ser de acordo, admitir, reconhecer [...], confessar, [...] dar reconhecimento, render graças, tributar louvor [...] fazer penitência.”⁶² Uma *ἐξομολόγησις* em Plutarco pode ser traduzido por “confissão” e em Eusébio de Cesareia possui o sentido de “confissão dos pecados.”⁶³

Joseph Ratzinger realiza uma pesquisa buscando os vários sentidos do verbo *confessio* tanto fora como dentro da tradição cristã no intuito de elucidar qual seria o sentido da expressão para Agostinho. Ele destaca que o verbo é tirado do âmbito do direito romano, onde teria o sentido de confissão dos delitos cometidos muitas vezes mediante tortura ou coação. Neste âmbito jurídico não possuía o significado de louvor.⁶⁴ No contexto do cristianismo primitivo professar a fé cristã é considerado delito. Provindo do âmbito jurídico o termo *confessio* passa a partir de então a ter um sentido positivo para os cristãos, pois mediante tortura se tenta fazer com que o fiel não confesse, mas negue sua fé. Há uma inversão de valores na qual a *confessio turpis* latina se converte em *confessio gloriosa* dada espontaneamente pelo mártir diante do juiz. Em estreita relação com a teologia do martírio a expressão é associada à fé na *confessio fidei* com o sentido de profissão da fé.⁶⁵

O verbo também possui no cristianismo antigo, no contexto das celebrações penitenciais, o sentido de purificar as faltas cometidas. O fiel recebe o perdão de Deus quando

⁵⁹ *Confessionum*. I. VI. IX. An inrides me ista quaerentem teque de hoc, quod noui, laudari a me iubes et confiteri me tibi? (CCSL).

⁶⁰ *Confessionum*. I. VI. X. Confiteor tibi, domine caeli et terrae, laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini. (CCSL).

⁶¹ Bíblia, *Novum Testamentum Graece*, Mt 11,25.

⁶² *ἐξομολογέω*. In: VOCABOLARIO della lingua greca. 3 ed. Torino: Loescher; 2013; p. 860. Accosentire, accordarsi, ammettere, riconoscere [...] confessare [...], dare riconoscimento, rendere grazie, tributare lodi [...]. fare penitenza. (Tradução nossa).

⁶³ *ἐξομολόγησις*. In: VOCABOLARIO della lingua greca. 3 ed. Torino: Loescher; 2013; p. 860. Confessione; confessione dei peccati. (Tradução nossa).

⁶⁴ Ratzinger, 2014, p. 396.

⁶⁵ Ratzinger, 2014, p. 401.

confessa os seus pecados. Uma prática considerada vergonhosa desde a perspectiva romana é tida como positiva na fé, pois conduz ao espírito de *humilitas*.⁶⁶

Para Ratzinger, o significado de “louvor” dado à expressão *confessio* no cristianismo primitivo deriva diretamente da *Bíblia* nos *Salmos* e na Literatura sapiencial, principalmente nos salmos de ação de graças. Estes salmos seguem um antigo esquema de “sacrifício de ação de graças”. O louvor exercido no *Salmo* pelo salmista é o cumprimento de um voto ou promessa feita a Deus durante um momento de sofrimento ou calamidade. Promete-se a Deus que será realizado um sacrifício votivo juntamente com a narração de sua calamidade e de como Deus o salvou. O *Salmo* é o cumprimento deste segundo voto. A calamidade era vista como sendo culpa do homem que se afasta de Deus por suas más ações, assim a confissão da culpa acaba por fazer parte do louvor feito a *Yahvé* no *Salmo*. A ação de graças e o louvor se dão através da confissão daquilo que aconteceu, assim os conceitos “confessar” e “louvar” são expressos com a mesma palavra *yada* ou *hōda*. O sentido de louvor ou ação de graças foi associado ao termo *ομολογία* através dos salmos. Orígenes apresenta as expressões *εὐχαριστειν* e *εξομολογουσαι* como substancialmente sinônimas.⁶⁷

Utilizando o texto de *Confissões* X. I. I, Ratzinger sinaliza que em Agostinho esta expressão está relacionada com os conceitos bíblicos de praticar a verdade (*ueritate facere*) e *sacrifício de louvor*: “Com efeito, eis que amas a verdade, porque quem a pratica vem à luz. Quero praticá-la diante de ti em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos”⁶⁸ Diante da teologia da graça, onde o homem é manchado pelo pecado, como é possível praticar a verdade? Sem a confissão dos pecados não se dá o perdão ou remissão diante de Deus.

Neste contexto, praticar a verdade coincide com a humildade, com que o homem reconheça a Deus, e não a si mesmo, como o único bom, assumindo como sendo “seus” somente seus males, reconhecendo na graça de Deus a fonte de tudo o que nele há de bom, de modo que o gesto de *confessar*, que também é possibilitado pela ação da graça, coincide com a prática da verdade; a *confessio* é um conceito chave na teologia da graça, a única maneira de “obrar” a verdade, somente a Deus pertence toda a glória. A forma fundamental de dar glória a Deus por parte do homem se dá no reconhecer seu próprio nada. O obrar a verdade na qual o homem

⁶⁶ Ratzinger, 2014, p. 402.

⁶⁷ Ratzinger, 2014, p. 404.

⁶⁸ *Confessionum*. X. I. I. Ecce enim ueritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, uenit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus. (CCSL).

chega à luz se dá na *confessio (in confessione)*.⁶⁹ A expressão *confessio* é associada por Agostinho ao conceito de *sacrificium*:

Recebe o sacrifício de minhas confissões pela mão da minha língua, que formaste e moveste a confessar no teu nome, e sara todos os meus ossos, para que digam: Senhor, quem te é semelhante?⁷⁰

A essência do sacrifício está na união do homem a Deus. Somente em Cristo se dá um sacrifício real por estar em plena unidade com Deus e somente ele pode dinamizar o movimento de regresso da humanidade a Deus. O homem é *sacrificium* na medida em que se movimenta a Deus. Assim a *confessio* é *sacrificium* no colocar-se o homem em movimento num processo que é *ad lucem*, movimento de regresso a Deus, uma verdadeira *conuersio*.⁷¹ Este regresso é constitutivo de um tempo no qual o amor é totalmente orientado a Deus.⁷²

O “dar glória a Deus” coincide com o reconhecer o próprio nada diante daquele que é. Segundo uma divisão proposta para as *Confissões* por Agostinho nas *Retratações*, os dez primeiros livros tratam sobre ele, os três últimos são sobre a *Sagrada Escritura* desde as primeiras palavras do *Gênesis* 1,1 até o descanso sabático de Deus em *Gênesis* 2,2.⁷³ É importante notar que o descanso sabático é designado pela expressão *requiem*, que no início da obra é um verbo que entra no jogo de prefixos para que se possa compreender bem o sentido da inquietude presente na famosa frase que sintetiza o sentido da obra toda: “[...] *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*”⁷⁴

O coração é *inquietum* até que não *requiescat* em Deus. A negação da quietude designada pelo primeiro verbo aponta para a quietude em Deus reforçada pelo prefixo *re* que dá um sentido de regresso ou retorno. O *cor inquietum* retrata a condição ontológica do homem distante de sua verdadeira identidade, que pela graça de Deus realiza as obras da verdade na *confessio* que é reconhecimento de seu nada, que é *sacrificium* como movimento *ad lucem*, que

⁶⁹ Ratzinger, 2014, p. 408.

⁷⁰ *Confessionum*. V. I. I. Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant : domine, quis similis tibi? (CCSL).

⁷¹ Ratzinger, 2014, p. 414.

⁷² A utilização do texto de Ratzinger tem o objetivo de mostrar como em Agostinho o conceito de *Confessio* pode ser associado ao conceito de *sacrificium*. Deve-se deixar claro que neste texto citado Ratzinger não realiza um estudo exaustivo do conceito de *sacrificium* em Agostinho. Para um maior aprofundamento e estudo do desenvolvimento deste conceito em Agostinho no contexto de disputa com o paganismo no Imperio Romano sugere-se a leitura também de outros pesquisadores que trabalharam abundantemente este tema, como Giuseppe Fidelibus (Fidelibus, 2012), Arthur F. Krueger (Krueger, 2016) e no Brasil Adriano de São João (São João, 2024).

⁷³ *Retractationum*. II. VI. I. A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: In principio fecit deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem. (CCSL).

⁷⁴ *Confessionum*. I. I. I.

tem como objetivo o *requiescat* em Deus. Os dez primeiros livros tratam mais do *cor inquietum* em seu processo de *conuersio ad lucem* pela ação da graça. Trata-se da *confessio* como reconhecimento de seu nada em sua história desde o nascimento, que se manifesta no louvor a Deus pelos seus males, e pela graça manifestada no louvor pelos bens que o faz regressar a Ele.

A *confessio* é uma oração dirigida a Deus que é *laudabilis ualde*⁷⁵, por isso trata-se de uma tentativa de louvar o inefável onde este louvor nunca atinge seu objetivo último por causa da infinitude divina. Ao mesmo tempo é o reconhecimento de seu nada e consciência da ação da graça do Deus que é misericórdia em sua vida. Uma combinação do Deus que é totalmente transcendente e inefável com o Deus que é simultaneamente presente a cada um de nós em sua misericórdia, o eterno no tempo.⁷⁶

Já disse e direi: faço isso por amor do amor de ti. Pois também rezamos, no entanto a Verdade disse: “Vosso Pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedires”. Logo, é nosso afeto por ti que manifestamos ao te confessar as misérias nossas e as misericórdias tuas sobre nós, para que nos liberes definitivamente, porque já começaste; para que deixemos de ser miseráveis em nós e nos tornemos felizes em ti, porque nos chamaste; para que sejamos pobres de espírito e mansos e aflitos, sedentos e famintos de justiça, misericordiosos, puros de coração e portadores de paz. Já te narrei muitas coisas, as que pude e quis, porque tu primeiro quiseste que eu as confessasse a ti, Senhor meu Deus, porque tu és bom, porque tua misericórdia é para sempre.⁷⁷

Agostinho retoma o motivo pelo qual realiza sua *confessio*: já o disse e diz novamente: por amor do amor de ti. Logo após faz um paralelo entre as motivações da *confessio* e da oração. Qual o sentido de orar se o Pai sabe aquilo que é pedido por aquele que ora antes que este lhe peça? Certamente a oração não tem o objetivo de informar a Deus aquilo de que se tem necessidade. Assim, a *Confessio*, como a oração, é feita por amor ao amor que ele tem por Deus, para que aconteça na alma uma intensificação deste mesmo amor. Na *Confessio* e na oração há uma manifestação de afeto (*affectum*), para que este seja (*excitant humanum intellectum et affectum*) rumo a Deus.

⁷⁵ *Confessionum*. I. I. I.

⁷⁶ Novaes, 2007, p. 212.

⁷⁷ *Confessionum*. XI. I. I. Iam dixi et dicam : amore amoris tui facio istuc. Nam et oramus, et tamenueritas ait : Nouit pater uester quid uobis opus sit, priusquam petatis ab eo. Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam uocasti nos, ut simus pauperes spiritu et mites et lugentes et esurientes ac sitientes iustitiam et misericordes et mundicordes et pacifici. Ecce narraui tibi multa, quae potui et quae uolui, quoniam tu prior uoluisti, ut confiterer tibi, domino deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericórdia tua. (CCSL).

Esta *confessio* que excita os afetos é um ato de humildade, pois é uma *confessio* das próprias misérias e um louvor à misericórdia divina. Esta humildade é uma resposta humana à uma iniciativa divina gratuita da alma, pois ela é libertação da alma de suas misérias porque Deus foi quem teve a iniciativa (*quoniam coepisti*). Esta libertação na humildade é a felicidade humana que se dá somente nele (*beatificemur in te*) e se dá porque é a vocação humana por excelência (*quoniam uocasti nos*). Esta é a pobreza de espírito proclamada pelas *bem-aventuranças* que leva a portar a paz. A *Confessio* como tal já é humildade e libertação só possível com a ação da graça (*quoniam tu prior uoluisti*).

A *confessio* é algo humano e temporal com o objetivo de que haja no coração humano maior *intentio* que impulsiona com mais força o homem rumo a Deus que é eternidade. Por ser uma ação temporal, tal *confessio* só pode ser feita através de uma enumeração sequencial de tudo aquilo que a graça de Deus realizou em sua história levando-o a ser mais humilde e o conduzindo à conversão da narrativa de tudo o que foi amado por ele no tempo distendido.

A ação de Deus pela graça sobrepassa em muito a capacidade humana de enunciá-las (*enuntiare*) temporalmente pela língua, de modo que Agostinho não encontra um “quando” (*Quando*)⁷⁸ durante o qual seja possível exprimir temporalmente tudo aquilo que por ele Deus fez e faz desde a eternidade. Diante de tal discrepância, a *confessio* como tal parece, desde o início, algo dado ao fracasso por ser essencialmente impossível de ser feita de forma completa por uma língua humana temporal. Não há na realidade humana um “quando” no qual seja possível louvar a Deus através da *confessio* o tanto quanto Ele merece ser louvado. Apesar disso, é realizada a *confessio* e há uma vivência temporal na fé que busca a eternidade através da vida cristã. É possível para a humanidade temporal viver uma relação com a eternidade através de uma *Confessio* na fé cristã. Cristo é o mediador do abismo que existe entre a eternidade e o tempo.

1.2. A Sagrada Escritura

O uso que Agostinho faz da Sagrada Escritura e como ele realiza sua interpretação se insere no contexto dos métodos de interpretação da *Escritura* utilizados no cristianismo primitivo e no período da Patrística. O cristianismo primitivo e o judaísmo contemporâneo a este período, no que se refere à interpretação bíblica, caracterizavam-se predominantemente por

⁷⁸ *Confessionum*. XI. II. II. Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo ? (CCSL).

um interesse de natureza literal em relação ao texto. A tradição rabínica praticava uma interpretação minuciosa, preocupando-se com todas as particularidades gramaticais do texto na convicção de que cada uma delas tinha um grande valor. Ela caracterizava-se pela intenção de responder às questões referentes à aplicação do texto às ações da vida cotidiana ou à edificação dos fiéis nas homilias feitas na sinagoga. No cristianismo antigo este modo de interpretar a escritura de forma literal, valorizando o texto em suas minúcias, era conhecido como tipicamente judaico.⁷⁹

Neste mesmo período, na tradição greco-romana nas escolas de retórica e filosofia utilizavam-se de refinadas técnicas de exegese na interpretação de obras filosóficas e literárias, como por exemplo a obra de Homero. No ambiente alexandrino em relação às obras literárias floresceu um tipo de comentário linear (não realizado às margens do fólio) no qual os elementos poéticos são citados passa a passo e seguidos de seus respectivos comentários. No âmbito filosófico foi proposta uma interpretação dos poetas e dos mitos gregos que se caracterizava por ser acentuadamente alegórica. Diante da absurdidade e imoralidade de algumas narrativas e querendo salvaguardar a autoridade dos mesmos, propôs-se que *Homero* e os poetas tinham outras intenções ao narrar tais mitos. Platão se servia da linguagem mitológica de forma alegórica para expressar seu pensamento em vários momentos e os estoicos se caracterizaram por difundir uma interpretação alegórica dos deuses tradicionais harmonizando-os com sua filosofia.⁸⁰ Este modo de interpretar os textos também foi utilizado pelos cristãos em relação à *Sagrada Escritura*.

A interpretação alegórica tinha como pressuposto que o texto possui um valor simbólico e tinha a intenção de veicular por baixo do sentido primeiro e literal da expressão uma mensagem coberta e acessível a poucos. A interpretação alegórica tinha o objetivo de clarificar estes significados ocultos. De fato, a expressão grega *ἀλληγορία* é formada pela junção da palavra *ἄλλος* (outro) com o verbo *ἀγορεύω* (dizer, falar em público), falar com outras palavras. Esta maneira de interpretar era utilizada tanto pelos pagãos como pelos cristãos em seus respectivos textos.

Tertuliano e Orígenes refutavam a interpretação alegórica da mitologia pagã. Por outro lado, Celso e Porfírio consideravam arbitraria e inaceitável a interpretação alegórica cristã do Antigo Testamento. A interpretação alegórica do texto bíblico floresceu no judaísmo helenista de Alexandria, como aparece na obra exegética de Fílon de Alexandria.⁸¹ No cristianismo

⁷⁹ Simonetti, 1985, p. 11.

⁸⁰ Simonetti, 1985, p. 14.

⁸¹ Simonetti, 1985, p. 14 – 16.

primitivo e nos primeiros Padres, a interpretação alegórica esteve mais presente também em ambiente Alexandrino, como em Clemente de Alexandria e Orígenes.⁸² No ocidente cristão, destacam-se os diversos comentários à Escritura de Hilário, Gregório de Elvira, Zenão de Verona e Ambrósio de Milão.⁸³

Dentre as obras exegéticas de Ambrósio, nas quais se comenta o Livro do *Gênesis*, merece destaque o *Hexaemeron*, obra em que é realizado um comentário dos 26 primeiros versículos do *Gênesis* onde se narra os seis primeiros dias da criação. Esta tradição interpretativa dos seis dias da criação remete a Filon de Alexandria, Orígenes, Hipólito de Roma e Basílio de Cesareia.⁸⁴ Agostinho relata como teve contato com a interpretação espiritual de Ambrósio ao ouvir seus sermões sobre as Leis e os Profetas e se percebe que este método teve um importante papel em sua conversão,⁸⁵ visto que um dos motivos de seu ingresso no maniqueísmo foi justamente uma desilusão em relação ao texto das *Sagradas Escrituras* cujas letras lhe pareciam indignas de serem comparadas à dignidade de Cícero.⁸⁶

Nos séculos IV e V se fortalece no âmbito da exegese bíblica cristã a escola de Antioquia, que era programaticamente antagonista em relação à interpretação alegorizante de Alexandria. Sempre houve no cristianismo, paralelamente à interpretação alegórica alexandrina, uma interpretação de cunho mais tipológica e de tendência literalista mais próxima da interpretação de tipo rabínica do ambiente judaico de Jerusalém. Teófilo de Antioquia e João Crisóstomo elaboram uma interpretação literal dos três primeiros capítulos do *Gênesis*. Eusébio de Cesareia, mesmo sendo grandemente influenciado por Orígenes e sua alegoria, redimensiona seu mestre e seguindo o modo de interpretar dos Antioquenos acrescenta ao método literal a dimensão filológica e crítica e a preocupação histórica. Este método foi seguido por Eusébio de Emesa e Apolinário de Laudiceia e aparece em Efreem.⁸⁷

⁸² Simonetti, 1985, p. 65 – 107.

⁸³ Simonetti, 1985, p. 254 -

⁸⁴ Di Berardino, 1978. p. 144.

⁸⁵ *Confessionum*. VI. IV. VI.. Gaudebam etiam, quod uetera scripta legis et Prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea uideban tur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; uerum autem non ita sentiebant. Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: Littera occidit, spiritus autem unificat, cum ea, quae ad litteram peruersitatem docere uidebantur, remoto mystico uelamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamuis ea diceret, quae utrum uera essent adhuc ignorarem. (CCSL).

⁸⁶ *Confessionum*. III. V. IX. Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent. Et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et uelatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. (CCSL).

⁸⁷ Simonetti, 1985, p. 125 e 133.

No ocidente cristão os comentários exegéticos de tendência literalista aparecem geralmente nos comentários às cartas de Paulo e se concentram em Roma, como os comentários às Cartas de Paulo aos *Efésios*, *Gálatas de Filipenses* de Mario Vitorino, um comentário completo ao *Corpus Paulino* de Ambrosiaster, um comentário à *Carta aos Romanos* de Juliano de Eclana.⁸⁸ Jerônimo em seus comentários à *Sagrada Escritura* segue inicialmente o modo alegórico inspirado em Orígenes, posteriormente aos poucos passa a uma tendência à crítica literária e textual.⁸⁹

1.2.1. Agostinho e os Comentários ao *Gênesis*

No decorrer de sua vida Agostinho elabora diversos comentários ao *Gênesis* em obras exclusivamente dedicadas a isto e em comentários inseridos em outras obras. A primeira delas é o *De Genesi Adversus Manichaeos libri duo*, que foi escrito logo após o batismo e seu retorno à África.⁹⁰ Estes livros foram publicados contra os maniqueus e em defesa da *Lei Antiga* ou *Antigo Testamento (in defensionem Veteris Legis)*⁹¹ que era fortemente atacado pelo maniqueísmo. Como recém-convertido do maniqueísmo, Agostinho coloca seu esforço em comentar justamente o primeiro Livro da *Veteris Legis*. Neste contexto, afirma que publicou de forma sumamente aberta (*apertissime*), para que todos possam ver. Por traz deste advérbio, que está no superlativo, percebe-se que com seu comentário ele não somente tem um objetivo apologético contra os maniqueus, também quer deixar claro de forma aberta para todos sua conversão.

Ao elaborar esta obra quis deixar claro para todos sua nova postura como batizado contra possíveis desconfianças que os cristãos poderiam ter em relação à veracidade de sua conversão. Também pôde responder a um anseio pessoal de aprofundar com empenho justamente naqueles livros que ele antes de sua conversão desdenhava. Pode-se perceber motivações apologéticas, de afirmação de sua conversão diante da nova comunidade e pessoais como esforço intelectual por aprofundar o que antes não conhecia.

O comentário se dá justamente quando já está estabelecido na África. Nota-se que comentar o *Gênesis* era uma de suas primeiras preocupações na nova vida que quer estabelecer.

⁸⁸ Simonetti, 1985, p. 237- 254.

⁸⁹ Di Berardino, 1978, p. 221.

⁹⁰ *Retratationum*. I. X. I. Iam uero in Africa constitutus scripsi duos libros de Genesi contra Manichaeos. Já estabelecido na África, escrevi os Dois Livros sobre o Gênesis contra os Maniqueus. (Tradução nossa). (CCSL).

⁹¹ *Retratationum*. I. X. I. [...] isti tamen duo libri apertissime aduersus eos editi sunt in defensionem ueteris legis, quam uehementi studio uesani erroris oppugnant: Estes dois livros de forma sumamente aberta foram publicados contra eles em defesa da Antiga Lei, a qual atacam com o enérgico empenho de seu frenético erro. (CCSL).

Inicialmente, Agostinho comenta o *Gênesis* utilizando um método alegórico por encontrar dificuldades, naquele momento, em realizar uma interpretação literal do texto.⁹² A obra está dividida em dois livros. No primeiro, comenta os seis primeiros dias da criação até o sétimo dia (*Gênesis* 1,1 – 2,2) e no segundo, comenta o segundo relato da criação do céu e da terra até a expulsão de Adão e Eva do paraíso. (*Gênesis* 2,4 – 3,24).⁹³

Posteriormente, quando já era presbítero, provavelmente no ano 393, ele empreende a tentativa de elaborar um *Comentário Literal ao Gênesis* que permaneceu inacabado.⁹⁴ Ele mesmo esclarece que ao tentar elaborar seu primeiro comentário fez uso do método alegórico de interpretação (*secundum allegoricam significationem*). Nesta primeira obra não se atreve a expor os mistérios das coisas naturais (*naturalium rerum*) como ali aparecem *ad litteram*, ou seja, segundo a letra e segundo sua propriedade histórica (*secundum historicam proprietatem*).⁹⁵ Propôs-se a não buscar significados simbolizados no texto, detendo-se aos eventos tais quais são narrados pelo som na letra.

Entre os anos 401 e 414 escreve o *De Genesi ad litteram libri duodecim*.⁹⁶ Nesta obra ele retoma o projeto de comentar o *Gênesis* não segundo alegoria, mas *ad litteram*, segundo os próprios acontecimentos históricos (*secundum rerum gestarum proprietatem*).⁹⁷ Agostinho deixa claro que na obra há mais interrogações que respostas.⁹⁸ Apesar disso, este livro não pode ser comparado à sua primeira tentativa inacabada de comentar o *Gênesis ad litteram*, pois, neste momento se vê com mais capacidade para comentar as *Sagradas Escrituras* apesar de suas limitações.⁹⁹ As *Confissões* foram escritas provavelmente entre os anos 397 – 401.¹⁰⁰ Portanto, entre as redações do *De genesi ad litteram imperfectus liber unus* e o *De Genesi ad litteram libri duodecim*.

⁹² *De Genesis ad Litteram*. VIII. V.

⁹³ *Retractionum*. I. X. I.

⁹⁴ Brown, P. 2005, p. 90. *De genesi ad litteram imperfectus liber unus*.

⁹⁵ *Retractionum*. I. XVIII. Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidisset, quoniam secundum allegoricam significationem scripturae uerba tractaueram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi, uolui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere quid ualerem. (CCSL).

⁹⁶ Brown, P. 2005, p. 226.

⁹⁷ *Retractionum*. II. XXIV. *De Genesi ad litteram*, id est non secundum allegoricas significationes sed secundum rerum gestarum proprietatem. (CCSL).

⁹⁸ *Retractionum*. II. XXIV. In quo opere plura quaesita quam inuenta sunt, [...], (CCSL).

⁹⁹ *Retractionum*. I. XVII. Sed in hoc opere, cum mea opuscula retractarem, iste ipse ut erat imperfectus uenit in manus, quem neque edideram et abolere decreueram, quoniam scripsi postea duodecim libros quorum titulus est *De Genesi ad litteram*. In quibus quamuis multa quaesita potius quam inuenta uideantur, tamen eis iste nullo modo est comparandus. (CCSL).

¹⁰⁰ Brown, P. 2005, p. 226.

1.2.2. Os seis dias da criação: Criação simultânea e processual.

No *De Genesis ad litteram*, ao comentar os seis dias da criação no Livro do *Gênesis*, Agostinho traça um paralelo desta com outra citação bíblica presente no Livro do *Eclesiástico* que, na tradução de que ele dispunha, afirma-se que todas as coisas foram criadas simultaneamente (*Creavit omnia simul*).¹⁰¹ Na interpretação de Agostinho, a mesma escritura que afirma que todas as coisas foram criadas em seis dias, também afirma sem contradições que todas foram criadas de uma só vez.¹⁰² Os seis ou sete dias são a repetição (*repetitum*) narrativa e processual, adaptada à maneira humana, de um único dia, realidade ou evento onde tudo o que há foi criado de forma simultânea, sem sucessão temporal. Agostinho tem o entendimento de que a eternidade divina deve ser entendida como sendo totalmente atemporal, entendimento este que perpassa todos os Livros das *Confissões*.

Dizer que tudo foi criado simultaneamente não necessariamente implica em afirmar que todos os seres que atualmente existem sempre existiram desta forma, ou em uma negação de que seres que antes não estavam agora estão, que muitos dos que estavam não mais estão, e muitos que estarão no futuro não estão agora. Todos foram criados simultaneamente e ao mesmo tempo e há uma sucessão ou processo temporal no aparecer e perecer dos seres.

Para Agostinho, todas as realidades contingentes são ordenadas ou numeradas. Na criação, todas as coisas foram dispostas ou ordenadas com medida, número e peso (*Sab 11,21 Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*).¹⁰³ Por medida, entende que cada coisa foi disposta em termos de limites no sentido de que ser uma coisa criada é ter um limite específico de possibilidades (*omni rei modum praefigit*). Por número, entende que cada coisa tem sua forma, harmonia ou perfeição (*omni rei speciem praebet*), no sentido de que ser criado é ser capaz e ter uma certa estabilidade e harmonia que permanece ajustando-se diante das vicissitudes da existência.

¹⁰¹ *De Genesi ad Litteram*. IV. XXXIII. LII. Eccli 18, 1. *Creavit omnia simul*. A versão latina utilizada por Agostinho para este versículo do primeiro Capítulo do livro do *Eclesiástico* provavelmente é uma tradução latina da *Septuaginta*, que apresenta o seguinte texto: ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῆ. A expressão latina *omnia* é uma tradução para τὰ πάντα, que designa “todas as coisas” enquanto a palavra *simul* é uma tradução da expressão grega κοινῆ. (BAC).

¹⁰² *De Genesi ad Litteram* IV. XXXII. LII. De quo enim Creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. (BAC).

¹⁰³ *De Genesi ad Litteram*. IV. III. VII. [...] secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia; nihilque aliud dictum intellegitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, nisi: Omnia in te disposuisti? (BAC).

O ser não só tem um limite específico de possibilidades (*mensura*), como também permanece em seu ser em meio às vicissitudes da existência (*numero*). Por peso (*pondere*), quer-se designar que ser criado é ser designado ou orientado para fins apropriados na existência, (*rem ad quietem ac stabilitatem trahit*) para aquilo para o qual cada ser foi feito.¹⁰⁴ Ser criado é ser limitado em possibilidades, é permanecer em si de forma harmônica e tender a seu fim último em uma ordem.

É Deus quem limita, dá uma forma específica e ordena todas as coisas a um fim. Ele é medida sem medidas (*mensura sine mensura*), no sentido de que mede todas as coisas e não é medida por nenhuma outra; é número sem números (*numerus sine numero*) no sentido de formar todas as coisas e não ser formado, numera todas as coisas e não é numerado; e peso sem peso (*pondus sine pondere*) por ser aquele que estabelece equilíbrio conduzindo todas as coisas à quietude por ser estabilidade total e não atraído por nada.¹⁰⁵

Todas as coisas foram criadas simultaneamente, mas, ao mesmo tempo, tudo o que nasce e morre nasce ou morre em processos de sucessão que acontecem de acordo com que foi estabelecido pela razão eterna. Assim, pode ser que tudo está de uma maneira no Verbo de Deus onde não há criação, ou seja, como razões eternas, de outra maneira nos elementos do mundo, onde tudo foi criado simultaneamente; e de outra maneira no aparecer e desaparecer das coisas no processo sucessivo do tempo.¹⁰⁶

Por que isso, pergunto, Senhor meu Deus? De certa maneira o vejo, mas não sei expressá-lo em palavras, a não ser assim: que tudo aquilo que começa a ser e deixa de ser começa a ser e deixa de ser quando uma eterna razão, onde nada começa nem acaba, sabe que deve começar e acabar.¹⁰⁷

As coisas que estão para aparecer no futuro, nesta criação primordial, estão consumadas (*consummata*) e ao mesmo tempo incoadas (*inchoata*). São consumadas no sentido de que foi feito nelas tudo o que necessitam para serem o que serão; e incoadas, por serem como sementes

¹⁰⁴ Williams, 2019, p. 300.

¹⁰⁵ *De Genesi ad Litteram*. IV. IV. VIII. Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quae pendere possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere. (BAC).

¹⁰⁶ *De Genesi ad Litteram*. VI. X. XVII. Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus quae secundum causas simul creatas, non iam simul sed suo quaeque tempore creantur, in quibus Adam iam formatus ex limo, et Dei flatu animatus, sicut fenum exortum; aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur, de rebus ductae quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba. (BAC).

¹⁰⁷ *Confessionum*. XI. VIII. X. Cur, quaeso, domine deus meus? Vt cumque uideo, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere uel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. (CCSL).

dos seres futuros que haveriam de ser nos tempos futuros, saindo de um estado de latência para um de manifestação. Tudo o que foi criado já está, mas, nem tudo está manifesto.¹⁰⁸

Agostinho afirma as duas coisas baseado na tradução de que dispunha do Livro do *Gênesis*, que em 2,1-3 afirma que no sexto dia “foram consumados o céu e a terra” (*Et consummata sunt coelum et terra*); e mais adiante diz que no dia sétimo Deus “descansou de todas as suas obras que incoou Deus para fazê-las” (*requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere*).¹⁰⁹ Nada novo foi criado por Deus na sucessão dos tempos que não tenha sido criado nesta primeira criação simultânea. As coisas são incoadas porque, desde o início, já estão prefixadas suas causas (*prae fixerat causis*) que se realizarão no devir.¹¹⁰

Há, portanto, uma prefixação racional de causas em um processo em que estas mesmas causas são chamadas “razões causais” (*causales illae rationes*). Pode-se dizer que, desta criação primordial, muitíssimas seriam as possibilidades de realização das coisas quando as causas se relacionam entre si. O homem, por exemplo, pode ser causado tanto do limo da terra quanto do nascimento da mulher, duas possibilidades estas atestadas no surgimento de Adão e dos viventes que atestamos pelos partos.¹¹¹ Ambas as possibilidades são racionais, apesar do surgimento de Adão ser um milagre. O milagre não é contra a racionalidade das causas, mas, uma outra possibilidade de realização daquela coisa ou realidade que é oculta aos humanos e manifesta a Deus.

Todas as coisas são ordenadas no sentido de terem sua medida, número e peso, ao mesmo tempo em que todas as relações causais racionais possíveis que as fazem surgir ou desaparecer, serem desta ou daquela maneira, também são ordenadas na medida em que as causas são prefixadas racionalmente; de modo que aquilo que acontece é da vontade de Deus e ao mesmo tempo acontece por causas naturais e racionais. A onipotência divina não tira do criado sua autonomia. As coisas acontecem como acontecem por causas naturais e racionais,

¹⁰⁸ *De Genesi ad Litteram*. VI. XI. XVIII. Nunc autem quia iam et consummata quodammodo, et quodammodo inchoata sunt ea ipsa quae consequentibus evolvenda temporibus primitus Deus omnia simul creavit, cum faceret mundum: consummata quidem quia nihil habent illa in naturis propriis, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit; inchoata vero, quoniam quaedam erant quasi semina futurorum, per saeculi tractum ex occulto in manifestum locis congruis exserenda. (BAC).

¹⁰⁹ *De Genesi ad Litteram*. VI. XI. XVIII. Nam et consummata ea dicit et inchoata: nisi enim consummata essent, non scriptum esset: Et consummata sunt coelum et terra, et omnis compositio eorum: et consummavit Deus in die sexto opera sua, quae fecit; et benedixit Deus diem septimum, et sanctificavit eum; rursusque nisi inchoata essent, non ita sequeretur, quia in illa die requievit ab omnibus operibus suis quae inchoavit Deus facere. (BAC).

¹¹⁰ *De Genesi ad Litteram*. VI. XI. XIX. [...] inchoasse autem, ut quod hic prae fixerat causis, post impleret effectis. (BAC).

¹¹¹ *De Genesi ad Litteram*. VI. XV. XXVI. Creator inseruit, non tantum posuit quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma iuvenali; procul dubio sic fecit, ut illic prae fixerat; (BAC).

ao mesmo tempo em que se dá aquilo que está oculto na sabedoria e vontade divina. Deus, ao limitar as possibilidades de causas, não faz com que as causas deixem de ser causas.

O acontecimento das coisas em sua sequência temporal e sucessão se dá como se fosse um poema de um grande artista. Os seres são como as sílabas de um grande idioma. Com as diversas sílabas que existem em uma língua é possível criar inúmeros poemas. Todos estes poemas estão nas possibilidades de junção e relação racional das sílabas. A partir do momento em que é recitado, as sílabas passam de um estado de latência (*inchoatas*) para uma realização limitada, ordenada e sequencial umas em relação às outras, ou seja, se manifestam. O desaparecer de uma possibilita o aparecer de outra. A recitação e ordenamento das sílabas pronunciadas se dá de acordo com a vontade daquele que recita.

Assim, o mundo, tal qual ele é e como as coisas acontecem em sua história, é a recitação de um grande poema. O tempo como sucessão de acontecimentos no devir em seus mínimos detalhes, é a recitação de um poema do grande artista, que tem a função de remeter à beleza eterna daquele que compõe e declama a poesia com os acontecimentos do mundo e da história. O mesmo se pode dizer de sua história pessoal. As *Confissões* narram como Deus, no devido tempo e através de diversos acontecimentos, desde a eternidade ordenou e orientou seus afetos a ele conduzindo-o à luz. O eterno ordena o tempo que não pode ordenar-se a si mesmo sendo ele ao mesmo tempo.

1.2.3. A Escritura como *firmamentum*: A meditação.

No início do Livro XI das *Confissões*, Agostinho se propõe a meditar Lei, expressão com a qual quer designar a Escritura como um todo.

E há tempos desejo ardentemente meditar tua lei e te confessar minha ciência e minha ignorância sobre ela, os primeiros sinais de tua iluminação e as trevas que ainda me restam, até que a fraqueza seja devorada pela força.¹¹²

No Livro XIII, Agostinho faz um comentário do texto do *Gênesis* 1,6-8,¹¹³ no qual Deus faz o céu, ali chamado de firmamento (*firmamentum*). No texto, este firmamento é um divisor

¹¹² *Confessionum*. XI. II. II. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuretur a fortitudine infirmitas. (CCLS).

¹¹³ *De Genesi ad Litteram libri duodecim*. II. I. I. Et dixit Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum, et sit dividens inter aquam et aquam: et sic est factum. Et fecit Deus firmamentum, et divisit Deus inter aquam quae erat infra firmamentum, et inter aquam quae erat super firmamentum. Et vocavit Deus firmamentum coelum. Et vidit Deus quia bonum est. Et facta est vespera, et factum est mane dies secundus. (BAC).

de águas, no sentido de que divide as águas que estão acima dele daquelas que estão abaixo. Antes do surgimento da terra seca, as águas primordiais abrangiam tudo. No segundo dia, Deus coloca um “imenso prato côncavo” em meio a estas águas, formando um imenso vazio de separação entre as águas que passam a ficar acima deste “prato” das que permaneceram abaixo.¹¹⁴

A expressão latina *firmamentum* traduz literalmente a expressão grega στερέωμα presente na *Septuaginta*, que tem o significado básico de “suporte”. O céu é visto como um suporte daquilo que está acima dele. No terceiro dia da criação, neste grande vazio que ficou entre as águas que ficaram acima daquelas que permaneceram abaixo, Deus restringe as águas em um só lugar, formando os mares e fazendo aparecer a terra seca. As águas que permaneceram acima do céu são as águas *super firmamentum*, enquanto as que permaneceram abaixo são as *infra firmamentum*, que posteriormente formarão os mares.

No comentário sobre esta passagem bíblica no Livro XIII, no *firmamentum*, que é o céu, Agostinho vê a autoridade na *Escritura divina (scriptura tua diuina)*. “Ou quem senão tu, nosso Deus, fez sobre nós o firmamento da autoridade em tua *Escritura divina*?”¹¹⁵ Seguindo o comentário à passagem, faz-se referência a trechos bíblicos que falam sobre o céu, como Isaías 34,4, onde “o céu se enrolará como um livro” (*Caelum enim plicabitur ut liber*)¹¹⁶ e ao Salmo 104 (103),2,¹¹⁷ onde o céu “se estende sobre nós como uma pele” (*Extendens coelum sicut pellem*).¹¹⁸ Sabe-se pelo comentário ao Salmo 103 que Agostinho geralmente interpreta esta pele que se desenrola sobre todos como sendo a mortalidade (*pellis mortalitatem significat*).¹¹⁹ Deus vestiu de pele ou couro os homens quando se tornaram mortais pelo pecado.¹²⁰ Do mesmo modo, estendeu o firmamento como uma pele sobre os mortais.

¹¹⁴ Brown; Fitzmyer; Murph, 2018, p. 64.

¹¹⁵ *Confessionum*. XIII. XV. XVI. Aut quis nisi tu, deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in scriptura tua diuina? Caelum enim plicabitur ut liber et nunc sicut pellis extenditur super nos. (CCSL).

¹¹⁶ *Confessionum*. XIII. XV. XVI.

¹¹⁷ *Enarrationes in Psalmos*. CIII. II. II. [vv 1 - 4] 1. Benedic, anima mea, Dominum. [...] Domine Deus meus, magnificatus es nimis [...] Confessionem et decorem induisti. [...] Circumamictus lucem sicut uestimentum. 2. Extendens coelum sicut pellem [...] 3. Qui protegit in aquis superiora eius. [...] Qui ambulat super pennas uentorum. 4. Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos ignem flagrantem. [...] 5. [...] Quia fundauit terram super firmamentum eius, non inclinabitur in saeculum saeculi. 6. Abyssus sicut uestimentum amictus ipsius. [...] Super montes stabunt aquae [...] 7. Ab increpatione tua fugient [...] A uoce tonitrus tui formidabunt. (CCSL).

¹¹⁸ *Confessionum*. XIII. XV. XVI.

¹¹⁹ *Enarrationes in Psalmos*. CIII. I. VIII. Figurata autem si aliquid tectum retegere uolumus, et pulsare ad clausum, inuenimus extendisse Deum coelum sicut pellem, ut intellegamus coelum sanctam Scripturam. Hanc auctoritatem primo posuit Deus in Ecclesia sua; inde coepit exsequi caetera: posuit enim coelum, et extendit sicut pellem, et non frustra sicut pellem. Primo istam famam praedicantium extendit sicut pellem: pellis mortalitatem significat. (CCSL).

¹²⁰ *Confessionum*. XIII. XV. 16. Et tu scis, Domine, tu scis, quemadmodum pellibus indueris homines, cum peccato mortales fierent. (CCSL).

O firmamento é a *Sagrada Escritura* que se estende sobre todos como uma autoridade e veio a eles através do ministério de homens mortais. É ao mesmo tempo autoridade divina e palavras humanas. A consolidação da autoridade das Palavras de Deus por eles redigidas se estende com palavras humanas e mortais sobre todos. A palavra dos mortos se estende como uma pele e permanece até a posteridade.¹²¹

Meditar a *Sagrada Escritura* é olhar o firmamento e contemplar o Verbo eterno através de sílabas temporais, o Verbo que está acima da linguagem humana da qual a *Escritura* é feita. Como o céu tem acima de si as águas *super firmamentum*, assim também as palavras humanas e temporais estendidas com autoridade sobre todos têm acima de si o Verbo Eterno. A *Escritura* é feita de sílabas humanas, de linguagem temporal, mas revelam o Verbo eterno que está acima do firmamento. As águas que estão acima do firmamento significam a eternidade, enquanto as que estão abaixo, indicam a vida humana temporal. Meditar a *Escritura* é uma forma de contemplar a eternidade do Verbo que está acima das sílabas temporais que ela contém.

A *Escritura* é feita de sílabas humanas temporais acessíveis aos mortais, mas, apontam para além delas mesmas, indicando aquilo que está acima do firmamento, que é a eternidade. Sua meditação faz com que os homens olhem para cima, desde a temporalidade deles mesmos, e, com o coração ao alto, possam entrever o Verbo eterno que está acima do firmamento, acima das sílabas temporais. Meditar a *Escritura* é um processo pela qual se parte da temporalidade das sílabas humanas para a contemplação do verbo eterno que está acima delas em um processo de ascensão do tempo para a eternidade.

Há outras águas acima deste firmamento, eu creio, imortais e ocultas à corrupção terrena. Louvem teu nome, te louvem os povos supracelestes de teus anjos, que não precisam levantar os olhos para o firmamento e ler para conhecer o Verbo. Porque eles veem continuamente tua face, e leem nela sem sílabas temporais o que quer tua vontade eterna. Leem, escolhem e amam; leem sempre e o que leem nunca passa. Pois escolhendo e amando leem a própria imutabilidade de tua deliberação.¹²²

Os povos supracelestes dos anjos não necessitam da autoridade da *Escritura* por verem (*videt*) continuamente a face de Deus. Neste estado eles contemplam diretamente o Verbo

¹²¹ *Confessionum*. XIII. XV. XVI. Cf. Nota de rodapé número 96, comentário ao parágrafo XIII. XV 16 na tradução das *Confissões* de Lourenzo Mammi.

¹²² *Confessionum*. XIII. XV. XVIII. Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo, immortales et a terrena corruptione secretae. Laudent nomen tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. Vident enim faciem tuam semper, et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et numquam praeterit quod legunt. Eligendo enim et diligendo legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui. (CCSL).

eterno. Eles não precisam levantar os olhos ao firmamento, não necessitam de sílabas temporais que indicam o eterno que está acima delas. Sua leitura consiste na visão direta do Verbo, leitura esta que coincide com o que escolhem e amam incessantemente. Leem (*legunt*), escolhem (*eligunt*) e amam (*diligunt*) o Verbo como em só ato. Não necessitam da mediação, das sílabas temporais, não necessitam olhar o firmamento para, através dele, contemplar o Verbo Eterno.

A meditação da *Escritura* é uma busca pela eternidade, uma busca por contemplar o Verbo eterno através de uma leitura que busca transcender a materialidade passageira da letra e das sílabas, para contemplar o Verbo Eterno que se mostra através desta mediação temporal. Morrem os autores bíblicos, as letras são passageiras, mas, o Verbo permanece eternamente.

Ao meditar a *Escritura*, Agostinho quer “confessar” (*confiteri*) sua ciência (*scientiam*) e ignorância (*imperitiam*) sobre ela. A ciência sobre ela é colocada lado a lado com “os primeiros sinais de tua iluminação” (*primordia illuminationis tuae*), enquanto a ignorância equivale às “trevas que ainda me restam” (*reliquias tenebrarum mearum*).

Nas *Retratações*, Agostinho afirma que nas *Confissões* louva a Deus justo e bom por suas ações “boas e más” (*de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum*).¹²³ Já ao iniciar o Livro XI, quer confessar sua ciência e ignorância sobre as *Sagradas Escrituras*. De forma semelhante ao que foi dito sobre as boas e más ações, pode-se dizer que confessar sua ciência equivale a exaltar o Verbo eterno, que no processo de iluminação é a fonte de toda verdade e sabedoria. A ciência que possui são os primeiros sinais desta iluminação. Por outro lado, confessar sua ignorância sobre a Lei equivale a, por contraste, mostrar as trevas que ainda lhe restam para iluminá-las e exaltar a mesma fonte de toda sabedoria.

A iluminação é vista aqui, aludindo a Platão,¹²⁴ como um processo em que, aos poucos, há uma saída da caverna. A ciência sobre a *Escritura* equivale à claridade da luz que está fora em direção da qual se encaminha, enquanto a ignorância equivale às trevas que aos poucos vai deixando para trás nesta saída. Nesta caminhada para fora, corpo é, ao mesmo tempo, atingido pela claridade da luz e pelas trevas que abandona.¹²⁵ Movido pela graça, a única boa obra que pode realizar é confessar a ação de graça em sua ciência e o nada de sua ignorância, até que a fraqueza seja devorada pela força e as trevas pela luz.

¹²³ *Retractationum*. II. VI. I. Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. (CCSL).

¹²⁴ Platão. *República* 514a-517c.

¹²⁵ *Epistolae*. CLXVII. III. 13. Quod donec plenissime fiat, iam eum tamen dicimus tamquam de abditissima spelunca egredientem, vicinia lucis afflatum, tanto magis, quanto magis propinquat egressui: ut illud quod in eo lucet, sit utique ex lumine quo progreditur; illud autem quod adhuc obscurum est, sit ex tenebris unde egreditur. (BAC).

O fim de tudo é conduzir a Deus. O movimento das *Confissões* lembra a famosa citação de *De Vera Religione*: “Não queiras ir fora, retorna para dentro de ti; no interior do homem habita a verdade; e se encontrares que tua natureza é mutável, transcende-te a ti mesmo.”¹²⁶ Agostinho começa a obra falando de sua história, analisa seu interior e encontra sua natureza que é mutável. Já nos três últimos Livros, através da meditação da *Escritura*, confessando sua ciência e sua ignorância sobre esta, busca transcender a si mesmo e ir em direção ao imutável.

Há em Agostinho um jogo de palavras entre as expressões *firmamentum* e *firmum cor*. Pela meditação da *Escritura* o coração vai adquirindo firmeza e consistência na condição de *peregrinatio*. Se o coração está no *firmamentum* das *Sagradas Escrituras* se faz firme. A enfermidade (*infirmas*), por sua vez, representa a instabilidade própria do coração que está distendido nas coisas temporais.¹²⁷ Na nova temporalidade proposta por Agostinho, a *intentio* é fortalecida e orientada a Deus, tornada mais firme pela meditação da *Sagrada Escritura*. De *infirmas* o coração se volta à firmeza na meditação do *firmamentum*.

1.2.4. A meditação das *Escrituras* e as castas delícias.

No parágrafo II. III Agostinho suplica a Deus que as *Sagradas Escrituras* sejam seus castos prazeres ou castas delícias (*castae deliciae*): “Que tuas Escrituras sejam meus castos prazeres, e que eu não me engane nelas e não engane com elas.”¹²⁸

Esta expressão deve ser interpretada dentro do contexto do *Salmo* 118. No versículo 85 deste *Salmo*¹²⁹ o salmista afirma que os iníquos lhe narraram deleitações (*Narrauerunt mihi iniqui delectationes*). Ao comentar este versículo, Agostinho afirma que os tradutores latinos traduziram uma palavra da versão grega do *Salmo* presente da *Septuaginta* de diversos modos. A versão grega traz a expressão *ἀδολεσχίας*,¹³⁰ que foi traduzida no latim por *delectationes* (deleitações), *fabulationes* (fabulações). Jerônimo na Vulgata a traduz por “*foveas*,”¹³¹ que indica a ideia de insídias ou enganar.

Agostinho pensa que a expressão *ἀδολεσχίας*, neste versículo, indica os exercícios literários que eram praticados em diversas escolas de pensamento, caracterizadas por análises

¹²⁶ *De Vera Religione*. XXXIX. LXVII. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas; et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et teipsum. (Tradução nossa) (CCSL).

¹²⁷ Eguiarte, 2010, p. 371. Cf. Sermones 229 R.

¹²⁸ *Confessionum*. XI. II. III. Sint castae deliciae meae Scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis. (CCSL).

¹²⁹ *Enarraciones in Psalmus*. CXVIII. LXXXV. Quod autem sequitur: Narrauerunt mihi iniqui delectationes; sed non sicut lex tua, Domine. (CCSL).

¹³⁰ *BIBLIA, Septuaginta*. Salmo 118,85. διηγῆσαντό μοι παράνομοι ἀδολεσχίας ἀλλ’ οὐχ ὡς ὁ νόμος σου κύριε.

¹³¹ *BIBLIA Sacra Vulgata*. Psalmi 118,85. Foderunt mihi superbi foveas quae non erant iuxta legem tuam.

detalhadas das sinuosidades e beleza das expressões, exercício este que era acompanhado por um certo prazer em quem o realizava. Tratava-se de algo que ele certamente estava acostumado a realizar por sua antiga profissão. Os tradutores latinos do texto, por não terem na língua latina uma expressão exata para traduzir tal prática, optam por traduzi-la por palavras que indicam o prazer, o deleite, o engano etc.¹³²

A oração feita por Agostinho pede a graça de Deus para que seja realizada uma meditação da *Escritura*. Tal meditação não deve ser feita de modo a se prender em uma análise das belezas literárias e de estrutura do texto em si mesmo, de modo a produzir um deleite pela análise da letra pela letra. O que deve trazer deleite à alma na análise do texto não é a letra ou a materialidade do texto nele mesmo, mas a verdade para a qual o texto aponta. São *castas delicias* o deleitar-se naquilo que realmente deve ser deleitado de acordo com o amor ordenado.

A alma se faz mais íntegra e casta quanto mais goza na imutabilidade da verdade que em sua própria mutabilidade;¹³³ sua castidade é o amor ordenado que não submete o superior ao inferior.¹³⁴ A meditação da lei são castas delicias na medida em que se goza não da beleza efêmera da letra ou do texto, mas na verdade que ele aponta. Se a análise permanece no gozo da materialidade do texto descuidando a Verdade, permanece em gozo ou delícia não casta, pois a castidade está justamente do gozo ou fruição daquilo é eterno.

Agostinho segue a oração suplicando que na meditação da lei que está para fazer não se engane nelas (*fallar in eis*) nem engane com elas (*fallam ex eis*). Alguém pode ser vítima do erro (*fallitur*) quando afirma o falso no lugar do verdadeiro, considerando o falso como efetivamente verdadeiro, caindo assim no erro ou em uma ilusão temerária. A mentira, à diferença do erro que é um engano (*fallar*) não querido, está na cupidez de gerar o engano, (*fallere cupit*) ou no desejo de enganar.¹³⁵ O engano (*falli*) pertence à debilidade ou enfermidade

¹³² *Enarraciones in Psalmus*. CXVIII. LXXXV. Quod autem sequitur: Narrauerunt mihi iniqui delectationes; sed non sicut lex tua, Domine: eas sic transferre uoluerunt interpretes nostri, quas Graeci vocant, quod usque adeo uno uerbo nequaquam dici latine potest, ut aliqui, delectationes, aliqui, fabulationes eas dicerent; ut non immerito accipiat esse quidem illas exercitationes, sed in sermone cum quadam delectatione. Has uero habent in diversis sectis ac professionibus, et litterae saeculares, et Iudaeorum quae Deuterosis nuncupatur, continens praeter diuinarum canonem Scripturarum millia fabularum; habet eas et haereticorum uana atque errabunda loquacitas. Hos omnes iniquos intellegi uoluit, a quibus sibi narratas dicit, id est exercitationes delectabiles uerbis: Sed non, inquit, sicut lex tua, Domine; quia me in ea ueritas, non uerba delectant. (CCSL).

¹³³ *De mendatio*. VII. X. Ita quippe erit integrior et castior, cum eius potius immutabilitate, quam sua mutabilitate perfruetur.

¹³⁴ *De mendatio* XX. XLI. Est enim animi castitas, amor ordinatus non subdens maiora minoribus. (BAC).

¹³⁵ *De mendatio* III. III. Potest itaque ille qui falsum pro uero enuntiat, quod tamen uerum esse opinatur, errans dici et temerarius: mentiens autem non recte dicitur; quia cor duplex cum enuntiat non habet, nec fallere cupit, sed fallitur. (BAC).

(*infirmidade*), enquanto a mentira é própria na maldade ou iniquidade (*iniquitatem*).¹³⁶ Como foi visto, pela meditação da lei, que é o *firmamentum*, o coração enfermo, com *infirmidade*, adquire a firmeza própria da eternidade. O *falli* pertence à mutabilidade e enfermidade da alma. Na medida em que se está em Deus, se está na verdade e distante do *falli*.

Na meditação da lei, se diz algo de verdadeiro na medida em que se é inspirado por Deus (*Vera enim dicam te mihi inspirante*), pois somente ele é a Verdade. O homem longe de Deus é também mentiroso no sentido de que fala a partir do que lhe é próprio e desde sua mutabilidade e enfermidade; quando fala a verdade, fala a partir da eternidade que é de Deus.¹³⁷ Neste sentido, é possível ser mentiroso contra a própria vontade quando se fala somente desde a própria enfermidade descuidando a eternidade.

De acordo com o *Salmo* 116 (115), 11: “todo homem é mentiroso” (*omnis autem homo mendax*). Por si mesmo o homem é mentiroso e só pode falar a partir de si, desde sua própria condição enferma e apegado às coisas temporais. Todo e qualquer discurso sobre a realidade humana que tenha como ponto de partida a própria realidade sem referência a Cristo na eternidade é mentiroso na raiz. Se o homem se torna veraz, o é pela graça de Deus que o resgata e reorientada.¹³⁸ A súplica da oração caminha no sentido de pedir a Deus a inspiração para que possa, na graça, transcender à própria mutabilidade e enfermidade para alcançar a Verdade que está no Verbo eterno a partir da meditação.

1.2.5. A *Escritura* no parágrafo V do Livro XI

No parágrafo V, Agostinho utiliza dois verbos relacionados àquilo que quer realizar em relação ao que está nas *Sagradas Escrituras*: ouvir e entender (*Audiam et intellegam*). Faz uma petição a Deus para que possa ouvir e entender o primeiro versículo do Livro do *Gênesis*. Logo se percebe que há uma diferença entre ouvir e entender. “Que eu ouça e entenda como no

¹³⁶ *Sermones*. CXXXIII. III. Ego quidem, quantum existimo, quantum pro mea infirmitate iudicare possum, eligo ut homo in aliquo fallatur, quam ut in aliquo mentiatur. Falli enim pertinet ad infirmitatem, mentiri ad iniquitatem. (CCSL).

¹³⁷ *Confessionum*. XIII. XXV. XXXVIII. Volo etiam dicere, Domine Deus meus, quod me consequens tua Scriptura commonet, et dicam nec uerebor. Vera enim dicam te mihi inspirante, quod ex eis uerbis uoluisti ut dicerem. Neque enim alio praeter te inspirante credo me uerum dicere, cum tu sis Veritas, omnis autem homo mendax. Et ideo qui loquitur mendacium, de suo loquitur. Ergo ut uerum loquar, de tuo loquor. (CCSL).

¹³⁸ *Enarrationes In Psalmos*. CXV. XI. Quantum enim ad ipsum hominem pertinet, mendax est: sed gratia Dei uerax effectus est. (CCSL).

princípio fizeste o céu e a terra. Moisés escreveu isso, escreveu e se foi, partiu daqui indo de ti a ti, e não está diante de mim agora.”¹³⁹

O versículo é composto por palavras escritas por Moisés (*Scipsit hoc*), que não só escreveu, mas escreveu e se foi (*scipsit et abiit*). São palavras escritas compostas por sílabas temporais e escritas por alguém que também é temporal, que se foi. Moisés é alguém que se foi, é temporal. Ele partiu (*transiit*) a Deus. Não pertence mais a esta vida de peregrinação, não está no “aqui” espaço temporal de Agostinho, não é alguém com quem ele pode estabelecer uma conversa.

Pois, se estivesse, eu o deteria e o interrogaria e imploraria em teu nome que me explicasse, e prestaria os ouvidos de meu corpo aos sons que saíam de sua boca; e, se falasse em hebraico, eles percutiriam inutilmente meus sentidos e nada dali atingiria minha mente; porém, se falasse em latim, saberia o que estaria dizendo.¹⁴⁰

Sendo alguém que não está diante de Agostinho, Moisés não é alguém que possa ser ouvido. A possibilidade do *audiam* é frustrada por esta ausência. Então, é imaginada uma situação na qual Moisés estaria junto a Agostinho como alguém que pudesse ser detido e interrogado (*tenerem eum et rogarem eum*). O gesto de implorar, nesta situação imaginária, estaria orientado para Moisés (*te obsecrarem*) em nome de Deus para que este explicasse (*panderet*). Esta explicação por parte de Moisés se daria através de sons que saíam de sua boca (*sonis erumpentibus ex ore eius*). Nesta situação imaginária, Moisés seria o mestre de Agostinho no ensino da verdade que estaria por trás daquilo que foi escrito.

O *audiam* se veria mais uma vez frustrado se, em seu ensino como mestre, Moisés lhe falasse em hebraico. Os sons deste idioma pulsariam inutilmente os ouvidos de Agostinho e não atingiriam sua mente (*mentem meam*). Mais uma vez é imaginada a situação em que o mestre Moisés lhe pudesse falar em latim, de modo que Agostinho fosse capaz de compreender. Nesta situação imaginária Moisés lhe explicaria em latim a verdade que quer transmitir com o texto escrito.

Mas de onde saberia se disse a verdade? Se soubesse isso também, o saberia graças a ele? Dentro de mim, na morada do meu pensamento, a Verdade, não hebraica nem grega nem latina nem bárbara, sem os órgãos da boca e da

¹³⁹ *Confessionum*. XI. III. V. Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. Scipsit hoc Moyses, scipsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. (CCSL).

¹⁴⁰ *Confessionum*. XI. III. V. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praerberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea uoce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quidquam tangeret; si autem Latine, scirem quid diceret. (CCSL).

língua, sem ruído de sílabas, diria: “Diz a verdade”; e eu logo, com certeza confiante, diria àquele teu homem: “Dizes a verdade.”¹⁴¹

Mesmo nesta situação, o *audiam* se veria frustrado como canal de transmissão da verdade. O máximo que as palavras em latim proferidas por Moisés poderiam fazer ao atingirem a mente de Agostinho seria orientar ou excitar sua mente a buscar no Mestre Interior a verdade ou não daquilo que estava sendo dito por Moisés. Ele escutaria e compreenderia suas palavras em latim, mas estas seriam incapazes, por si mesmas, de transmitir a verdade. Se ele conseguisse chegar à verdade do que estava escrito por meio das palavras ditas por Moisés em Latim, não seria graças a elas. Agostinho iria saber se estas palavras estariam ou não dizendo a verdade graças ao mestre Interior.

O mestre interior aqui é visto sendo uma instância interior à alma (*in domicilio cogitationis*) fonte de toda verdade que a mente consulta como se fosse um padrão de medida. A mente compararia o que foi dito exteriormente e ouvido com este “padrão veritativo interno.” Se o que for dito e escutado estiver de acordo com este padrão interno, Agostinho saberia por este padrão se aquilo que foi dito por Moisés em Latim sobre a *Escritura* seria ou não verdadeiro. A *Sagrada Escritura* é palavra inspirada que também necessita da intermediação do Mestre Interior para que possa conduzir aquele que a consulta a Verdade eterna.

Esta verdade interna que está no domicílio das cogitações não é feita pela concatenação de sons articulados pela boca ou pela língua, (*sine oris et linguae organis*). Ela não é hebraica, latina ou bárbara, mas, não linguística. Neste processo de comparação entre aquilo que foi ouvido de Moisés em Latim e o que a Verdade interna lhe aponta como sendo verdadeiro ou não, o mestre interior, ao lhe mostrar o verdadeiro, não se utiliza de um idioma. Ele diria ou falaria interiormente sem ruído ou estrépito de sílabas (*sine strepitu syllabarum*) que aquilo que Moisés lhe disse através de sílabas seria a verdade.

Existe uma espécie de “falar sem palavras” da Verdade com a mente no processo de iluminação. Somente depois de ter comparado àquilo que foi escutado por Moisés com esta Verdade interna é que Agostinho poderia dizer a Moisés: dizes a verdade. O que Moisés disse é verdadeiro, mas não foram estas palavras ditas que levaram a verdade para o interior da mente de Agostinho. Elas dizem a verdade na medida em que provêm da mesma fonte de toda verdade que Agostinho consulta em seu interior, pois somente o mestre interior ensina. Moisés, ao dizer

¹⁴¹ *Confessionum*. XI. III. V. Sed unde scirem, an uerum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec Hebraea nec Graeca nec Latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: "Verum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: "Verum dicis". (CCSL).

o que disse e escrever o que escreveu, estava cheio ou pleno desta mesma verdade (*te, quo plenus uera dixit, Veritas*) que Agostinho consulta em seu interior.

Logo, não podendo interrogá-lo, peço a ti, Verdade, de que ele era cheio quando disse verdades, a ti, meu Deus, peço: poupa meus pecados e, como concedeste àquele teu servo dizer, concede a mim entender.¹⁴²

Moisés pode falar e Agostinho pode ouvir (*audiam*), mas o entender (*inteligam*) como compreensão da verdade só é possível através do Mestre Interior. Não podendo pedir a Moisés, Agostinho roga à própria Verdade presente no interior que poupe os seus pecados (*parce peccatis meis*) e lhe conceda entender (*intelligere*) como a Moisés foi concedido dizer (*dicere*). Mesmo se ele pudesse escutar a Moisés (*audiam*), somente o entenderia (*intelligam*) pelo Mestre Interior. A linguagem humana presente na *Sagrada Escritura* faz com que esta também necessite do Mestre Interior.

A *Sagrada Escritura* possui a mesma dinâmica do mistério da encarnação, no sentido de que Deus se adapta à nova realidade humana pós-pecado para, desde palavras externas, reconduzir o homem perdido ao seu local de origem, que é o interior de si mesmo na Verdade. Na situação original, havia uma maior proximidade entre a razão e a Verdade do Mestre Interior; pela queda, há uma distanciação entre os dois, de modo que atingir a verdade se torna algo difícil.

Pela queda o homem se afasta de si e do Mestre Interior que é fonte de toda verdade, neste estado, necessita das *Sagradas Escrituras* para que seja reconduzido. Mesmo estando nesta condição, Agostinho quer “*intelligere*” a verdade para a qual apontam as *Escrituras*. Se chegar a esta compreensão, não o será pelas palavras que por acaso pudesse escutar de Moisés (*audire*), mas por ser reconduzido, por estas, à fonte de toda verdade, que está em seu íntimo. Pode-se dizer que, neste sentido, inteligir é ter contato com as Verdades Eternas que habitam no mais íntimo do ser humano.

1.2.6. A beleza da criação

A *Escritura* é uma fonte através da qual Deus se mostra. Mas o mostrar-se de Deus não se dá somente através dela. A criação por si mesma também clama e proclama a existência de Deus. Ao meditar o primeiro versículo do Livro do *Gênesis* (*in principio fecisti caelum et*

¹⁴² *Confessionum*. XI. III. V. Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus uera dixit, Veritas, rogo, te, Deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intelligere. (CCSL).

terram), Agostinho decide colocar sua atenção primeiramente na segunda metade do verso (*fecisti caelum et terram*). O céu a terra são evidentes, estão aí, são pospostos ao advérbio *Ecce* seguido do verbo *sunt* que pode ser traduzido “aqui estão”, no sentido de indicar uma realidade presente e palpável (*Ecce sunt caelum et terram*).

Aqui estão o céu e a terra, eles declaram que foram feitos: mudam e variam, enquanto naquilo que não foi feito, mas é, nada há que não fosse antes, quer dizer, que mude e varie. Declaram também que não se fizeram a si mesmos: “Somos por isso: por ter sido feitos; portanto, não éramos antes de ser, para que pudéssemos nos fazer a nós mesmos”. E a voz dos falantes é a própria evidência.¹⁴³

A realidade presente diante dos olhos é sujeito de uma declaração ou clamor, pois clama que é feita. O céu e a terra positivamente afirmam que neste processo são passivos (*facta sint*) em relação ao fazer. Eles não podem fazer-se a si mesmos, são feitos. A causa desta declaração é o próprio fato de serem mutáveis e variáveis (*mutantur enim atque uariantur*).

A própria mutabilidade e variabilidade em si mesmas são uma declaração de contingência, de que o mutável não pode ser causa de si. Aquilo que é mutável não tem em si mesmo a razão suficiente de sua própria existência e a mutabilidade. Esta coisa variável nela mesma é uma declaração de que isto que é mutável não pode ter sido feito por si mesmo. A mutabilidade, justamente por ser mutável, declara por si mesma sua própria contingência. A variabilidade é, nela mesma, uma declaração de dependência.

Em contraste com a mutabilidade do céu e da terra, afirma-se aquilo que não muda nem varia, que é aquilo que não foi feito (*factum non est*) nada há que não fosse antes (*quod ante non erat*). A mutabilidade nela mesma supõe algo de não ser, pois nela há algo que “não” foi antes. O não ter sido algo antes para ser depois já é uma certa “presença de não” ou “proximidade do nada” naquilo que é mutável. Pois o imutável e invariável não admitiria nem a presença deste “não” do “não ter sido algo.”

Já naquilo que não foi feito, que é imutável e invariável, não há espaço para o não ser, não havendo, por isso, espaço para que algo, antes, não tivesse sido. A imutabilidade coincide com a plenitude do ser, enquanto a mutabilidade supõe algo de não ser ou uma proximidade ao nada, mesmo não sendo o nada em si. Os céus e a terra declaram, por sua mesma mutabilidade,

¹⁴³ *Confessionum*. XI. IV. VI. *Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque uariari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: "Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis". Et uox dicentium est ipsa euidencia.* (CCSL).

que não possuem a plenitude do ser e, por isso mesmo, não podem fazer-se a si mesmos. A necessidade da criação é uma consequência lógica da própria análise do ser das coisas mutáveis.

Além do céu e a terra, pela mutabilidade, declararem por eles mesmos que aquilo que é mutável é feito, também declaram que não foram feitos por si mesmos (*se ipsa non fecerint*). O fato de terem sido feitos não inclui a possibilidade de terem feito a si mesmos. Agostinho dá voz à criação, fazendo com que ela declare por si mesma sua própria contingência (*Ideo sumus, quia facta sumus*).

Aquilo que é mutável não pode vir a ser por si mesmo; se é, o é por ter sido feito. A conclusão que a criação chega da constatação de sua própria limitação é que ela não era (*non ergo eramus*) antes que existisse como ser (*antequam essemus*) para poder se fazer a si mesma (*ut fieri possemus a nobis*). A voz dada aos falantes é a própria evidência (*ipsa euidentia*). Sua própria visibilidade ou capacidade de serem vistas externamente é sua voz. A própria existência do ser mutável e visível fala por si mesma sobre a incapacidade que este tem de fazer a si mesmo antes que existisse. O mundo em Agostinho deve ser tomado como um signo, no sentido de ser algo que por sua própria natureza aponta para além de si mesmo. Este é um tema de fundo que, como vários outros, perpassa e frequenta suas obras.¹⁴⁴

Esta temática já havia aparecido no Livro X das *Confissões*, onde também é dada voz às criaturas. Pergunta-se a elas se são Deus, estas respondem que são feitas e apontam para seu autor. “E disse a todos eles, que rodeavam minha carne por fora: Falai-me do meu Deus, porque vós não sois, dissei-me algo dele. E eles exclamaram com voz poderosa: Ele nos fez. Minha intenção era minha pergunta e a aparência deles era a resposta.”¹⁴⁵

Neste parágrafo do Livro X a pergunta é identificada com sua intenção (*intentio*), enquanto a resposta dada pela voz das criaturas é identificada com a aparência das criaturas (*species eorum*). A expressão latina *species*, neste contexto, pode ser traduzida por aspecto ou aparência, no sentido de ser objeto do sentido da visão entendida como *specto*. A expressão *species* se aproxima da palavra latina *euidentia*, que está relacionada com o verbo *uidere*.

A palavra *species*, além de poder ser traduzida por *aparência externa*, também pode ser traduzida por beleza, grandeza ou belo aspecto. Neste sentido, tanto a *ipsa euidentia* como a *species* das criaturas, além de poder significar sua aparência externa, também podem indicar sua beleza. A voz das criaturas pode ser identificada com sua própria beleza. O perguntar de

¹⁴⁴ Novaes, 2007, p. 17 - 20.

¹⁴⁵ *Confessionum*. X. VI. IX. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae : "Dicite mihi de deo meo, quod uos non estis, dicite mihi de illo aliquid". Et exclamauerunt uoce magna: "Ipse fecit nos". Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum. (CCSL).

Agostinho é sua *intentio*, que, pela ação da graça, anseia e busca inquietamente por Deus, enquanto a beleza das criaturas, em sua simples existência como seres que não se fizeram a si mesmas e são belos, aponta para a beleza e grandeza do criador e autor. O ser contingente só pode ser belo se seu autor é belo.

O ser finito não tem a razão suficiente de sua própria existência nem de sua própria beleza. Não pode dar a si mesma beleza o ser que não se fez a si mesmo. Se é finito, não fez a si e se é belo não pode ter dado a si mesmo esta beleza. A beleza do ser existente e finito é como letras de tinta de um grande livro. Mas este grande livro da criação é um livro belo, uma excelente obra de arte que aponta para a beleza infável de seu autor.

A beleza do criado é certamente algo positivo, mas a *intentio* não deve se apegar a ela. A beleza que se vê tem algo de positivo, mas é feita. Deus, por outro lado, é beleza tão antiga e tão nova, que não está sujeita à mutabilidade e corruptibilidade daquilo que é temporal. Ele é beleza ilimitada: “Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste.”¹⁴⁶

O apego à beleza das criaturas, por serem uma beleza feita, e a não transcendência em direção a Deus é a “não beleza” do humano. Quanto mais a *intentio* se desvia do verdadeiro foco para o qual ela foi feita e vai em direção às belezas positivas e limitadas das criaturas, mais deforme ou menos bela se torna a alma. O tempo distendido é constituído pela *intentio* que se distende nas belezas das criaturas. Ordem está relacionada com beleza, de forma que a infirmitude interna ocasionada pela queda original é também falta de beleza no humano. A máxima beleza do homem está em transcender as criaturas e ter a sua *intentio* direcionada a Deus.

Há em Agostinho uma dimensão estética no processo de conversão a Deus. Pois Deus é em si mesmo beleza. O belo está estreitamente relacionado aos sentidos e à experiência. A conversão a Deus pode ser vista como uma espécie de explosão de beleza esplendorosa para os sentidos da alma.¹⁴⁷ A Beleza de Deus quebra a surdez, indicando o sentido da audição; afugenta a cegueira, que corresponde à visão; exala, indicando olfato. É beleza que pode ser saboreada pelo paladar e toca, fazendo aquele que é tocado, “arder” pela paz. A Beleza em si

¹⁴⁶ *Confessionum*. X. XXVII. XXXVIII. Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Éa me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. (CCSL).

¹⁴⁷ *Confessionum*. X. XXVII. XXXVIII. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. (CCSL).

atua pela graça na alma através de som, luz, odores, sabores e toques belos. A conversão é um direcionar-se da *intentio* à fonte de toda beleza e um inebriar-se nesta mesma fonte. A *ipsa euidencia*, que se identifica com a beleza das criaturas, é sua mesmíssima voz. Se as coisas são e são belas, são finitas-belas e não se fizeram a si mesmas, a conclusão é que foram feitas por alguém Belo.

Portanto, tu os fizeste, Senhor, que és belo: porque eles são belos; que és bom: porque eles são bons; que és: porque eles são. E não são tão belos nem tão bons nem são tanto quanto tu, criador deles, comparados ao qual não são nem belos nem bons nem seres. Sabemos isso graças a ti, e nosso saber, comparado a teu saber, é ignorância.¹⁴⁸

A beleza positiva do ser que não se fez a si mesmo só pode ser feita, e como tal, é uma beleza participada. Como em uma obra de arte, a beleza das criaturas reflete a beleza de seu autor. A criação é um livro aberto que é uma imensa e bela obra de arte. Deus é belo, porque os seres são belos.

Além de serem belos, também são bons (*qui bonus es: bona sunt enim*). A mesma coisa que se diz em relação à beleza do ser finito, também pode ser aplicada em relação à bondade. O ser que não se faz a si mesmo não pode ser para si mesmo a fonte de toda bondade que possui. Se é finito, feito, e tem alguma bondade dentro desta limitação, esta bondade de menor grau só pode provir do autor de tudo que é bondade em si mesmo. A bondade dos seres feitos é uma participação em Deus, que é bondade em si mesmo. Esta mesma bondade limitada é também indício, signo da bondade divina, fala por si mesma.

O mesmo raciocínio é aplicado ao ser das coisas. O ser que é feito não possui o ser em plenitude, pois o tem em um modo limitado pelo simples fato de ser sido feito. Não possui a plenitude do ser, mas é. Tem algo de ser. O que é e ao mesmo tempo foi feito, não pode ser a fonte primeira de seu próprio ser. O ser que possui é um ser por participação daquele que é em plenitude. A própria existência de um ser contingente é signo da fonte de todo ser. O ser feito não pode dar ser para si mesmo antes de ser. Assim, a simples existência do ser criado como ser é signo da fonte de todo ser, daquele que possui a plenitude do ser.

Há uma equiparação no ser criado, ser belo, ser bom e ser. As coisas são belas, boas e possuem ser porque Deus é belo, bom e plenitude de ser (*qui pulcher es - qui bonus es - qui es*).

¹⁴⁸ *Confessionum*. XI. IV. VI. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est. (CCSL).

Em Deus há coincidência total entre beleza, bondade e ser porque possui estes atributos de forma plena. Nele, ser é ser bom e ser belo. Já os seres criados, apesar de serem belos, não são tão belos como a beleza que existe em Deus; nem tão bons como é a bondade divina; nem são ou contêm o ser como este é em Deus. As criaturas possuem beleza, bondade e ser de forma limitada. Não são o nada total, mas também não são a plenitude do ser.

Agostinho finaliza o parágrafo afirmando que sabe (*Scimus*) destas coisas graças a Deus. E que esta ciência (*scientia*), da mesma forma que as coisas, se comparada com a ciência divina, é uma ignorância (*ignorantia est*). Há um paralelo entre a ontologia e a capacidade humana de conhecer. Da mesma forma que as coisas feitas, se comparadas a Deus, não são belas, nem boas e não são e a ciência humana, se comparada à divina, também não é. Em relação a Deus ela nela mesma ela é uma ignorância. Tanto as coisas criadas como a ciência humana são limitadas. O que se sabe, sabe-se graças a Deus, e este saber, se comparado ao saber de Deus, é uma ignorância.

1.3. O *desiderium* e a *intentio*

Como bem demonstra Carla di Martino, Agostinho no *De libero arbitrio* elabora uma teoria da percepção próxima a Aristóteles, na qual aparece uma hierarquia no processo de conhecimento do objeto: objetos, sentidos, sentido interno e razão.¹⁴⁹ Já em outras obras, como no *De Quantitate Anima*, *De Genesi Ad Litteram* e *De Trinitate*, o sentido interno não mais aparece. Há nestes escritos a necessidade crescente de afirmar a participação psíquica no ato de sentir no qual o verdadeiro sujeito é a alma, pois é ela quem sente através do corpo.

O estudo sobre as relações entre a alma e o corpo progressivamente conduz Agostinho ao tema da intencionalidade da alma na sensação. A primeira obra em que aparece o conceito de *intentio* que terá uma progressiva afirmação posterior é no *De Musica*. Neste processo de progressiva afirmação da *intentio* se elabora uma concepção unitária da pessoa como sujeito em contínua tensão entre sensação e pensamento, dispersão e identidade, que aparece na interioridade retratada no *De Trinitate*, na qual a pessoa é em sua inteireza *Imago Dei* e *Amor Dei* em uma psicologia trinitária.¹⁵⁰

Etienne Gilson demonstra bem como a *intentio* está presente nas sensações tendo como base o *De Musica* e outras obras posteriores.¹⁵¹ Para Agostinho, todo conhecimento de coisas

¹⁴⁹ *De libero arbitrio*. II.III.VIII - IV. XIII.

¹⁵⁰ Di Martino, 2000, p. 173-198.

¹⁵¹ Gilson, 2006, p. 119.

corporais é gerado tanto pela alma que conhece como pela coisa conhecida. A sensação como tal é algo que pertence totalmente à alma como uma ação e não ao corpo. O corpo neste processo é totalmente passivo.

A modificação causada no corpo por um objeto externo é apelo a uma ação que é exercida pela alma que se direciona a esta paixão através de um movimento interno. Estes atos como movimentos internos da alma recebem o nome de *animi intentio*.¹⁵² Ao detectar a modificação, a alma produz a sensação que serve como um alerta de que algo está quebrando o equilíbrio da normalidade quando não se sente nada. A sensação de dor, por exemplo, é feita pela alma que interpreta que, pela modificação sofrida, é necessário tomar alguma atitude. Esta dinâmica se dá em todas as sensações. Este movimento de atenção da alma (*intentio animi*) que se direciona a diversos objetos pode crescer em intensidade. Esta intensificação faz com que a mesma *intentio* que trabalha nas sensações se transforme em amor, libido ou desejo veemente.¹⁵³

A diferença entre estes três tipos de movimentos da alma é a sua intensidade. Todos eles são graus diversos da mesma vontade. O amor é o mesmo movimento da *intentio* presente nas sensações intensificado. Todas as palavras que se referem a movimentos da alma, como vontade, *intentio*, afeto, desejo, amor, libido, *cupititas*, referem-se à alma que se movimenta a determinado objeto com graus e modos diversos de intensidade. Todos estes movimentos internos que se diferem em intensidade podem ser identificados com a vontade. A vontade pode ser definida como um “movimento não espacial, e o amor como intensidade da vontade.”¹⁵⁴ A *intentio* governa todas as operações psíquicas, como as sensações, o autoconhecimento, o amor a si e a Deus.¹⁵⁵

A vontade também exerce um papel fundamental na formação do pensamento como *cogitatio*. Como foi visto, ela exerce um predomínio sobre as sensações. A mesma vontade retém estas mesmas sensações e imagens na memória como semelhança e representação daquilo que foi experimentado. Ela preside a memória e a visão interna como percepção daquilo que

¹⁵² *De Trinitate*. XI. II. II. Cum igitur aliquod corpus uidemus, haec tria, quod facillimum est, considerata sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res quam uidemus siue lapidem, siue aliquam flammam, siue quid aliud quod uideri oculis potest; quod utique iam esse poterat, et antequam uideretur. Deinde, uisio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio, quod in ea re quae uidetur, quamdiu uidetur sensum definet oculorum, id est animi intentio. (CCSL).

¹⁵³ *De Trinitate* XI. II. V. Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoueat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat. Et si tam uiolenta est, ut possit uocari amor, aut cupiditas, aut libido, etiam ceterum corpus animantis uehementer afficit; et ubi non resistit pigrior duriorque materies, in similem speciem coloremque commutat. (CCSL).

¹⁵⁴ Da Silva, 2013, p. 174.

¹⁵⁵ Di Martino, 2000, p. 175.

está fora. Unindo estas duas instâncias e juntamente com elas formando uma tríade, constitui-se aquilo que se chama de pensamento (*cogitatio*).

Produce-se desse modo uma nova trindade produzida pela memória, pela visão interna e pela vontade que a ambas enlaça. Quando essas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento — palavra cuja raiz lembra essa união.¹⁵⁶

No *De Trinitate*, a *intentio* é um ato voluntário da alma que conduz e quase constringe o corpo a abrir-se pelas sensações ao mundo externo. Na obra como um todo pode significar tanto a visão da alma como faculdade cognoscitiva ou a mesma vontade de conhecer. A *intentio* como movimento da alma se transforma em uma vontade intensa de fundir-se com o mundo e assimilá-lo a si através do conhecimento na libido.¹⁵⁷ A *intentio* coincide com o status ontológico da pessoa entendida fundamentalmente como vontade e dinamismo e se identifica com o *desiderium* que expressa o cerne ontológico da pessoa humana.

Nas *Confissões*, Agostinho faz sua *Confessio* por amor do amor de Deus (*amore amoris tui facio istuc*).¹⁵⁸ Ama o amor que tem por Deus e quer, com a graça de Deus, que esta *intentio* de sua vontade se “intensifique” mais para que seja mais movido a Deus do que já é. E esta intensificação do amor, Agostinho deseja que se dê não somente em si mesmo quando lê as próprias *Confissões*, mas também nos outros que com ela tiverem contato. Na graça de Deus quer que esta excitação de afetos conduza o próprio Agostinho e seus leitores à felicidade eterna em Deus que é a mais excelente realização e vocação humana.

Aqui no parágrafo III do Livro XI, Agostinho suplica a Deus que sua misericórdia escute (*exaudiat*) seu desejo (*desiderium meum*) que arde (*aestuat*) não só por si, mas também para servir à caridade fraterna (*fraternal caritati*).

Senhor meu Deus, atende à minha prece e tua misericórdia ouça meu desejo, porque ele não arde só por mim, mas quer servir à caridade fraterna; e tu vês em meu coração que é assim. Sacrificarei a ti a servidão de meu pensamento e de minha língua, tu, porém, me dá o que vou te oferecer, porque sou pobre e indigente, tu és rico para todos os que te invocam, tu, que, imperturbado, cuidas de nossos turbamentos.¹⁵⁹

¹⁵⁶ *De Trinitate*. XI. III. VI. Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna uisione, et quae utrumque copulat uoluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. (CCSL).

¹⁵⁷ Di Martino, 2000, p. 191. Cf. *De Trinitate*. XI.II.V.

¹⁵⁸ *Confessionum*. XI. I.I Iam dixi et dicam : amore amoris tui facio istuc.(CCSL).

¹⁵⁹ *Confessionum*. XI. II. III. Domine Deus meus, intende orationi meae, et misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui uult esse fraternal caritati: et uides in corde meo quia sic est. Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. Inops enim et pauper sum, tu diues

O *desiderium* é o cerne, centro, interior ou seno do coração. A expressão *coração* (*cor*) designa o íntimo do ser humano e é frequentemente comparado com o abismo, por designar uma dimensão humana que possui uma profundidade impenetrável e incompreensível.¹⁶⁰ Indica a interioridade, os pensamentos, os planos, o que o homem faz consigo mesmo em seu interior e o que intimamente quer ou não quer. Sendo o seno ou cerne do coração, pode-se dizer que o *desiderium* é o centro cerne da pessoa em sua interioridade, o motor mais íntimo de todo seu pensar e agir. O *desiderium* é um conceito que está intimamente relacionado ao dinamismo da *intentio*, da vontade e do amor na interioridade. Todos estes conceitos expressam o mesmo movimento da alma (*intentio*) com intensidades distintas em direção a diversos objetos.

Sendo o desejo o cerne da interioridade, deve estar totalmente orientado a Deus, que é o único local de repouso do *cor inquietum* que peregrina na história. As orações comunitárias que o fiel faz e toda a vivência ritual em sua religiosidade é permeada por símbolos que remetem a esta realidade transcendente. Todo este “aparato externo simbólico” não tem por objetivo informar a Deus sobre o que se passa nesta realidade; mas exercitar, quando deles se utiliza, o próprio *desiderium* do fiel, para que, fortificado em intensidade, se torne capaz de acolher a abundância do dom que Deus tem para lhe oferecer (*exerceri in orationibus desiderium nostrum*).¹⁶¹

A vivência religiosa não é para Deus, mas para despertar, fortificar e fazer que seja mais intenso o desejo de Deus no interior do coração. Trata-se de uma intensificação da *intentio* dirigida a Deus. Toda a vivência da religiosidade como tal tem os mesmos objetivos que Agostinho tem na realização da *Confessio*: excitar o coração rumo a Deus.

Agostinho pede a Deus que escute (*exaudiat*) o desejo de seu coração, que escute o mais íntimo de seu ser que com ardor o busca. Sendo o cerne da interioridade, o *desiderium* dirigido a Deus, desde a perspectiva da interioridade, coincide com a oração. A oração vocal é uma

in omnes inuocantes te, qui securus curam nostri geris. Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio interiora et exteriora, labia mea. (CCSL).

¹⁶⁰ *Enarrationes In Psalmos*. XLI XIII. Quae ergo abyssus, quam inuocat abyssum? Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est? Quid enim est profundius hac abyssu? Loqui homines possunt, uideri possunt per operationem membrorum, audiri in sermone: sed cuius cogitatio penetratur, cuius cor inspicitur? Quid intus gerat, quid intus possit, quid intus agat, quid intus disponat, quid intus uelit, quid intus nolit, quis comprehendet? Puto non absurde intellegi abyssum hominem de quo alibi dictum est: Accedet homo et cor altum, et exaltabitur Deus. (CCSL).

¹⁶¹ *Epistola*. CXXX. 17. Quod quare faciat, qui nouit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, mouere animum potest, nisi intellegamus quod Dominus et Deus noster non uoluntatem nostram sibi uelit innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod praeparat dare. Illud enim ualde magnum est, sed nos ad capiendum parui et angusti sumus. Ideo nobis dicitur: Dilatamini; ne sitis iugum ducentes cum infidelibus. (CCSL).

exteriorização da *intentio* dirigida a Deus, do desejo por Deus. O autor pede que Deus escute não só suas palavras pronunciadas ou escritas que são exteriorizações, mas que vá direto ao mais íntimo de seu ser, que é desejo ardente, e lá o escute.

Deus, por sua parte, escuta em sua misericórdia (*miser cordia tua*). Nesta oração aparecem dois elementos: a vontade ou *intentio* humana que se dirige a Deus e a misericórdia divina que é invocada para que escute este movimento da alma. Para que o homem não se glorie de si mesmo ao colocar os méritos de seus progressos na busca de Deus em sua própria vontade, o protagonismo deste processo provém de Deus. É Deus que, por sua graça, ordena a *intentio*.

Pode-se dizer que todas as *Confissões* são escritas para que se exercite o desejo, o afeto do autor e daqueles que o leem. Este exercício começa com o entrar em si mesmo, analisar a própria vida, perceber o que há nela de mutável e transcender a si mesmo rumo a Deus através da meditação da *Escritura* e da contemplação dos vestígios de Deus presentes na beleza da criação.

Este *desiderium*, que se direciona a Deus que é cerne de total vivência religiosa e quer ser escutado pela misericórdia divina, encontra-se em um estado de miséria. A misericórdia divina é um abaixar-se de Deus em direção à miséria humana através da Encarnação do Verbo. É um movimento de Deus em direção a uma miséria através de Cristo Mediador. O *desiderium* é um movimento humano enfraquecido ou decaído. Isso causa no ser humano uma fraqueza moral, de modo que este não é totalmente dono de si nas decisões que toma.

A vontade se encontra fraturada e pervertida, de modo que diversos objetos distintos que não são Deus e tudo isso ao mesmo tempo. Há uma fratura interna na vontade de modo que esta pode querer duas coisas opostas. E quando quer, não quer por inteiro. Esta tensão interna de vontades opostas e fracas que dilacera a alma (*dissipabant*) é algo que aparece em seu processo de conversão. “Por isso, duas vontades, uma velha, outra nova, uma carnal, outra espiritual, combatiam entre si e, divergindo, dilaceravam minha alma.”¹⁶²

Esta situação, na qual o ser humano se encontra, é causada pela desobediência de Adão. Pela desobediência a Deus os primeiros humanos perceberam em si mesmos, em suas almas, um novo movimento de desobediência do corpo em relação à alma. A revolta contra Deus causa uma revolta interna da alma, uma cisão na vontade que se vê dilacerada em direções opostas em desobediência em relação à própria alma. A vontade é um movimento da alma. Pelo pecado dos primeiros pais, ela, que tem sua origem na alma se movimenta contra própria alma, de modo

¹⁶² *Confessionum*. VIII. V. X. Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. (CCSL).

que o ser humano se encontra dominado por movimentos tumultuosos e desobedientes. Este estado conduz a não fazer o bem que quer e fazer o mal que não quer.¹⁶³

A alma se encontra em um estado de enfermidade no qual ela não é totalmente dona de sua própria *intentio* ou vontade. Sua *intentio* se torna *distentio*. Ela não é capaz de querer por inteiro o que quer, não é plena em seu querer e não se ordena a si mesma plenamente em direção àquilo que quer. Há no interior humano uma parte da *intentio* ou *desiderium* que foge complementemente do império da alma fazendo com que a pessoa se apegue, como que de maneira inconsciente, àquilo que ela em partes não quer. A *intentio* se faz *distentio* e não pode sair deste estado por si mesma.

A *intentio*, ou vontade, se desvia do objeto pelo qual foi criada, que é Deus, e se desloca rumo ao que é inferior a Deus e a ela mesma, de forma que a pessoa deixa de ser totalmente dona de si em seu querer, dissipando-se nas criaturas. Esta é a pena dos filhos de Adão. Este estado de enfermidade faz da alma um monstro (*Unde hoc monstrum*).¹⁶⁴

Se Agostinho tem este *desiderium* orientado a Deus, é porque este ordenamento foi precedido pela misericórdia, pois a boa vontade com que se ama a Deus não pode ser produzida no homem se Deus não produz nele este querer. O homem não pode por si mesmo e sem a graça sair deste estado de monstruosidade interna. O *desiderium*, com que se suplica a misericórdia divina, é consequência da ação desta mesma misericórdia na interioridade humana. O homem caído, abandonado a si mesmo, é incapaz de se orientar a Deus, para o qual foi feito.

Sacrificarei a ti a servidão de meu pensamento e de minha língua, tu, porém, me dá o que vou te oferecer, porque sou pobre e indigente, tu és rico para todos os que te invocam, tu, que, imperturbado, cuidas de nossos turbamentos. Purifica meus lábios interiores e exteriores de toda temeridade e de toda mentira.¹⁶⁵

¹⁶³ *Romanos*. 7, 19 - 24.

¹⁶⁴ *Confessionum*. VIII. IX. XXI. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moueatur manus, et tanta est facilitas, ut uix a servitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut uelit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto uult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum uult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non uult, quoniam uoluntas imperat, ut sit uoluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine praeagrauatus. Et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri. (CCSL).

¹⁶⁵ *Confessionum*. XI. II. III. Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. Inops enim et pauper sum, tu diues in omnes inuocantes te, qui securus curam nostri geris. Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio interiora et exteriora, labia mea. (CCSL).

Agostinho pede a Deus que lhe conceda o que ele mesmo vai lhe oferecer (*et da quod offeram tibi*), que é o sacrifício da servidão de seu pensamento. Neste contexto aparece uma expressão que denota o estado de enfermidade da alma comparada à riqueza e abundância da bondade divina. Em relação a Deus que é rico (*dives*) e imperturbado (*securus*), sua alma é indigente (*inops*), pobre (*pauper*), cheia de turbamentos ou preocupações (*geris*). Os lábios interiores da alma e exteriores necessitam ser por Deus purificados de toda temeridade (*temeritate*) e mentira (*mendatio*) para que possam dignamente ser oferecidos a Deus na reflexão que se pretende realizar.

A imagem do ser humano pós-queda, que aqui aparece, é bem distinto da antropologia estoica. A imperturbabilidade é própria de Deus enquanto a alma é pobre, indigente, perturbada, possui temeridade e mentira. O sábio, neste sentido, não é aquele que alcança a imperturbabilidade, mas, aquele que reconhece sua condição de enfermidade e se torna mais firme na firmeza de Deus e pela ação de Deus. Esta atitude vivencial se desdobra na humildade que pode ser traduzida pela atitude de não fugir da verdade de seu próprio ser, aceitar a própria fraqueza não querendo ser potente por si mesmo para ser forte em Deus. Trata-se de aceitar a própria enfermidade para ser firme em Deus.

Que tuas Escrituras sejam meus castos prazeres, e que eu não me engane nelas e não engane com elas. Senhor, escuta e tem misericórdia, Senhor meu Deus, luz dos cegos e potência dos fracos, mas também luz dos videntes e potência dos fortes, escuta minha alma e ouve-a clamar das profundezas. Com efeito, se teus ouvidos não estivessem até nas profundezas, para onde iríamos? Para onde clamáramos? Tu é o dia e tua é a noite: a teu comando voam os instantes.¹⁶⁶

Em si mesmo o homem é cego e enfermo, Deus é sua luz (*lux caecorum*) e força (*uirtus infirmorum*). Além de ser luz dos cegos, é também a luz dos videntes (*lux uidentium*) e potência dos fortes (*uirtus fortium*). Por si mesmos todos são cegos e fracos. Os que são videntes e fortes não o são por si mesmos, mas pela graça. Seu ver e sua firmeza que os tira da *infirmas* são, na verdade, de Deus. A ação da graça faz ver e dá firmeza.

Deus é o Senhor do dia e da noite (*Tuus est dies et tua est nox*). No *Gênesis*, as trevas da noite não fogem do controle de Deus. A sucessão de dias que se alternam mostra que Deus ordena inclusive o elemento caótico não só da criação como um todo, como também da alma,

¹⁶⁶ *Confessioinum*. XI. II. III. Domine, attende et miserere, Domine Deus meus, lux caecorum et uirtus infirmorum statimque lux uidentium et uirtus fortium, attende animam meam et audi clamantem de profundo. Nam nisi adsint et in profundo aures tuae, quo ibimus? Quo clamabimus? Tuus est dies et tua est nox: ad nutum tuum momenta transuolant. (CCSL).

pois *a teus comandos voam os instantes (ad nutum tuum momenta transuolant)*. O interior da alma é um caos ordenado. A sucessão temporal na sucessão de dias é uma manifestação de que Deus tem total controle sobre as trevas sem ser o autor delas, através da luz.

Ó Senhor, me aperfeiçoa e me revela as selvas. Eis, tua voz é meu prazer, tua voz mais que profusão de volúpias. Dá-me o que amo: porque amo, e isso também tu me deste. Não deixes incultos teus dons e não desdenhes teu rebento sequioso. Que eu te confesse tudo o que encontrar em teus livros e ouça o canto de louvor e te beba e considere as maravilhas de tua lei, desde o princípio em que fizeste o céu e a terra, até o reino perpétuo de tua santa cidade contigo.¹⁶⁷

Estando a alma nesta situação de informidade interna, a súplica continua pedindo a perfeição, (*perfice me*), ação pela qual Deus dá forma à informidade interna. Esta ação divina pela qual se dá firmeza à *infirmatas* interna é para Agostinho uma revelação (*revela mihi*). As *Esrituras* são comparadas às selvas, por serem repletas de obscuros mistérios (*opaca secreta*). As *Esrituras* abrigam ou recebem os cervos (*ceruos suos*), que nelas se alimentam e se fortalecem, nelas são formados e aperfeiçoados.

Nesta profusão interna e caótica de volúpias desordenadas, há um movimento ordenado de amor a Deus. Mas este movimento, por já ser ordenado, é fruto da ação daquele que ordena a informidade que não pode se auto-ordenar. Agostinho pede que Deus lhe conceda o que ele ama e busca, que é a própria verdade. Também este movimento ordenado de busca de Deus em seu interior é fruto da própria ação de Deus (*Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti*). O próprio amor ordenado com o qual se busca a Deus é fruto da ação de Deus naquele que o busca, já é um começo de ordenação do informe e caótico. O processo de conversão é uma espécie de criação como ordenação da matéria informe que se dá no interior da alma.

Se há no coração de Agostinho o amor a Deus, um movimento ordenado no meio deste fluir desordenado de sua instabilidade interna, é porque Deus já agiu. Este amor é dom e rebento, deve ser cuidado e não desdenhado. Esta formação interna coincide com um fortalecimento deste movimento interno rumo a Deus, com uma maior intensificação desta

¹⁶⁷ *Confessionum*. XI. II. III. O Domine, perfice me et reuela mihi eas. Ecce uox tua gaudium meum, uox tua super affluentiam uoluptatum. Da quod amo: amo enim. Et hoc tu dedisti. Ne dona tua deseras nec herbam tuam spernas sitientem. Confítear tibi quidquid inuenero in Libris tuis et audiam uocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae. (CCSL).

intentio que é simultaneamente um fortalecimento de si, um processo pelo qual ele é tirado de seu estado de *infirmas* e direcionado a uma maior firmeza e estabilidade em Deus.

Da parte de Agostinho, este processo se dá na *confessio* de tudo o que ele encontrar nas *Sagradas Escrituras*. Confessar a própria ignorância, as dúvidas e progressos é o único que lhe resta diante da ação da graça: fazer o bem que coincide com a humildade. Ele suplica que possa ouvir nas *Escrituras* os cantos de louvor (*et audiam uocem laudis*), e bebendo deste rio, considere as maravilhas da *Escritura*. A meditação buscará considerar a *Sagrada Escritura* desde o princípio no primeiro dia da criação até o sexto dia que coincide com o repouso eterno na Cidade de Deus (*sanctae ciuitatis tuae*).

1.3.1. Petição a Deus para ser resgatado da *distentio*.

No parágrafo IV, Agostinho volta a abordar a questão do *desiderium*. Entre os elementos aos quais o *desiderium* não se dirige neste momento estão coisas da terra (*de terra*), o ouro e a prata (*auro et argento*), pedras preciosas (*lapidibus*), belas vestes ou vestes ornamentadas (*decoris uestibus*), honra (*honoribus*), poder (*potestatibus*), as vontades da carne (*uoluptatibus carnis*) e as necessidades do corpo (*necessariis corpori*) e a esta vida de peregrinação enquanto tal (*huic uitae peregrinationis nostrae*).

Senhor, tem misericórdia de mim e acolhe meu desejo. Julgo, de fato, que ele não se dirige aos prazeres da carne, nem às necessidades do corpo e desta nossa vida de peregrinação, coisas todas que nos serão acrescentadas, se buscarmos teu reino e tua justiça.¹⁶⁸

A alma, pela queda original, se vê habitada por uma quantidade imensa de desejos desordenados que estão em desacordo e em desobediência com a própria alma em uma vontade cindida. A alma, ao desobedecer, é habitada internamente pela desobediência através de situação caótica que passa a existir no interno de si mesma.¹⁶⁹

Este estado desordenado interno de movimentos provoca um rio ou torrente de costumes humanos perante o qual não se pode resistir. Este rio arrasta os filhos de Eva para um mar grande e terrível. Conseguem atravessá-lo com dificuldades aqueles que embarcam no madeiro

¹⁶⁸ *Confessionum*. XI. II. IV. Domine, miserere mei et exaudi desiderium meum. Puto enim, quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus aut decoris uestibus aut honoribus et potestatibus aut uoluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic uitae peregrinationis nostrae, quae omnia nobis apponuntur quaerentibus regnum et iustitiam tuam. (CCSL).

¹⁶⁹ Courcelle, 1968, p. 405-440.

da cruz.¹⁷⁰ Este movimento interno desordenado pode ser excitado pelo exemplo externo, como pode acontecer nas narrativas das libidinagens dos deuses que podem excitar ou instigar os movimentos internos desordenados daqueles que com elas têm algum tipo de contato (*concitat ad libidinem*).¹⁷¹

A libido nasce da vontade pervertida, já o hábito (*consuetudo*) nasce da obediência à libido. Se não se resiste ao hábito, este se torna necessidade (*facta est necessitas*), que é uma dura escravidão (*dura seruitus*). É a mesma vontade pervertida que se faz (*facta est*) libido, hábito e necessidade.¹⁷² Estas vontades discrepantes deixam a alma em um estado de dissipação.

Agostinho reconhece que o desejo que lhe move profundamente como uma intentio restaurada não é por fruir das coisas terrenas, por isso enumera o que não está buscando como uma libido desordenada, como os prazeres da carne, necessidades do corpo ou da vida que é uma peregrinação. Todas estas realidades temporais não devem ser buscadas por si mesmas, pois, o desejo deve tender antes de tudo às coisas eternas, ao Reino e à sua justiça. As realidades temporais serão acrescentadas se as eternas forem desejadas e buscadas em primeiro lugar.

Nesta súplica pede a Deus que em sua misericórdia olhe (*aspice*), veja (*uide*), aprove, (*approba*) e se agrade (*placeat*) de seu intento ou vontade de meditar a *Escuritura*: “Vê, Pai, olha, vê e aprova, e agrade aos olhos de tua misericórdia que eu encontre graça perante ti, para que, ao bater, se abra o interior de teus textos.”¹⁷³ A sequência dos verbos indica que Agostinho pede uma atenção crescente por parte de Deus em sua direção, que ele lhe conceda uma graça que também agrade àquele que é a fonte da graça. O pedido é para que, ao bater à porta, (*pulsanti*), abra-se para ele o interior (*interiora*) dos textos ou palavras.

A *Palavra de Deus* possui uma interioridade que precisa ser acessada. Este acesso acontece pela ação da graça em Deus que abre as portas. Poder alcançar a interioridade do texto, que é o Verbo eterno, é fruto da graça. Agostinho pede a graça de Deus para poder transcender a si mesmo e esta transcendência só Deus pode dar. É fruto de sua graça inclusive o bom desejo

¹⁷⁰ *Confessiounum*. I. XVI, XXV. Sed uae tibi, flumen moris humani! Quis resistet tibi? Quandiu non siccaberis? Quousque uolues Euae filios in mare magnum et formidulosum, quod uix transeunt qui lignum conscenderint? (CCSL).

¹⁷¹ *Confessionum*. I. XVI. XXVI. Ita uero non cognosceremus uerba haec, imbrem et aureum et gremium et fucum et templa caeli et alia uerba, quae in eo loco scripta sunt, nisi Terentius induceret nequam adulescentem proponentem sibi Iouem ad exemplum stupri, dum spectat tabulam quandam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec, Iouem quo pacto Danae misisse aiunt in gremium quondam imbrem aureum, fucum factum mulieri? Et uide, quemadmodum se concitat ad libidinem quasi caelesti magisterio: At quem Deum! inquit. Qui templa caeli summo sonitu concutit. Ego homuncio id non facerem? Ego illud uero feci ac libens. (CCSL).

¹⁷² *Confessiounum*. VIII. V. X. Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellauit) tenebat me obstrictum dura seruitus. (CCSL).

¹⁷³ *Confessionum*. XI. II. IV. Vide, Pater, aspice et uide et approba, et placeat in conspectu misericordiae tuae inuenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum. (CCSL).

de buscar a verdade em meio ao caos dos desejos desordenados que são manifestações da libido, do desejo descontrolado de fruir das coisas temporais.

Imploro pelo Nosso Senhor Jesus Cristo, teu Filho, homem da tua direita, o filho do homem que confirmaste para ti como mediador teu e nosso; pelo qual nos procuraste quando não te procurávamos, nos procuraste, porém, para que te procurássemos; tua Palavra, pelo qual fizeste todas as coisas, inclusive a mim; teu único filho, pelo qual assumiste em adoção o povo dos crentes, inclusive a mim; imploro por ele, que senta à tua direita e intercede por nós, no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência. É ele mesmo que busco em teus livros. Moisés escreveu sobre ele: ele mesmo o disse, a Verdade o disse.¹⁷⁴

O pedido inicial pela graça de Deus se fortalece ou ganha mais intensidade ao se transformar na ação de implorar (*Obsecro*). O implorar é feito diretamente a Deus Pai pelo Filho (*Filium tuum*) que pela encarnação, ressurreição e ascensão aos céus é homem por inteiro (*uirum*) e está à direita do Pai (*dexterarum tuarum*). O Filho é homem e Deus e está com Deus. Ao mesmo tempo em que é Filho do Pai, é também filho do homem (*Filium hominis*). Por ser Deus e homem, o Verbo eterno que se fez carne, é Deus e temporal, é o perfeito mediador entre o eterno e o temporal, entre Deus e os homens que se encontram nesta situação de infirmitude interna pelo pecado original (*Mediatorem tuum et nostrum*).

Cristo é mediador por ser, pela encarnação, ao mesmo tempo eternidade em Deus e temporalidade orientada a Deus enquanto homem. A temporalidade não pode por si mesma se alçar, transcender-se rumo à eternidade na *peregrinatio* se a eternidade não se faz tempo em um movimento de misericórdia para resgatar aqueles que estão na temporalidade distendida rumo à eternidade, sendo para eles caminho.¹⁷⁵

A temporalidade dissipada não pode por si mesma buscar a eternidade uma se a eternidade não busca antes a temporalidade múltipla. Se há um movimento de transcendência de si enquanto ser contingente e temporal na vida de *peregrinatio* é porque a eternidade se fez tempo. A eternidade se faz homem justamente para isso: para que a temporalidade, enquanto vida distendida, possa procurá-la em um movimento de transcendência de si mesma na vivência da fé. A prece de Agostinho para que possa transcender a si mesmo na meditação da lei, como

¹⁷⁴ *Confessionum*. XI. II. IV. Obsecro per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, uirum dexterarum tuarum, Filium hominis, quem confirmasti tibi Mediatorem tuum et nostrum, per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te, Verbum tuum, per quod fecisti omnia, in quibus et me, Unicum tuum, per quem uocasti in adoptionem populum credentium, in quo et me; per eum te obsecro, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Ipsos quaero in Libris tuis. Moyses de illo scripsit: Hoc ipse ait, hoc Veritas ait. (CCSL).

¹⁷⁵ Gilson, 1947, p. 45-46.

movimento ou *desiderium* ordenado de busca pela eternidade, seria impossível se antes a eternidade, que é o Verbo, não viesse ao seu encontro em um movimento misericordioso na encarnação.

Ao se direcionar na prece ao Pai, Agostinho fala sobre o Verbo (*Verbum tuum*) pelo qual foram feitas todas as coisas, inclusive àquele que no momento faz a petição. O autor da prece se encontra na multiplicidade das coisas criadas. Mas, para o Pai, autor de todas as coisas, o Verbo pelo qual o Pai fez todas as coisas é *Unicum tuum*, vida verdadeira e eterna e verdadeiro Filho do Pai por natureza. Ele é o Filho Unigênito de Deus, é o que é e não pode sofrer mudanças, pois é eternidade

É utilizado o verbo “implorar” (*obsecro*) pelo Verbo que, por ser mediador, é homem e Deus que está à direita do Pai (*qui sedet ad dexteram tuam*). O homem em seu estado de dispersão só pode sair de si e ir ao absoluto através do absoluto que se fez homem e ao voltar ao Pai insere o ser humano assumido na encarnação no absoluto na ascensão. O Verbo encarnado, sendo Deus e homem, pode interceder pelos homens, pelo múltiplo no Uno (*et te interpellat pro nobis*).

O Verbo onde está escondida toda a verdade, tanto as formas de todas as coisas como as verdades de tudo aquilo que é temporal, é quem Agostinho busca ao meditar a Lei de Moisés. A oração de petição é encerrada com uma referência ao *Evangelho de João 5,46*¹⁷⁶ onde Jesus afirma que Moisés escreveu sobre ele quando compôs o que hoje chamamos de *Pentateuco*.

Moisés, ao escrever textos do Antigo Testamento, era sobre Cristo que escrevia. O mesmo Cristo disse isso no *Evangelho (Hoc ipse ait)*. E Cristo é esta mesma Verdade (*hoc Veritas ait*). A expressão *ipse*, que se refere ao mesmo Cristo, é substituída pela palavra *Veritas* dando a entender que Cristo é nele mesmo a mesmíssima Verdade de todas as coisas.

1.3.2. *Quis tenebit cor hominis? [...] cor eorum uolitat*

A eternidade é a suma imutabilidade e firmeza. Por outro lado, o coração humano é fluido, mutável, instável, atingido pelo pecado e enfermo. Para que este coração pudesse receber um pouco do resplendor da eternidade seria necessário que alguém o apanhasse e o segurasse por um instante em uma estabilidade ontológica. Seria necessário que fosse por um instante estabilizado em sua falta de firmeza.

¹⁷⁶ *Sermones*. CXXVIII. I. I. Jo 5:39-47: Non ego uos accuso apud Patrem; est qui uos accusat Moyses, in quem uos speratis. Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. Cum autem uerbis illius non creditis, quomodo potestis mihi credere? (CCSL).

Para Agostinho, aqueles que perguntam pelo que fazia Deus antes de criar o céu e a terra não compreendem a sabedoria de Deus que é luz das mentes. Não podem compreender principalmente como acontecem ou se dão (*quomodo fiant*) aquilo que acontece em Deus (*quae per te*) e por Deus (*atque in te*).

Aqueles que falam assim não te compreendem, ó Sabedoria de Deus, luz das mentes, ainda não compreendem como acontece aquilo que acontece em ti e por ti, e tentam experimentar a eternidade, mas o coração deles ainda esvoaça entre os movimentos passados e futuros das coisas e ainda é vão.¹⁷⁷

Aqueles que assim falam possuem uma concepção errônea e distorcida de Deus. Agostinho reconhece que a tentativa que realizam é positiva, pois, tentam compreender a eternidade. Mas, trata-se de uma tentativa fracassada. A causa deste fracasso está em que seus corações esvoaçam (*uolitat*) entre movimentos passados e futuros das coisas e, além disso, é vão (*uanum est*). A falta de entendimento da eternidade é causada por um estado de volatilidade e vanidade do coração.

Com a expressão *cor*, Agostinho se refere principalmente à interioridade humana. No coração o ser humano é o que é. É o “local” onde ele é o que é, se identifica com o que ele é por dentro como local inacessível aos outros no âmbito da interioridade. As expressões *cor* e *uoluntas* são intercambiáveis.¹⁷⁸ Como aponta Gilson, “assim como é a vontade, tal é o homem, a tal ponto de uma vontade partida contra si mesma é um homem dividido contra si mesmo.”¹⁷⁹ A vontade, tanto quanto o coração, é o cerne da interioridade humana que se caracteriza fundamentalmente como movimento e dinamismo de diversos afetos.

A vontade/coração está em um constante dinamismo de busca por repouso no objeto amado. Mas, Deus é o único suficiente para saciar esta busca por repouso, pois, o homem foi feito justamente para isso. A inquietude do coração humano e a insuficiência das coisas e do mundo para saciar este desejo apontam ao fim transcendente do homem. O ser humano é um ser aberto a Deus e só nele encontra seu devido repouso.¹⁸⁰ Porém, devido ao pecado, a vontade/coração do homem se encontra cindida, de forma que há nele movimentos ou afetos que contrariam aquilo que ele quer. Como consequência da desobediência a Deus o homem

¹⁷⁷ *Confessionum*. XI. XI. XIII. Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum uolitat et adhuc uanum est. (CCSL).

¹⁷⁸ Bochet, 2019, p. 283.

¹⁷⁹ Gilson, 2006, p. 253.

¹⁸⁰ *Confessionum*. I. I. I. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. (CCSL).

perde domínio de sua própria vontade, de modo que seu coração tem movimentos que são contra outras vontades presentes no mesmo cerne da pessoa. Há vontades contrastantes.

Como a vontade pode ser identificada com o coração e este com o local onde a pessoa “é”, o cindir da vontade é uma espécie de fratura interna. A vontade cindida coloca o ser humano em um estado em que ele está longe de Deus e fora de si mesmo. O ser humano pela desobediência cai em um estado de dispersão se atirando disforme nas belas formas das criaturas.¹⁸¹ Há uma verdadeira dispersão da unidade interna na multiplicidade. Pela desobediência da vontade, este estado de dispersão interna se caracteriza por uma incontinência ou falta de controle sobre si. Neste estado o ser humano segue amando desordenadamente as coisas por elas mesmas, buscando colocar nelas seu repouso, identificando-se com elas e alienando-se de sua própria transcendência.

Há um afastamento da unidade interna vista como eternidade em Deus em uma dispersão do coração nos movimentos passados e futuros. Pode-se dizer com uma linguagem moderna que o coração passa por uma dispersão “espacial” nas coisas que percebe pelos sentidos e uma “temporal” quando esvoaça (*uolitat*)¹⁸² nos movimentos das coisas passadas e futuras. (*in praeteritis et futuris rerum motibus*). Neste estado de “dispersão temporal” a alma “se prende” ao passado e ao futuro distanciando-se da eternidade de Deus que está em seu interior.

Assim como a alma se pensa material e aliena-se de sua própria transcendência amando as coisas, há um estado de “dispersão temporal” em que ela se prende às coisas passadas e futuras, buscando nelas uma firmeza que elas não podem oferecer, ao mesmo tempo em que se distancia da unidade da eternidade divina. A alma neste estado pensa-se material por amar e se identificar com coisas materiais,¹⁸³ pensa-se somente “temporal”, esvoaçando nos movimentos das coisas passadas e futuras, alienando-se de sua abertura à eternidade em Deus.

A unidade total, o homem não encontra em si mesmo, ela está em Deus que os transcende. A alma é aberta a este relacionamento com Deus e nele deve buscar a unidade de eternidade e firmeza. Mas, se dispersa e busca firmeza tanto nas coisas que estão aí, como em seus

¹⁸¹ *Confessionum*. X. XXVII. XXXVIII. Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. (CCSL).

¹⁸² *Confessionum*. XI. XI. XIII.

¹⁸³ *De Trinitate*. X.6.8. Errat autem mens cum se istis imaginibus tanto amore coniungit ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo non id existendo sed putando, non quo se imaginem putet sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit ab imagine quam de illo secum gerit nisi cum ita exprimuntur eadem imagines tamquam foris sentiantur non intus cogitentur sicut dormientibus aut furentibus aut in aliqua extasi accidere solet. (CCSL).

movimentos passados e futuros. Pode-se dizer que o amor excessivo ao passado e ao futuro e a tentativa de buscar aí uma unidade pessoal longe da eternidade é uma espécie de queda acompanhada por uma libido que busca a todo custo manter uma unidade aparente na dispersão temporal, nas coisas temporais. Há no interior do homem uma espécie de emulação da eternidade em um estado caótico de queda na multiplicidade, através da tentativa de manutenção da unidade perdida na identificação de si com os movimentos das coisas passadas e futuras.

Há nesta concepção certamente a influências do *Timeu* de Platão que conceitua o tempo como uma imagem móvel da eternidade que avança de acordo com o número, feito a partir da eternidade que permanece uma unidade.¹⁸⁴ O avançar ordenado do tempo é uma busca por unidade que é própria da eternidade.

Há na alma uma unidade que não é a unidade imutável da eternidade de Deus. Pode-se dizer que tem uma unidade como imagem da eternidade. É temporal pelo próprio fato de ser criatura. Mas, esta unidade é como ícone da eternidade que se encontra precarizada pelo pecado. Certamente, há unidade e identidade na pessoa através da memória, do presente e das expectativas, mas, o homem somente encontra sua verdadeira identidade e unidade em Deus, não em si mesmo. O apego excessivo a si mesmo como memória e expectativa acompanhado por uma alienação da eternidade é uma espécie de concupiscência ou libido por “permanecer” de maneira precária longe de Deus, a busca por construir uma unidade total onde ela não se encontra.

Trata-se de um estado de dispersão temporal caracterizado pela busca de unidade nos movimentos passados e futuros, acompanhado pela dificuldade de atingir a eternidade para a qual o ser humano foi feito. A alma se dispersa nas criaturas e esvoaça nas coisas passadas e futuras longe da unidade. O problema não é a existência da memória e das expectativas, ou do mundo material nele mesmo, mas o apego e a autoidentificação da alma com estas realidades, acompanhada por uma alienação da própria transcendência em relação a estas realidades com as quais se autoidentifica considerando-se como ela, não sendo (*non id existendo sed putando*).¹⁸⁵

A beleza múltipla das coisas temporais através das sensações arranca o homem caído da unidade de Deus. Há uma multiplicação de desejos em seu coração. Neste estado persegue ora uma coisa ora outra sem que nada permaneça. A alma se dispersa ou se multiplica e não se

¹⁸⁴. Plato. *Timaieus*. 37d 5-7. εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸνιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν.

¹⁸⁵ *De Trinitate* X.VI.VIII.

encontra a si mesma em sua verdadeira identidade que está em Deus. Não encontra a si por estar multiplicado nas coisas nas quais se dispersou da unidade pelos afetos.

O coração humano se encontra em um estado de vanidade, no sentido de que perdeu algo de estabilidade rumo à multiplicidade. O coração esvoaça (*uolitat*) nos movimentos das coisas passadas e futuras e, além disso, utilizando as palavras com as quais finaliza esta parte do parágrafo analisado, ainda é vão (*adhuc uanum est*).¹⁸⁶ A expressão *adhuc uanum est* ressoa o versículo 10 do *Salmo 5: Cor eorum uanum est*.¹⁸⁷ O *cor uanum*, pelo pecado e a queda, é vazio.

Nesta condição, para que possa receber um pouco do esplendor sempre estável da eternidade (*splendorem semper stantis aeternitatis*), Agostinho imagina uma situação em que o coração vão é por alguém eterno apanhado (*tenebit*) e segurado (*figet*).

Quem o poderá apanhar e segurar, para que se detenha um pouco e receba um pouco do esplendor sempre imóvel da eternidade e a compare com os tempos que nunca param e veja que é incomparável; e que um tempo longo não poderia ser longo senão por muitos movimentos passageiros, que não poderiam se estender simultaneamente; e que, ao contrário, nada passa na eternidade, mas tudo é presente, enquanto nenhum tempo é todo presente; e que todo passado é substituído por um futuro, e todo futuro segue um passado, mas todo passado e futuro são criados e descendem daquilo que é sempre presente?¹⁸⁸

A partir do momento que por esta ação do eterno o coração é retirado do fluxo temporal das coisas nas quais esvoaça, pode se deter um pouco (*stet paululum*) de sua vacuidade e apego ao fluxo. Nesta condição de ser apanhado, segurado e detido, o coração poderia receber ou colher um pouco (*paululum rapiat*) do esplendor da eternidade. Aparece duas vezes a expressão *paululum*, traduzida por “um pouco.” Ser apanhado, segurado e detido um pouco já bastaria para captar também “um pouco” da eternidade. O coração está dissipado no fluxo das belezas das coisas que passam como em uma espécie de caos e falta de consistência interna que o impede de captar o eterno. Para que possa receber um pouco a eternidade deve ser como que capturado um pouco deste estado caótico e inconsistente desde a eternidade.

¹⁸⁶ *Confessionum*. XI. XI. XIII.

¹⁸⁷ *Enarrationes in Psalmos*. V. XI.

¹⁸⁸ *Confessionum*. XI. XI. XIII. Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus et uideat esse incomparabilem et uideat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus morulis, quae simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum uero tempus totum esse praesens : et uideat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere? (CCSL).

Nesta situação imaginária em que é apanhado e segurado por um instante do fluxo contínuo do tempo, seria possível ao coração a comparação (*comparet*) entre a eternidade em que é capturado e fixado um pouco com os tempos que nunca param (*temporibus numquam stantibus*), nos quais o coração está apegado e identificado. É como se o coração fosse por um instante despegado daquilo com o qual ele estava identificado para que pudesse perceber a própria transcendência em relação àquilo com o qual se apegou e se apequenou. É necessário que ele seja parado ou segurado desde o eterno. Em sua condição de queda não pode por si mesmo “estabilizar-se”, pois não pode firmar-se tendo por base aquilo que é movediço. A eternidade é conhecida pelo homem pela via da negação, pois não há no tempo parâmetro de comparação para medi-la. Desde a eternidade se percebe o que é o tempo, mas, desde o tempo não se percebe claramente nem o que é eternidade nem o que é o próprio tempo. O coração necessitaria ser “tirado” do fluxo temporal para perceber a natureza do tempo.

O tempo dura e pode ser longo (*longum tempus*). Mas, isto não é eternidade, pois este tempo longo é feito de muitos movimentos passageiros (*multis praetereuntibus morulis*) que não podem se estender simultaneamente, pois são sucessivos. Não há simultaneidade total no fluxo dos tempos. Para que um movimento seja, o outro sucessivo deve “não ser mais”. Pode-se dizer que há uma “falta de ser” neste fluxo, pois o ser contingente, justamente por não possuir o ser em plenitude, tem-no de forma fragmentária “permanecendo” na sucessão e “apesar” da sucessão. Não há nele simultaneidade, mas sucessividade. Há uma certa absurdidade no ser contingente, no sentido de que ele é e ao mesmo tempo não é, pois seu ser constantemente se lhe esvai ao mesmo tempo que permanece.¹⁸⁹ A existência da criatura temporal é “absurda”, como o próprio tempo o é. O verdadeiro ser permanece imutável.

Na eternidade não há sucessão, “lá” nada passa ou se torna pretérito (*non autem praeterire*). Na eternidade nada “escoa para o nada”. Pelo contrário, sua característica mais marcante é que nela tudo é presente (*totum esse praesens*), plenitude e imutabilidade no ser. Em contraste, o tempo não é todo presente (*tempus totum esse praesens*). Ele é e ao mesmo tempo é marcado por uma “ausência” de ser que se manifesta na sucessividade dos movimentos. Estes movimentos são, mas só podem ser “um por vez” em simultaneidade. O passado é substituído por um futuro e este, por sua vez, segue um passado.

Há uma duração e certa estabilidade na sucessão que não é a estabilidade total de Deus. De onde vem esta estabilidade na sucessão? O sucessivo poderia, desde o sucessivo, manter-se

¹⁸⁹ *Confessionum*. VII. XI. XVII. Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet. (CCSL).

estável? Passado e futuro, então, são criados e descendem (*creari et excurrere*) do que é sempre presente (*semper est praesens*). Dá-se a impressão de que a estabilidade precária do ser contingente na sucessão do fluxo, por ser absurda, só pode se dar se for criada e descendida da eternidade. O “manter-se” precário do ser contingente da sucessão é uma certa participação na eternidade ou “manter-se” eterno de Deus, como o ser das criaturas é uma participação do ser de Deus. A participação é uma resposta à absurdidade do tempo da criatura e do tempo.

Quem seria capaz de segurar e deter o coração humano neste cenário imaginativo para que se possa atingir a eternidade? Para que possa perceber como a eternidade dita (*dictet*)¹⁹⁰ os tempos futuros e passados? Os tempos desde si mesmos não podem se autoditar sua determinação. São fluidos, desde o fluir e em seu fluir não há uma base de estabilidade que possa organizar ou “ditar” o todo. A própria existência da natureza sucessiva das realidades temporais nelas mesmas exige a eternidade, pois ela não pode numerar a si mesma por sempre se esvaír. A existência do fluir dos tempos sem a eternidade é absurda, uma vez que não haveria nele mesmo uma base estável desde onde numerar e organizar. Numerar ou ditar exige estabilidade. Na realidade do fluxo contínuo dos tempos não há alguém capaz de “segurar e deter” o coração humano, pois são atos que exigem estabilidade ou eternidade.

Agostinho finaliza o parágrafo com uma pergunta que ressoa o modo de dizer de *Gênesis* 31,29 (*Numquid manus mea ualet*).¹⁹¹ Seria sua mão capaz de segurar o coração vão para que possa atingir a eternidade neste cenário imaginário? O homem não é capaz de tal feito, pois é criatura. A pergunta segue passando das mãos para as palavras da boca. Seriam suas palavras capazes de gerar tal efeito? Ou, realizar uma ação tão grande (*tam grandem rem*)? A pergunta é feita de tal modo que induz no leitor a resposta negativa, pois ressalta a limitação de suas ações e palavras ao mesmo tempo que destaca a grandiosidade do feito. A pergunta desloca atenção do leitor para aquele que verdadeiramente seria capaz de tal feito: Deus eterno.

Esta análise que se fez dos conceitos de *intentio*, *desiderium* e *uoluntas* até este momento da pesquisa teve por base principalmente os primeiros parágrafos do Livro XI das *Confissões* onde Agostinho introduz o Livro com uma oração. Através destas análises, chegou-se à conclusão que a *intentio* representa o status ontológico do ser humano. Este tópico também teve por base a análise do parágrafo XI onde se trata a questão do coração disperso ou volátil.

¹⁹⁰ *Confessionum*. XI. XI. XIII. Quis tenebit cor hominis, ut stet et uideat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas? Numquid manus mea ualet hoc aut manus oris mei per loquellas agit tam grandem rem ?. (CCSL).

¹⁹¹ Bíblia. *Sacra Vulgata*, *Gênesis* 31:29 – 30. Valet quidem manus mea reddere tibi malum sed Deus patris vestri heri dixit mihi cave ne loquaris cum Jacob quicquam durius esto ad tuos ire cupiebas et desiderio tibi erat domus patris tui cur furatus es deos meos.

A temática da *intentio* reaparecerá no Livro XI mais adiante quando se questiona o que é o tempo, principalmente no parágrafo XXXVII quando se analisará sua relação com a memória e a expectativa. Também reaparecerá no parágrafo XXXIX quando se fala de um prosseguir segundo a intenção tendo por base o texto da *Carta de Paulo aos Filipenses* 3,12-4. Por isso mesmo, esta temática será retomada mais adiante na pesquisa. É interessante notar que o tema do desejo e da *intentio* apareça predominantemente na oração introdutória do Livro e na conclusão deste através da reflexão de um texto bíblico.

1.4. Conclusão do capítulo.

A *Confessio*, como sacrifício de louvor, é o bem que o homem pode fazer na graça de Deus. É resposta humana à ação da graça que organiza e orienta toda a dinâmica da interioridade humana a uma nova identidade em que toda a temporalidade humana é habitada pela esperança escatológica. Não se trata ainda da identidade perfeita no Uno que se dará na eternidade, mas não deixa de ser um novo ser com um novo tempo que nasce a partir da conversão. Há uma perfeição como *homo viator* que peregrina. No último capítulo ainda será abordada uma outra possível interpretação do conceito de *Confessio* em termos de purificação e resgate da *distentio* na *intentio*.

Neste novo tempo escatologicamente orientado, a meditação da *Escritura* é um processo pelo qual a *intentio* orientada à Pátria eterna cresce em firmeza e se torna “mais intensa” no amor a Deus. A *Escritura* é *firmamentum* desdobrado na historicidade humana e fonte de firmeza contra a *infirmitas* própria da condição humana pecadora. Ela também é feita por palavras humanas que devem ser interpretadas em atitude orante no Espírito. Nos *Evangelhos*, o próprio Verbo eterno profere palavras temporais que remetem à Verdade pelo mestre interior. Na nova temporalidade, a *Escritura* faz o papel dos luminares do céu que orientam o viajante na peregrinação rumo à Pátria Eterna.

O que é fortalecido e tirado da desordem caótica na qual se encontrava para ser orientado a Deus que é ser verdadeiro fim é o coração. Este somente pode ser retirado de sua condição de volatilidade e dispersão na qual se encontra pela mão de Deus que supera todos os tempos. O Coração volátil representa a antigo tempo contrastante com o novo ser e o novo tempo nascido a partir da conversão. A condição de peregrino não representa ainda a perfeição própria da eternidade, por isso mesmo a *intentio* necessita ser fortalecida, pois, a distensão nas coisas temporais sempre representa um risco quando se peregrina em uma pátria que não é a sua.

2. O VERBO ETERNO.

A nova criação que se dá na vida humana pela ação na graça na conversão suscita um novo ser e um novo tempo. Neste novo tempo, toda a dinâmica do coração humano é reorientada na graça que conduz a uma ordem no amor. Mas, tudo isso se dá pelo Verbo Eterno que se fez tempo na encarnação. Cristo é o mediador entre a eternidade a ser alcançado e a dispersão na qual o homem se encontra devido ao seu pecado. A vida nova e o novo tempo são uma vida nascida e vivida em Cristo Jesus. Ele é o novo na nova temporalidade, o eterno que irrompe no tempo, sendo simultaneamente eternidade e novo tempo a ser vivido.

Neste Capítulo será abordada de forma especial a eternidade do Verbo. Aprofundar-se-ão o conceito de criação, de como se dá o criar de Deus desde a eternidade e de como é a vontade divina. A eternidade é vista como total atemporalidade. Agostinho utiliza uma argumentação predominantemente negativa ao abordar a questão da eternidade excluindo de Deus tudo aquilo que é próprio do tempo dos homens. A eternidade de Deus não pode ser confundida com uma continuidade sem fim dentro do tempo. Deus transcende todos os tempos.

2.1. Deus não cria a partir de algo e em algo.

Meditando o primeiro versículo do *Gênesis*, *in principio fecisti caelum et terram*, Agostinho pergunta sobre o modo (*quomodo*) deste “fazer” de Deus e que máquina (*quae machina*) teria utilizado nesta operação. Inicia suas respostas a esta pergunta utilizando-se de uma teologia negativa, afirmando como não pode se dar este “fazer” divino, para no final dar uma resposta afirmativa para este *quomodo*.

Mas como fizeste o céu e a terra, e que máquina utilizaste para essa tua operação tão grande? Pois não foi como o artífice humano que forma um corpo a partir de outro corpo pela decisão de uma alma que é capaz de transmitir, de alguma maneira, a forma que enxerga nela mesma por um olhar interno — e como seria capaz disso, senão porque tu a criaste? — e que confere essa forma a algo que já existe e já tem um ser, como a terra ou a pedra ou a madeira ou o ouro ou qualquer coisa do gênero — e como essas coisas existiriam, se tu não as estabelecesses?¹⁹²

¹⁹² *Confessionum*. XI. V. VII. Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae ualentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semet ipsa interno oculo — et unde hoc ualeret, nisi quia tu fecisti eam? — et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, ueluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? (CCSL).

As respostas que Agostinho dá neste parágrafo sobre o *quomodo* da criação tem por objetivo mostrar que esta não se deu a modo de um artífice humano (*sicut homo artifex*). O artesão humano só pode formar um corpo a partir de outro corpo pré-existente (*corpus de corpore*) e por uma decisão da alma e pela transmissão a esta matéria pré-existente de uma forma que a alma vê no interno dela mesma. A criação humana é na verdade um processo de modelação. Este processo que é inferior ao que se dá em Deus é próprio de seres contingentes, pois a alma só é capaz disso porque Deus a fez (*quia tu fecisti eam*) capaz de agir impondo formas a seres que já estão aí, também feitos ou estabelecidos por Deus (*nisi tu instituisses ea?*).

Deus criou tudo aquilo que está envolvido no processo de criação humana. Naquele que fabrica a modo humano (*fabro*) Deus fez o corpo (*corpus*); a alma, que é a animação que governa os membros; a matéria (*materiam*) a partir da qual esta alma fabricante faz algo; o engenho (*ingenium*) da arte e os sentidos corporais (*sensum corporis*) através dos quais a alma modela e percebe o que fez para julgá-lo de acordo com a Verdade (*praesidentem sibi ueritatem*). O processo de criação humana envolve seis elementos colocados lado a lado: o corpo e a alma, a matéria e o engenho, os sentidos e a Verdade. Elementos que intrinsecamente se relacionam.

Tu fizeste o homem que fabrica; tu, a animação que governa seus membros; tu, a matéria de onde ele faz algo; tu, o engenho que contém a arte e vê dentro de si o que executa fora; tu, os sentidos do corpo, pela mediação dos quais este leva da mente para a matéria o que faz, e traz de volta à mente o que fez, para que ela julgue internamente, sob a direção da verdade, se é bem-feito. Tudo isso te louva, criador de tudo.¹⁹³

Sed tu quomodo facis ea? Agostinho também nega que a criação tenha sido feita em algo que antes já existia: Para isso se utiliza a proposição latina *in* seguida de ablativo, que indica o *estar em algo* ou *em algum lugar* no sentido de ser dentro. A resposta tende a negar que Deus tenha feito a criação dentro de algo ou a partir de algo pré-existente, como se este algo fosse um “onde” ou *in quo* da criação.

Certamente, não fizeste o céu e a terra no céu nem na terra, nem no ar ou na água, porque eles também pertencem ao céu e à terra, e não fizeste o universo

¹⁹³ *Confessionum*. XI. V. VII. Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et uideat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi ueritatem, an bene factum sit. Te laudant haec omnia creatorem omnium. (CCSL).

no universo, porque não existia um lugar onde fazer antes que tu o fizesses existir.¹⁹⁴

Os céus e a terra não foram feitos nos céus e na terra. A criação a modo humano se dá sempre em um algo, no sentido de fazer algo de madeira na madeira, de modo que tudo o que está ali feito é uma execução de diversas possibilidades de expressão de uma mesma madeira, como acontece em um processo de modelação. A criação também não foi feita no ar (*in aere*) ou na água (*in aquis*), pois estes elementos estão contidos no céu e na terra. Deus não cria a partir de uma *physis* eterna anterior a ele. Pode-se dizer que aqui há uma alusão a alguns pré-socráticos ou ao *Timeu* de Platão e um ataque ao maniqueísmo. Deus, para fazer o mundo, não necessita de uma outra natureza (*alia natura*) pré-existente e não feita por ele.

Além de fazer algo em algo supondo uma matéria pré-existente, o criador humano sempre faz algo em algum lugar. Deus não cria desta maneira como se o universo fosse feito em outro universo pré-existente. Não havia antes do universo um *ubi fieret*, um *lugar* onde este fosse feito, pois os lugares são elementos que surgem a partir da criação e junto com a criação. Antes da criação do universo não havia *lugar (ubi)* onde o universo a ser criado devesse ser ubíquo. O nada a partir do qual todas as coisas foram feitas não deve ser confundido com um lugar vazio. Antes que os lugares fossem feitos, não havia lugar.

Tampouco tinhas algo à mão, a partir do qual fazer o céu e a terra. Com efeito, de onde receberias algo que não tivesses feito, para que fizesses algo a partir dele? Existe algo, senão porque tu és? Logo, falaste e eles foram feitos, e foi na tua Palavra que os fizeste.¹⁹⁵

Por último, finalizando a comparação entre a criação de Deus e o artífice humano, Agostinho afirma que Deus na criação não tinha algo em mãos (*manu*) a partir do qual (*unde*) pudesse fazer o céu e a terra. Deus não necessita de uma matéria pré-existente anterior a Ele mesmo para a partir dela criar algo, como acontece na criação humana. A criação humana se dá a partir de algo que o artífice tem em mãos. Na ação de Deus não há este algo pré-existente a

¹⁹⁴ *Confessionum*. XI. V. VII. Non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in uniuerso mundo fecisti uniuersum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. (CCSL).

¹⁹⁵ *Confessionum*. XI. V. VII. Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram : nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres ? Quid enim est, nisi quia tu es ? Ergo dixisti et facta sunt atque in uerbo tuo fecisti ea. (CCSL).

Ele mesmo a partir do qual o céu e a terra foram feitos. O céu e a terra só podem ter sua origem a partir de suas possibilidades: do próprio Deus ou do nada.

A opção de que o céu e a terra são feitos a partir da substância divina é logo descartada, pois, ter o princípio a partir da substância divina faz com que o céu e a terra sejam iguais a Jesus Cristo que é o Filho unigênito do Pai e da mesma substância divina. Tudo o que nasce a partir da substância divina é igual a Deus. Fora da criação nada há além de Deus. A conclusão é que a única possibilidade da criação de algo que não seja Deus é que esta seja feita a partir do nada. Se não fosse a *creatio de nihilo* tudo seria igual à substância divina. O que daria lugar ao panteísmo. Deus é onipotente e bom para fazer todos os bens a partir do nada.

Não há para Deus um “a partir de onde” (*unde*) receber algo que ele não fez para, a partir deste algo recebido, fazer outra coisa. A criação a partir do nada salvaguarda a onipotência divina, no sentido de que não pode haver uma matéria prima sobre a qual Deus não teria total domínio por não ser feita por ele. Ao mesmo tempo salvaguarda do risco de se cair no panteísmo, na identificação do céu e da terra com o próprio Deus. A doutrina da criação a partir do nada em Agostinho se insere com contexto de disputa com o maniqueísmo que defendia a existência de uma matéria má não criada por Deus. Se algo existe é porque Deus ilimitado é. É impossível que exista algo limitado que não tenha a origem de seu Ser em Deus que possui o Ser em plenitude.

Excluindo de Deus o modo humano de fazer as coisas, chega-se à conclusão de que o *quomodo* da criação divina não se dá a modo humano, que o céu e a terra não é uma manufatura na qual se cria algo com as mãos e a partir de algo que tenha em mãos. No fazer divino o acento passa das mãos para a voz. A criação segundo o *Gênesis* não é um fazer obrando com as mãos, mas um fazer dizendo com a voz: Deus disse e as coisas todas foram feitas. (*Ergo, dixisti et facta sunt*).

Há uma troca de imagens ou figuras a serem utilizadas na interpretação do agir divino para com a criação. Passa-se da figura do artesão que faz algo com as mãos para a figura majestática do rei que “faz” as coisas acontecerem proferindo suas ordens desde seu trono. O rei faz as coisas acontecerem dizendo ou proferindo ordens. Este dizer de Deus se dá na sua Palavra ou Verbo (*in uerbo tuo*).

2.2. Deus cria pelos seu verbo. Seu dizer não é a modo humano

Como é a voz de Deus pela qual todas as coisas são criadas? Seria como a voz que ressoa desde uma nuvem, como na passagem bíblica do batismo de Jesus por João Batista no rio Jordão

presente no *Livro de Mateus 3,17*? Ou como acontece no episódio da transfiguração no monte diante de três de seus discípulos, também presente em *Mateus 17,5*? Nestes dois episódios, Deus pronuncia desde uma nuvem as palavras citadas no parágrafo VIII do Livro XI: *Hic est filius meus dilectus*.

Esta voz bíblica foi emitida e passou, começou e acabou; era formada por sílabas temporais a modo humano e feita de elementos corporais que manifestou a presença divina aos sentidos dos apóstolos pelo ministério dos anjos. Esta manifestação se encontra no âmbito das epifanias divinas e são milagre e signo. Deus assume o modo de dizer humano fazendo vibrar o ar através de ministério angélico. Neste modo de manifestação divina, as sílabas ditas soaram e se esvaíram (*transierunt*) em uma sequência temporal, até que todas passaram e foram seguidas pelo silêncio.

Mas como falaste? Porventura da mesma maneira como saiu uma voz da nuvem e disse: “Este é meu filho amado”? Com efeito, aquela voz foi emitida e passou, começou e acabou. As sílabas ressoaram e se esvaíram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda e assim por ordem, até a última após as outras e o silêncio após a última.¹⁹⁶

Assim como toda voz humana, elas foram emitidas pelo movimento de alguma criatura também corporal a serviço da vontade eterna de Deus. Também foram submetidas a todo o processo de iluminação naqueles que as escutaram, de modo que pudessem chegar à verdade daquilo que manifestavam através do Mestre Interior que neles residiam. Mesmo sendo uma epifania, os ouvintes tiveram que comparar as palavras passageiras que soam e se esvaem com a Palavra eterna de Deus que não se esvai.

As palavras humanas exteriores submetidas à mutabilidade não possuem a capacidade de conter a verdade eterna, não podem ser a fonte da verdade daquilo que elas indicam. A Verdade é imutável e não pode ser feita de sílabas passageiras e mutáveis. O Verbo interior imutável e eterno, que permanece no silêncio da ausência de som, é a base da verdade do verbo externo mutável incapaz de conter a Verdade. A articulação sonora das palavras externas é mutabilidade.

De onde se torna claro e evidente que foram emitidas pelo movimento de uma criatura a serviço de tua vontade eterna, mas sendo ela mesma temporal. E

¹⁹⁶ *Confessionum*. XI. V. VIII. Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est uox de nube dicens: Hic est filius meus dilectus? Illa enim uox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. (CCSL).

essas palavras tuas pronunciadas no tempo foram transmitidas pelo ouvido exterior à mente ajuizada, cujo ouvido interior está voltado para tua Palavra.¹⁹⁷

Chega se à conclusão que as palavras que ressoam no tempo, *uerba temporaliter*, quando comparadas ao verbo eterno, são de longe (*Aliud est longe, longe aliud est*) outra coisa muito diferente ou diversa. As palavras temporais estão muito aquém do verbo eterno. Interessante de se notar que há uma semelhança entre como se dá a relação entre o eterno e o temporal com o que acontece na linguagem humana na relação entre verbo interno e verbo externo. Há uma relação entre Verbo eterno e os verbos temporais *uerba temporaliter*, como se a criação fosse uma espécie de exteriorização de sons articulados materialmente de uma eternidade imanente em Deus. As próprias coisas materiais nelas mesmas enquanto criaturas refletem e indicam uma interioridade eterna que é o próprio Deus, fonte de toda verdade. A criação é uma espécie de “pronunciar de Deus.”

As palavras humanas se encontram em um nível inferior à alma que compara as palavras humanas ao Verbo eterno. São, de longe, inferiores à alma. Se consideradas nelas mesmas, elas nem são, pois fogem e desaparecem. O status ontológico da alma está muito acima do status ontológico da linguagem humana. Por sua vez, o Verbo eterno está, de longe, em um status ontológico muito acima da alma (*supra me*), pois, muito diferente das palavras que passam, permanece em eterno (*manet in aeternum*). A alma é ontologicamente superior à linguagem e inferior ao Verbo eterno.

A alma é quem faz a intermediação entre as palavras externas que soam nos ouvidos e o Verbo interno que habita em seu interior por um processo de comparação entre as duas instâncias. Dentro esta escala ontológica, salvaguardando as devidas distâncias, pode-se dizer que há uma analogia entre a relação da alma com as palavras externas proferidas e Deus que cria dizendo. Deus está ontologicamente acima da criação como a alma está acima da linguagem. A linguagem seria como uma “criação humana”.

Nas epifanias, a eternidade imutável se manifesta através do mutável em uma espécie de rebaixamento ao modo de ser da condição humana, ao mesmo tempo que mantém sua transcendência em uma dinâmica mistagógica de relevação e escondimento. A voz de Deus,

¹⁹⁷ *Confessionum*. XI. V. VIII. Vnde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam seruiens aeternae uoluntati tuae ipsê temporalis. Et haec ad tempus facta uerba tua nuntiauit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum uerbum tuum. At illa comparauit haec uerba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio uerbo tuo et dixit: "Aliud est longe, longe aliud est. Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: uerbum autem dei mei supra me manet in aeternum". (CCSL).

através da qual todas as coisas são criadas no Livro do *Gênesis*, não é da mesma natureza daquela voz que manifesta a presença de Deus nas epifanias presentes na *Sagrada Escritura*, como no batismo de Jesus ou na Transfiguração. O dizer de Deus, ao criar todas as coisas, não é da mesma natureza de seu dizer nos prodígios bíblicos epifânicos.

Se as palavras ditas ao criar todas as coisas fossem da mesma natureza daqueles presentes nas epifanias, seriam temporais, logo, necessitariam de uma criatura mutável (*creatura corporalis*) que as colocasse em movimento. Mas, não existia movimento nem criatura alguma da qual se utilizar. É impossível a existência de uma criatura corporal e temporal antes da existência do céu e da terra que fosse capaz de propagar sons com movimentos temporais (*motibus temporalibus*), pois tudo o que é mutável está contido no “céu e na terra”. Não pode existir o mutável antes da criação do mutável por parte do eterno. Por outro lado, qualquer que fosse a criação, pelo simples fato de não ser Deus, seria mutável e ontologicamente inferior ao criador eterno. Os conceitos de mutabilidade e criação necessariamente andam juntos.

Logo, se tivesses dito palavras ressoantes e transitórias para criar o céu e a terra, já existiria uma criatura corporal antes do céu e da terra, que propagasse temporalmente aquela fala por movimentos temporais.¹⁹⁸

E se por acaso houvesse algum ser corporal do qual teria saído palavras mutáveis para ordenar o céu e a terra, este ser teria que ser criado sem a fala transitória, que haveria de ser criada neste ser para que, a partir dela, fossem ordenados os céus e a terra. E este corpo, do qual provém esta fala ordenadora, teria também que ser criado por Deus a partir do nada. E qual teria sido a fala de Deus que criou este ser? Não é possível ir até o infinito nesta série de seres a partir dos quais esta fala teria se dado. É necessário um tipo de fala totalmente diferente do dizer mutável e temporal próprio das criaturas.¹⁹⁹

O modo de fazer a criação de Deus é através da Palavra. Os dois *quomodos* da criação, do fazer e do dizer, não são a modo humano. O pronunciar desta Palavra por parte do Deus que cria, por sua vez, não se dá a modo humano. É um dizer desde a eternidade a partir do qual todas as coisas mutáveis são.

¹⁹⁸ *Confessionum*. XI. VI. VIII. Si ergo uerbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter uox illa percurreret. (CCSL).

¹⁹⁹ *Confessionum*, XI. V. VIII. Si ergo uerbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter uox illa percurreret. (CCSL).

2.3. O Verbo e a eternidade.

No início do IX parágrafo no Livro XI Agostinho afirma que Deus o convida a entender o Verbo (*ad intellegendum uerbum*) que é Deus e está com Deus (*deum apud te deum*): “Assim, tu nos convidas a entender a Palavra, que é Deus e está contigo, Deus, que é dita eternamente e na qual todas as coisas são ditas eternamente.”²⁰⁰

Ao utilizar a expressão *uerbum* e afirmar que ele é Deus e está com Deus, Agostinho está tomando por base o capítulo primeiro do *Evangelho de João*.²⁰¹ A distinção que faz entre o verbo interno e o verbo externo, que é a voz, servirá de figura ou modelo para tratar da questão sobre como se dá a relação entre o criador e a criatura, o Ser em Si e o ser criado, o imutável e o mutável, o eterno e o temporal.

Como afirma Gilson, “[...] todas as coisas que estão atualmente no mundo estão ao mesmo tempo nas ideias divinas, não somente na ideia geral da espécie à qual elas pertencem, mas na ideia individual que as representa em Deus”.²⁰² O Verbo é dito eternamente pelo Pai por proceder do Pai. Ao mesmo tempo, Nele são eternamente ditas todas as coisas e estão contidas eternamente as ideias ou razões eternas de todas as coisas que são eternamente “ditas”.

Enquanto estão no Verbo, as razões eternas de todas as coisas não são ditas uma a uma, em uma sequência temporal a fim de que sejam ditas em sua totalidade. Não há sucessão e mutabilidade na eternidade. Deus “diz tudo junto e eternamente” (*simul ac sempiternae omnia*). As razões eternas não são temporalmente criadas, são eternas, imutáveis e contidas no Verbo Eterno no qual não há mortalidade.

A relação entre verbo interno e verbo externo na linguagem humana é utilizada como metáfora para falar sobre a relação entre Deus e a criação. O verbo interno seria o Verbo de Deus, enquanto a criação é vista como a linguagem ou o proferir deste verbo. Deve ficar claro que o Verbo de Deus coincide com o próprio Deus e é anterior a tudo aquilo que é criado. É um Verbo que é dito eternamente (*sempiternae dicitur*) e nele todas as coisas são ditas eternamente (*et eo sempiternae dicuntur omnia*).

A criatura mutável e finita é feita por Deus e ao mesmo tempo, por ser dita no Verbo Eterno, é dita desde um dizer eterno, pois o Verbo de Deus é Deus e coeterno com o Pai. Este

²⁰⁰ *Confessionum*. XI. VII. IX. Vocas itaque nos ad intellegendum uerbum, deum apud te deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. (CCSL).

²⁰¹ *In Iohannis Evangelium Tractatus* I. I. In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. (CCSL).

²⁰² Gilson, 2006, p. 377.

Verbo eterno é comparado ao verbo interno humano pré-linguístico. No ser humano, quando a voz é proferida, este verbo interno é exteriorizado em um idioma através de signos, ao mesmo tempo em que permanece interno em si mesmo. É exteriorizado e mantém sua imanência. Corresponde à pessoa que fala determinar o ritmo da voz e “quando” proferir aquilo que lhe é interno, fazer com que o verbo interno se torne verbo externo. É a pessoa que profere quem “dita” ou “determina” o ritmo do pronunciado ao mesmo tempo que mantém sua interioridade em relação ao que é exteriorizado.

Em Deus o Verbo interno é coeterno com Deus e é a própria eternidade. Tudo o que nele é dito é eterno. Ao se exteriorizar na criação, aquilo que antes era interno e eterno se faz mutável e temporal, ao mesmo tempo em que permanece na interioridade eterna do Verbo. Pode-se dizer que existe uma criação “interna” enquanto as coisas são ditas eternamente no Verbo e nas ideias e uma criação “exteriorizada” nas coisas mutáveis e temporais.

Deus, desde a eternidade e por estar na eternidade, está em condições de determinar eternamente “quando” algo mutável e temporal deve-se dar, justamente por não ter “quando” nem “tempo”. Somente se pode determinar um “quando” desde a eternidade que não tem “quando”. É a eternidade que faz um “quando” ser “quando” como limitação. O limitado somente pode ser limitado pelo ilimitado. Sem a eternidade não tem sentido falar em um “quando” que seja determinado.

Na pessoa humana, o “quando” da pronúncia de um verso é determinado pela interioridade pré-linguística do verbo interno; já em Deus o mutável e temporal é determinado em toda a sua mutabilidade pela interioridade “pré-mutável” ou “pré-temporal” da eternidade do Verbo de Deus. A criação é como a voz ou o pronunciar de Deus, uma exteriorização significativa e mutável do Verbo eterno imanente a Deus. A criação é como uma linguagem de Deus. O Verbo de Deus é dito eternamente pelo Pai e nele todas as coisas são eternamente ditas pelo Pai (*quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia*).

Sabemos, Senhor, sabemos que cada coisa morre e nasce na medida em que não é o que era e é o que não era. Nada, portanto, antecede e sucede tua Palavra, porque ela é, verdadeiramente imortal e eterna.²⁰³

²⁰³ *Confessionum*. XI. VII. IX. Nouimus, domine, nouimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur. Non ergo quidquam uerbi tui cedit atque succedit, quo niam uere immortale atque aeternum est. (CCSL).

Algo morre e nasce (*moritur et oritur*) enquanto “não é o que era” (*non est quod erat*) e “é o que não era” (*est quod non erat*). A morte consiste no passar do que era para o que não era, em ter algo de ser para o não ser; enquanto nascer é passar do não ser para o ter algo de ser. Toda mutabilidade supõe passar do que não era para ser o que não era antes e supõe o não ser. Neste processo de mutabilidade sucessiva no devir nada pode anteceder ou suceder sem o Verbo, pois ele é verdadeiramente imortal e eterno (*uere immortale atque aeternum est*). Não pode haver verdadeira eternidade ou imortalidade naquilo que é mutável e mortal.

A eternidade não pode ser entendida como uma duração temporal interminável, pois, duração supõe mutabilidade. Entre as coisas que se sucedem umas às outras no devir não há verdadeira eternidade, pois esta coincide com a plenitude ontológica do ser, não com a duração interminável de seres que não possuem a plenitude do ser e se alternam uns em relação aos outros antecedendo-se e sucedendo-se mutuamente.

No Verbo eterno não há sucessão e um antes e depois. Tudo é dito simultânea e eternamente pela Palavra coeterna com o Pai. Na eternidade não pode haver lugar para um dizer composto de antes e depois, uma vez que tudo deve ser simultâneo e eterno sem sucessão temporal. O “dizer” eterno do Pai através do Verbo eterno é a raiz de tudo o que é. É Verbo Eterno dito pelo Pai e eficazmente acontece tudo o que é dito para acontecer. Este “todo dito” é dito simultânea e eternamente de uma só vez e sem sucessão. Trata-se do Verbo interno e imanente ao Pai não “exteriorizado” como verbo externo da criação temporal ou sucessiva.

Apesar de tudo ser dito de maneira simultânea e eterna, pois, no Verbo eterno não pode haver sucessão, as coisas que são ditas para acontecerem não acontecem de maneira simultânea e eterna no “aqui” da criação. Este processo do dizer eterno de todas as coisas no Verbo acontece de forma semelhante ao que se dá na linguagem humana onde o verbo interno inteiro e simultâneo naquele que diz se exterioriza de maneira parcial e ordenadamente fragmentada na fala através da pronúnciação temporal das sílabas. Os sons se sucedem, mas o verbo interno é um “inteiro” que antecede, acompanha e sucede o verbo externo presente no som pronunciado.

Logo, tudo é dito simultânea e eternamente pela palavra coeterna contigo, Palavra que tu dizes, e acontece tudo o que dizes que aconteça; e não fazes senão dizendo; porém não acontecem simultânea e eternamente as coisas que fazes dizendo.²⁰⁴

²⁰⁴ *Confessionum*. XI. VII. IX. Et ideo uerbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis. (CCSL).

Desde a perspectiva da criação como exteriorização do verbo interno, não acontece simultânea e eternamente o que o Pai diz no Verbo eterno simultânea e eternamente, (*nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis*). Aqui, as coisas se sucedem umas às outras. Pode-se dizer que há uma espécie de “geração eterna” no Verbo eterno através das razões eternas de todas as coisas no “dizer” do Verbo Interno e eterno a Deus e uma “criação sucessiva” no acontecer de todas as coisas no devir temporal. As razões de todas as coisas são eternas no Verbo eterno, mas, na criação os acontecimentos se sucedem de uma maneira ordenada, como se pode perceber pela experiência empírica.

Por que isso, pergunto, Senhor meu Deus? De certa maneira o vejo, mas não sei expressá-lo em palavras, a não ser assim: que tudo aquilo que começa a ser e deixa de ser começa a ser e deixa de ser quando uma eterna razão, onde nada começa nem acaba, sabe que deve começar e acabar.²⁰⁵

Tudo o que começa a ser e deixa de ser (*omne, quod esse incipit et esse desinit*), realiza estas ações no tempo quando na eterna razão (*in aeterna ratione cognoscitur*) é reconhecido que deve começar a ser ou deixar de ser. Esta eterna razão determina o “quando” de tudo o que começa e termina, mas não possui um “quando” nela mesma, pois ela não começa nem termina. Somente o ilimitado pode limitar o limitado e a contingência exige o absoluto. O “quando” das coisas que acontecem só pode ser fixado pelo eterno que não é limitado por um outro “quando”.

O ser que não possui a plenitude de ser, pois começa e termina, não possui em si mesmo a razão última e suficiente de sua própria ordenação, de seu próprio “quando”. Este “quando” de todas as coisas contingentes só pode ser determinado desde uma instância eterna não determinada. Voltando para a metáfora do dizer humano, é o verbo interno daquele que fala quem determina o “quando” da recitação e ordenamento da pronúncia vocal do verbo externo. O verbo externo está submetido ao interno, mas, o interno não está submetido ao externo.

Os acontecimentos das coisas em sua sequência temporal e sucessão se dão como se fossem um poema proferido por um grande artista. Os seres são como as sílabas de um grande idioma limitado. Com as diversas sílabas que existem em uma língua é possível criar inúmeros poemas. Todos estes poemas estão nas possibilidades de junção e relação racionais das sílabas. O desaparecer de uma possibilita o aparecer de outra. A recitação e ordenamento das sílabas pronunciadas se dá de acordo com a vontade daquele que recita.

²⁰⁵ *Confessionum*. XI. VIII. X. Cur, quaeso, domine deus meus? Vt cumque uideo, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere uel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. (CCSL).

O mundo e as coisas acontecem em sua história, são a recitação de um grande poema. O tempo como sucessão de acontecimentos e em seus mínimos detalhes é a recitação de um poema do grande artista que tem a função de remeter à beleza eterna daquele que compõe e declama a poesia com os acontecimentos do mundo e da história. Tudo começa a ser ou deixa de ser quando uma eterna razão, que não tem sucessão, sabe que as coisas devem ser ou deixarem de ser.

2.4. O Verbo como *Principium* que fala.

O Verbo no qual foram ditas todas as coisas é identificado com princípio (*principium*) no qual, segundo o primeiro versículo do *Gênesis*, foram feitos o céu e a terra (*in principio fecisti caelum et terram*).²⁰⁶

Essa razão é tua Palavra, que é também o Princípio, como ela mesma nos disse. Assim falou no Evangelho pela voz carnal, e ressoou para os ouvidos exteriores dos homens, para que cressem nela e a buscassem interiormente e a encontrassem na eterna Verdade, onde um bom e único mestre instrui todos os discípulos.²⁰⁷

A expressão *in principium* é tradução do grego *ἐν ἀρχῇ* da *Septuaginta*.²⁰⁸ Ela é interpretada por Agostinho de forma absoluta no sentido de que ela se refere não somente a um princípio temporal de uma sucessão de eventos, mas ao Verbo que é princípio ontológico de todas as coisas. Para reforçar esta interpretação que identifica o Verbo com o princípio, Agostinho faz alusão ao texto de *João* 8,25, que afirma que o mesmo Cristo, que é o Verbo encarnado, o disse (*loquitur nobis*).

Neste texto bíblico Jesus é questionado sobre sua identidade. Na versão latina do texto utilizado por Agostinho, Jesus dá a seguinte resposta: *Ego sum principium, quia et loquor vobis*,²⁰⁹ que pode ser traduzida por “Eu sou o princípio, porque vos falo”. Há uma identificação clara entre o “ego” e a expressão *principium* através do verbo “sum”.

Já a Vulgata não traz a expressão “*Ego sum*” identificada à palavra *principium*: “*In principio: id quod et loquor vobis!*”²¹⁰ Tanto a versão de Agostinho como a *Vulgata* são uma

²⁰⁶ *Confessionum*. XI. III. V.

²⁰⁷ *Confessionum*. XI. VIII. X. Ipsum est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. (CCSL).

²⁰⁸ BÍBLIA, *Septuaginta*. Gênesis 1,1. ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

²⁰⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus*. XXXVIII. XI.

²¹⁰ BÍBLIA, *Biblia Sacra Vulgata*. Ioannes VIII. XXV.

tradução do texto grego, *τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν*. Nota-se que a versão grega não traz literalmente a expressão “Eu sou” (*ἐγὼ εἰμι*). Neste sentido, o texto da *Vulgata* está mais próximo ao grego. As traduções atuais da bíblia tendem a não identificar a palavra princípio (*principium* - *τὴν ἀρχὴν*) com Jesus que se autoidentifica, como faz Agostinho.

A *Bíblia de Jerusalém*, por exemplo, traduz da seguinte maneira: “Diziam lhe então: quem és tu? Jesus lhes disse: O que vos digo, desde o começo.” A tradução interpreta a expressão “princípio” com matiz temporal, mas deixa claro em uma nota que se trata de um “texto muito difícil, traduzido de diversos modos.”²¹¹

Essa razão é tua Palavra, que é também o Princípio, como ela mesma nos disse. Assim falou no Evangelho pela voz carnal, e ressoou para os ouvidos exteriores dos homens, para que cressem nela e a buscassem interiormente e a encontrassem na eterna Verdade, onde um bom e único mestre instrui todos os discípulos.²¹²

O próprio Verbo encarnado disse (*loquitur*) que é o princípio. Falou no *Evangelho* através da carne (*per carnem ait*). Como foi visto, a criação toda é vista por Agostinho baseada na distinção entre verbo interno e verbo externo, como uma exteriorização limitada e sucessiva da beleza eterna imanente em Deus. Na Encarnação o próprio Verbo Eterno, no qual são ditas eternamente todas as coisas, faz-se carne e diz através da carne. A própria encarnação também é um “proferir” de Deus, na qual o Verbo externo se mostra no tempo e ao mesmo tempo mantém sua imanência eterna e interna em Deus. Quando Cristo fala com sua voz carnal, o próprio Verbo eterno, do qual todas as coisas da criação são uma expressão, manifesta-se com palavras humanas na carne. O “dizer” de Cristo através da carne é um “dizer” daquele no qual todas as coisas são eternamente ditas pelo Pai.

As palavras do Verbo encarnado, que são plena manifestação do eterno, ressoaram (*insonuit*) para os ouvidos do homem (*foris auribus hominum*). Toda a criação é um “ressoar” do Verbo eterno. Pela encarnação, aquele no qual são ditas eternamente todas as coisas, se faz tempo e criação. Estando no tempo sendo ele mesmo um pleno dizer de Deus feito carne, também profere palavras humanas. As palavras de Cristo são uma espécie de culminação de

²¹¹ Bíblia, *Bíblia de Jerusalém*, João 8,25, nota c.

²¹² *Confessionum*. XI. VIII. X. Ipsum est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. (CCSL).

um processo de descendência ou rebaixamento de Deus em direção aos homens para que estes sejam salvos e elevados à transcendência divina.

As palavras de Cristo funcionam para os ouvidos humanos da mesma forma que funcionam toda e qualquer palavra na linguagem humana normal. Também em relação a elas é necessário o processo de iluminação em quem as escuta. As palavras externas proferidas pelo Verbo encarnado também não são capazes de transmitir a verdade pelo próprio status ontológico da linguagem humana assumida. Para que façam efeito de conduzir à verdade que habita no interior, aquele que as ouve deve nelas crer (*crederetur*), buscá-las interiormente (*intus quaeretur*) e encontrá-las na Verdade eterna (*inueniretur in aeterna ueritate*), pois é o mestre interior que verdadeiramente ensina (*solus magister docet*).

A Verdade eterna, mesmo sendo interior ao homem, pela encarnação se rebaixa à condição humana decaída e profere palavras limitadas ao homem externo exilado de si mesmo. Para que este busque em seu interior o mesmo Verbo que lhe fala limitadamente no exterior. Como o homem se encontra “fora de si”, a Verdade eterna vai a este “fora” e lhe fala palavras que podem ser ouvidas desde “fora” para que o homem seja salvo por um prosseguir histórico na fé e na esperança que culmina na Jerusalém Celeste.

Quando Cristo fala com palavras humanas, o Verbo eterno profere palavras para que o homem nelas creia, busque e encontre em seu interior o mesmo Verbo eterno que lhe fala aos ouvidos carnis. Nesta situação curiosa o mesmo Verbo eterno fala no exterior e no interior humano para que o homem regresse a si e transcenda a si mesmo rumo à Verdade eterna. A Verdade eterna se rebaixa e vai até o local do exílio humano, o “fora de si”, para conduzir o homem ao local de onde ele não deveria ter saído ou caído que é “dentro de si”, para poder transcender a si mesmo e viver aquilo para o qual ele foi feito para viver, que é o amor a Deus.

Ali ouço tua voz, Senhor, que me diz que aquele que nos fala nos instrui; mas aquele que não nos instrui, mesmo falando, não nos fala. Quem, então, nos instrui, senão a Verdade permanente? Porque, mesmo quando uma criatura mutável nos assinala algo, nos remetemos à Verdade permanente, onde aprendemos verdadeiramente, quando paramos e ouvimos e somos tomados de alegria à voz do esposo, voltando para onde recebemos o ser.²¹³

Na interioridade é possível escutar a “voz do Senhor” (*Ibi audio uocem tuam, domine*) que fala com voz carnal no exterior dos ouvidos. O Senhor, nesta situação, tem uma voz externa

²¹³ *Confessionum*. XI. VIII. X. *Ibi audio uocem 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 ueritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad ueritatem stabilem ducimur, ubi uere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter uocem sponsi, reddentes nos, unde sumus.* (CCSL).

que ressoa no *Evangelho* e uma voz interna no Mestre Interior. Nesta voz interna ou desde o mestre interior é que se chega à verdade. Desde o Mestre é que Agostino sabe que uma coisa é falar e outra instruir e que somente a “Verdade estável” (*stabilis ueritas*) pode verdadeiramente instruir diante da instabilidade e limitação da fala humana.

A criatura é intrinsecamente mutável (*creaturam mutabilem*) e instável e tem a característica de não permanecer. Ao pronunciar ou assinalar algo aos ouvidos, é necessário remeter-se à verdade imutável no Mestre Interior que verdadeiramente instrui. Neste processo, há um regresso (*reddentes nos, unde sumus*) para a fonte de seu próprio ser. Por ser fonte de ser, o Verbo é também designado como *Princípio*, que por ser estável e eterno “permanece” no interior humano enquanto o homem é como que exilado e errante fora de si (*Cum autem redimus ab errore*). As expressões latinas *erraremus* e *errore* podem ser interpretadas num duplo sentido: pode designar tanto o ato de estar “errante” no exílio na região da dessemelhança²¹⁴, como também estar no erro da ignorância longe da verdade. Agostinho faz um jogo de palavras onde estes dois significados se entrecruzam.

No interior é possível escutar a “voz do Senhor” (*Ibi audio uocem tuam, domine*) que fala com voz carnal no exterior dos ouvidos. O Senhor, nesta situação, tem uma voz externa que ressoa no *Evangelho* e uma voz interna no Mestre Interior. Nesta voz interna ou desde o mestre interior é que se chega à verdade da própria doutrina da iluminação. Desde o mestre interno Agostino sabe que uma coisa é falar e outra instruir, e que somente a “Verdade estável” (*stabilis ueritas*) pode verdadeiramente instruir diante da instabilidade e limitação da fala humana.

E por isso ela é o Princípio, porque, se não permanecesse, não haveria para onde voltar quando errássemos. Mas, quando voltamos do erro, é conhecendo que voltamos; para que conheçamos, porém, ela nos ensina, porque é o Princípio e nos fala.²¹⁵

O retorno do exílio ou do estado de errância se dá quando se conhece na Verdade e se sai do erro. O “erro” a nível intelectual acompanha a “errância” no exílio fora de si. Mas, para que o homem possa conhecer, é necessário que a Verdade estável o instrua ou ensine, pois ele é o princípio e fala desde o interior.

²¹⁴ Courcelle, 1968, p.405 – 440.

²¹⁵ *Confessionum*. XI. VIII. X. Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis. (CCSL).

Com a expressão *quia principium est et loquitur nobis* que se encerra este parágrafo, Agostinho está novamente parafraseando as palavras de Cristo em *João* 8,25 citadas anteriormente: *Ego sum principium, quia et loquor vobis*. Ele se coloca entre aqueles que escutam as palavras ditas pelo Verbo eterno que é o princípio de todo ser. Escutar o “princípio” não é somente ouvir com os ouvidos as palavras carnis proferidas por Cristo no *Evangelho*, mas, ouvir o Mestre interior, que é verdade estável e fonte de ser, é voltar para o lugar próprio do homem desde onde foi exilado pelo pecado. Somente este princípio pode ensinar a Verdade e dar “ser” ao homem descaído para fora de si mesmo.

2.5. O Verbo e a Sabedoria.

O Princípio é também identificado por Agostinho como sabedoria (*in sapientia tua*) de Deus. Este título atribuído ao Verbo como princípio está no versículo 24 do capítulo primeiro da *Primeira Carta de Paulo aos Coríntios*, quando afirma que Cristo é potência/poder e sabedoria de Deus. Apesar do mistério de Deus na criação ser insondável e inefável (*Quis comprehendet? Quis enarrabit?*),²¹⁶ é possível se aproximar da verdade desde que a mente seja por ela iluminada. A relação com o mistério não é de compreensão total, mas, de aproximação ou distanciamento. Esta aproximação é vista por Agostinho em termos de iluminação por parte da verdade ou sabedoria em si.

Naquele Princípio, Deus, fizeste o céu e a terra: na tua Palavra, no teu Filho, na tua Potência, na tua Sabedoria, na tua Verdade, falando milagrosamente e milagrosamente criando. Quem compreenderá? Quem explicará? O que é aquilo que irradia até mim e atinge meu coração sem feri-lo? Sou tomado de horror e ardor: horror, por ser dessemelhante dele; ardor, por ser semelhante. É a Sabedoria, a própria Sabedoria que irradia até mim dissipando minhas nuvens, as quais voltam a me encobrir quando me separo dela pelo nevoeiro e pela muralha de minhas penas, porque meu vigor se enfraquece em miséria, a ponto de não suportar meu bem; até que tu, Senhor, que te tornaste indulgente com todas as minhas iniquidades, também cures todos os meus males, e redimirás minha vida da corrupção, e me coroarás de amor e de misericórdia e saciarás de bens meu desejo, porque minha juventude se renovará, como a da águia.²¹⁷

²¹⁷ *Confessionum*. XI. IX, XI. In hoc principio, deus, fecisti caelum et terram in uerbo tuo, in filio tuo, in uirtute tua, in sapientia tua, in ueritate tua miro modo dicens et miro modo faciens. Quis comprehendet? Quis enarrabit? Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum, quoniam sic infirmatus est in egestate uigor meus, ut non sufferam bonum meum, donec tu, domine, qui propitius factus es omnibus iniquitatibus meis, etiam sanes omnes languores meos, quia et redimes de corruptione uitam

Há no texto a narrativa de uma experiência de iluminação. Inicia-se com uma pergunta sobre o que é aquilo (*Quid est illud*) que irradia e atinge seu coração sem feri-lo. Ao perguntar sobre o que é aquilo, poeticamente se quer ressaltar que aquele que está tendo a experiência não tem controle e iniciativa sobre o que está acontecendo. Começa a experimentar algo novo que não sabe o que é. Diante desta ação da sabedoria, Agostinho é irradiado e atingido como uma vítima é atingida no coração por algo que não lhe fere (*percutit cor meum sine laesione*).

Ao se ver diante de tal experiência é tomado de horror (*inhorresco*) e ardor (*inardesco*). O motivo do horror é a consciência da dessemelhança que o próprio Agostinho tem em relação à Sabedoria em si que irradia e atinge seu coração, enquanto o ardor é fruto da semelhança reconhecida entre os dois. Sabe que possui dessemelhança e semelhança em relação à Sabedoria que se lhe manifesta.

Agostinho tem ardor que pode se ver como semelhante ao princípio ou ao verbo eterno que contempla em seu interior. Mas, ao mesmo tempo, sente horror pela dessemelhança. Ele é uma imagem deformada que está sendo reformada pela ação da graça. O que irradia em seu interior é a Sabedoria. Não qualquer sabedoria, mas a “própria sabedoria. (*sapientia ipsa est*) que o irradia (*interlucet mihi*). Esta sabedoria em si, ao irradiar em seu interior, dissipa suas nuvens. (*discindens nubilum meum*).

Nesta contemplação da Sabedoria, que está em seu interior, podem ser vistas coisas não corporais, como por exemplo as virtudes. Mas, esta virtude só pode ser vista ou contemplada pela inteligência se for por Deus iluminada. Ao ser iluminada, a alma pode contemplar esta virtude em si mesma ou em outro. Na visão intelectual a alma permanece em si mesma sem ser arrebatada rumo à luz ou à fonte que a ilumina, não vê sobre si mesma, mas em si mesma. Esta luz garante o status de verdade ou não daquilo que a alma cogita.

Nesta contemplação intelectual, diferentemente do estado de arrebatamento, a inteligência quando tenta contemplar esta luz, apesar de ser criada à imagem de Deus, agita-se em sua fraqueza e se torna menos capaz. (*palpitat infirmitate, et minus ualet*). Ou seja, agita-se em sua enfermidade, em sua falta de firmeza ou de completude. A mente se encontra, pelo

meam et coronabis me in miseratione et misericordia et satiabis in bonis desiderium meum, quoniam renouabitur iuuentus mea sicut aquilae. (CCSL).

pecado, como que enfermiça, fraca, sem firmeza e sem a eternidade para a qual o *firmamentum* da *Sagrada Escritura* aponta.²¹⁸

As verdades incorpóreas, como as virtudes, só podem ser contempladas em uma visão intelectual com muito esforço. Quando a alma neste esforço alcança algum lampejo de verdade incorpórea, logo é tomada novamente pela imaginação sensível que lhe afasta da verdade em si, pois esta se encontra como que envolta em imagens de corpos dos quais não pode se livrar facilmente. O processo de conhecimento é, de certa forma, penoso. A alma tende a ver tudo temporal e corporalmente pelo excessivo apego que tem às coisas temporais e corporais.

Esta dificuldade de contemplar a verdade na visão intelectual é narrada neste parágrafo. Temos a Sabedoria que irradia em seu interior e dissipa suas nuvens, que podem ser interpretadas como a imaginação sensível que tudo impregna em seu interior. Ao mesmo tempo que a sabedoria dissipa as nuvens, estas voltam a encobri-lo pelo nevoeiro e muralha de suas penas (*caligine atque aggere poenarum mearum*). Sua mente está em um estado de caligine ou nevoeiro, presa nos fantasmas de sua imaginação e incapaz de contemplar a verdade imaterial que surge dissipando as nuvens. O olho da mente está muito acostumado a este nevoeiro e, quando contempla a luz, logo volta ao seu estado anterior.

Ao tentar contemplar a luz, sua força de visão ou vigor se enfraquece e sua firmeza se torna enfermidade (*quoniam sic infirmatus*). Em sua alma não há uma firmeza suficiente para contemplar com facilidade as coisas eternas e firmes. Não há estabilidade suficiente para o contemplar com facilidade o estável. Por isso a alma está em um movimento de firmeza por Deus e não firmeza em si, como que vagueando entre estes dois polos. Nesta situação, a alma chega ao ponto de não suportar (*ut non sufferam*) a luz por estar acostumada às nuvens e trevas, da mesma forma que os olhos de uma pessoa que sai de uma caverna escura não suporta olhar de imediato a luz do sol. A alma está conformada aos fantasmas (imaginação) que ela mesma produz e tem muita dificuldade em deixá-los.

Isto está acontecendo porque Deus se tornou indulgente (*propitius*) para com suas iniquidades, pois é justo que a alma se encontre neste estado de penas pelo pecado, direcionando-se ao que é menos e se distanciando de sua própria transcendência. Agostinho suplica que Deus cure todos os seus males (*sanes omnes languores meos*). Tudo aquilo que faz

²¹⁸ *Confessionum*. XIII. XV. XVI. Aut quis nisi tu, deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in scriptura tua diuina? Caelum enim plicabitur ut liber et nunc sicut pellis extenditur super nos. Sublimions enim auctoritatis est tua diuina scriptura, cum iam obierunt istam mortem illi mortales, per quos eam dispensasti nobis.(CCSL).

com que ele esteja enfermo, privo de firmeza suficiente para as verdades eternas deve ser sanado. A cura fornece estabilidade interna à alma, vigor e firmeza.

É necessário que Deus redima sua vida de corrupção (*redimes de corruptione uitam meam*). A corrupção é a podridão do corpo enfermo que beira à morte. É o estado de não firmeza, força ou estabilidade interna da alma, como uma enfermidade interna. Ao ser redimido, ele será coroado de amor de misericórdia (*coronabis me in miseratione et misericórdia*). Sua vitória não se dará por causa de sua própria força, mas por Deus que o fortaleceu com sua cura que é a misericórdia.

Ao ser coroado, seu coração inquieto e sedento enfim será saciado (*et satiabis in bonis desiderium meum*). A alma se encontra em um estado de nuvens internas devido ao pecado, contempla a duras penas as verdades eternas por não ter estabilidade interna suficiente. A misericórdia de Deus vem em socorro do homem dissipando suas nuvens. Este processo de resgate que começa aqui chegará ao seu término na vida eterna, quando serão saciados dos desejos do coração e se dará fim à existência humana que peregrina na fé em estado de inquietude.

Neste estado pleno na eternidade, não haverá mais fraqueza, enfermidade ou qualquer elemento que lembre a falta de vigor ou força, como a velhice. Há uma juventude renovada (*renouabitur iuuentus mea*). A alma não possui pelo estado que se encontra pelo pecado capacidade suficiente de contemplar o eterno. Até mesmo as verdades intelectuais como as virtudes ou coisas afins são vistas com muita dificuldade. A graça de Deus cura dissipando as trevas, resgatando o homem deste estado de trevas e conduzindo-o ao interior de si mesmo, de onde havia saído.

Este processo de cura começa aqui e chega ao seu fim na eternidade, quando será o homem renovado em sua juventude e feito capaz de contemplar a verdade em si acima de si mesmo, algo semelhante ao que se dá no arrebatamento místico. A impressão que dá é que, se não houvesse o pecado, a mente seria capaz de contemplar a verdade sempre, à maneira ou de forma parecida ao que se dá nas visões místicas. O pecado afetou a mente e a alma em sua capacidade de conhecer e contemplar a verdade; ela ficou presa nas névoas de sua própria imaginação, um estado de vazio e falta de força. O vigor começa aqui e chegará à sua plenitude na eternidade. A mente pelo pecado está em um estado de “ausência de algo” como falta da força que lhe é própria.

Com efeito, somos salvos pela esperança, e aguardamos tua promessa na perseverança. Que te ouça falar internamente quem pode; eu, confiante no teu

oráculo, exclamarei: Como são magníficas tuas obras, Senhor, e todas fizeste na Sabedoria! Ela é o Princípio, e naquele Princípio criaste o céu e a terra.²¹⁹

A salvação na eterna renovação do homem em sua juventude é aguardada na esperança. (*Spe enim salui facti sumus*) O homem está em um estado de peregrinação e enfermo, exposto a adversidades e sofrimentos. Tolera as adversidades causadas pelo pecado aguardando sua renovação e fortalecimento que já se iniciou. Na visão intelectual Agostinho se horroriza com sua dessemelhança ao mesmo tempo que arde pela semelhança com o Verbo. É chamado a ser curado e reformado em sua imagem, tornando-se assim mais semelhante ao original que a custos contempla. É salvo na esperança de que ficará totalmente curado suportando os males que ainda lhe restam nesta peregrinação.

Agostinho se vê em miséria e não tendo firmeza suficiente para contemplar a luz, mas, espera com paciência suportando as consequências e contrariedades de sua condição a realização da promessa de ser totalmente curado de sua fraqueza e falta de firmeza. Não se trata de um tolerar resignado, mas de suportar os sofrimentos e contrariedades tendo em vista algo melhor pela virtude da paciência. Pode-se dizer que a esperança é, como virtude, uma atitude existencial positiva perante a vida que se apresenta com todas as suas vicissitudes e contrariedades tendo em vista algo muito melhor, quando será enfim totalmente resgatado de seu estado de *infirmis*. A esperança é um modo de habitar a temporalidade.

Depois de narrar esta experiência de iluminação à qual se escuta o Mestre Interior, afirma que escute o mestre falar internamente quem pode (*Audiat te intus sermocinantem qui potest*). Com estas palavras, Agostinho ressoa a famosa frase muitas vezes colocada na boca de Jesus nos *Evangelhos* e *Apocalipse*: “quem tem ouvidos para ouvir, ouça.”²²⁰ Trata-se dos ouvidos do coração com os quais se escuta internamente o divino mestre. Confiante na palavra ou oráculo de Deus, une sua voz à voz do salmista no *Salmo* 104,24 para clamar: *Quam magnificata sunt opera tua, domine, omnia in sapientia fecisti!* Todas as coisas foram feitas na Sabedoria de Deus. Sabedoria esta que é a mesma que resplende em seu interior e se identifica com o *princípio* no qual foram feitas todas as coisas.

2.6. A eternidade.

²¹⁹ *Confessionum*. XI. IX. XI. *Spe enim salui facti sumus et promissa tua per patientiam expectamus. Audiat te intus sermocinantem qui potest; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo: Quam magnificata sunt opera tua, domine, omnia in sapientia fecisti! Et illa principium, et in eo principio fecisti caelum et terram.* (CCSL).

²²⁰ BIBLIA, *Bíblia de Jerusalém*. Mt 13,9.

No parágrafo XII Agostinho introduz a questão sobre a eternidade tendo por base um questionamento feito pelos maniqueus: o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra. É questionado o porquê de Deus de repente querer fazer o que nunca tinha feito nos tempos eternos. É importante neste contexto analisar, além da questão do princípio, a vontade de Deus ao criar o universo relacionado ao conceito de eternidade, pois os maniqueus em seu questionamento falam de “tempos eternos” nos quais houve uma mudança na vontade divina e que a criação, portanto, deve ser vista como algo totalmente novo e súbito em seu querer.

Não estão cheios de velhice aqueles que nos perguntam: “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra? Com efeito, se permanecia ocioso e não fazia nada, por que não se manteve assim também em seguida, e não se absteve da obra como antes?”²²¹

É acrescentado ainda o questionamento sobre a possibilidade de Deus, antes de criar o céu e a terra, ter permanecido em um estado de vacância ou ociosidade (*Si enim uacabat*) e o porquê de ele não ter permanecido neste estado abstendo-se de criar. O peso da questão está no porquê de Deus ter feito algo totalmente novo que nunca tinha feito antes, se poderia ter feito antes. O porquê de ele ter feito isso justamente neste momento.

Este argumento ecoa uma famosa expressão latina muito discutida na patrística: *cur tan sero?* (Porque tão tarde?).²²² Estas palavras resumem a acusação que os pagãos lançavam contra os cristãos do porquê Deus ter demorado tantos séculos para revelar sua verdade em Cristo e teria deixado na ignorância tantos povos que vieram antes. Por que de repente aprouve-lhe revelar-se? O *cur tan sero* seria aplicado à condição tardia da revelação em Cristo, enquanto neste argumento maniqueu se refere ao “quão tarde da criação” e a repentina mudança de atitudes em Deus.

A pergunta supõe um conceito de eternidade entendida como duração contínua sempiterna no passado, como um tempo alongado infinito antes da criação. Neste estado, é possível o novo. A questão está calcada no fato deste novo ter sido feito agora e não antes, sobre qual teria sido a motivação desta mudança repentina num estado anterior onde infinitamente no passado agia desta forma (*cur non sic semper et deinceps*). A força do argumento está no “súbito” da vontade e ação divinas (*subito placuit facere*).

²²¹ *Confessionum*. XI. X. XII. Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt : "Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ? Si enim uacabat, inquit, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessauit ab opere ? (CCSL).

²²² Orígenes. *Contra Celso*. IV. 7.

Surge a questão sobre o como pode surgir um movimento novo (*motus nouus*) e uma vontade nova (*uoluntas noua*) na verdadeira eternidade (*uera aeternitas*). Uma concepção de eternidade que aceita o surgimento do novo e do súbito, como supõe a pergunta dos maniqueus, não é “verdadeira eternidade”. O questionamento maniqueísta supõe uma concepção errônea de eternidade, pois, nela não pode surgir o que antes não era (*quae non erat*). A cosmovisão maniqueia apresentada por Agostinho supõe um conceito de eternidade como extensão infinita ao passado, como um tempo linear extenso e infinito, que possibilitaria a Deus estar em um tempo que fosse antes da criação. Ou seja, Deus também estaria submetido ao tempo e dentro deste.

Pois, se apareceu em Deus um movimento e uma vontade nova de produzir uma criação que nunca produzira antes, como poderia ser ainda verdadeira eternidade, se nela surge uma vontade que não era?²²³

Esta era a concepção de eternidade que o próprio Agostinho tinha antes de seu encontro com os livros dos platônicos narrado no Livro sétimo das *Confissões*. No parágrafo XV, XXI afirma que através da leitura dos livros dos platônicos viu que “todas as coisas finitas te devem o ser e são em ti.”²²⁴ São não como em um lugar, mas porque Deus as segura na mão da “verdade”. Cada ser finito é mantido sem seu lugar por Deus que não é finito e estendido em lugares. Da mesma forma, aprendeu que cada coisa existe não apenas em seu lugar finito, mas em seu tempo finito. Deus é o único eterno que não tem movimentos novos e súbitos. Ele não pode começar a agir depois de inumeráveis durações temporais. Para que o tempo finito passe, Ele deve ser imutável e aquele que perdura.

Pela influência dos “livros platônicos”, Agostinho passa de uma visão de eternidade como tempo infinitamente estendido no passado para uma noção totalmente supratemporal como negação de toda temporalidade. A verdadeira eternidade coincide com o verdadeiro ser, com sua total imutabilidade sem um “antes” ou “depois”. Tempo, aqui, é próprio daquilo que é finito e mutável. Neste contexto, faz-se necessário aprofundar como deve ser entendida a “vontade de Deus” (*uoluntas dei*): “Com efeito, a vontade de Deus não é uma criatura, mas

²²³ *Confessionum*. XI. X. XII. Si enim ullus motus in deo nouus extitit et uoluntas noua, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam uera aeternitas, ubi oritur uoluntas, quae non erat? (CCSL).

²²⁴ *Confessionum*, VII. XV. XXI. Et respexi alia et uidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu ueritate, et omnia uera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est. Et uidi, quia non solum locis sua quaeque suis conueniunt sed etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec uenirent nisi te operante et manente. (CCSL).

anterior às criaturas, porque nada poderia ser criado, se não fosse precedido pela vontade do criador.”²²⁵

Deus não pode ser pensado como uma criatura que se expande por espaços finitos ou infinitos, pois ele “é aquele que é”, a substância suprema e ser em si. Nele não pode haver algo que não era antes como uma nova vontade, pois seria o mesmo que existir nele o não ser ou algo que não era. Deve ser em si total imutabilidade. As criaturas não possuem o ser em plenitude, não “são” completamente e nem são o nada absoluto. Não são o que é Deus, verdadeiro ser que permanece imutável. Não há lugar em Deus para o surgimento do novo ou súbito.

Pode-se dizer que em Deus há vontade, atributo este que está estreitamente relacionado ao da onipotência. Mas nele, ela é totalmente diferente daquilo que é nas criaturas. A vontade em Deus não pode ser maior que sua potência; pelo contrário, nele vontade e potência se identificam totalmente e são o próprio Deus. No ser criado não há identificação total entre vontade e potência. Uma coisa é querer e outra poder ou não isso que se quer.²²⁶ Por outra parte, Deus também é imutável por ser o ser na plenitude do termo. Em Deus se identificam ser, imutabilidade, vontade, potência e eternidade. Nele não pode haver alterações na vontade eterna. Nela não tem lugar o “novo” ou “súbito” que não havia antes.

A vontade de Deus pertence à sua própria substância (*dei substantiam pertinet*). Ela coincide totalmente com o ser de Deus. Não pode surgir na substância ou ser de Deus algo que antes não era, como se ele fosse uma criatura e não possuísse esta perfeição em plenitude ou a tivesse por participação. Se algo surgiu, não é verdade que esta substância seja eterna no sentido de total atemporalidade e imutabilidade. A vontade de Deus que produz a criação é eterna e coincide com o próprio Deus. Deus não começa a querer de repente algo que não queria antes. Não pode haver mudanças na vontade divina.

Logo, a vontade de Deus pertence à sua própria substância. Ora, se surgiu na substância de Deus algo que não estava nela antes, então não é verdade que aquela substância seja eterna; se, porém, era eterna a vontade de Deus que produziu a criação, por que a criação também não seria eterna?²²⁷

²²⁵ *Confessionum*. XI. X. XII. Neque enim uoluntas dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid, nisi creatoris uoluntas praecederet. (CCSL).

²²⁶ *Confessionum*. VII. IV. VI. Nec cogaris inuitus ad aliquid, quia uoluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses : uoluntas enim et potentia dei deus ipse est. Et quid improuisum tibi, qui nosti omnia ? Et nulla natura est, nisi quia nosti eam. (CCSL).

²²⁷ *Confessionum*. XI. X. XII. Ad ipsam ergo dei substantiam pertinet uoluntas eius. Quod si exortum est aliquid in dei substantia, quod prius non erat, non ueraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem dei uoluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?" (CCSL).

Ao se afirmar que não pode haver mudanças na vontade divina e que esta é eterna, cai-se em um outro paradoxo expresso na pergunta que encerra o parágrafo: se a vontade de Deus é eterna, porque não seria eterna também o efeito desta vontade, que é a criação? (*cur non sempiterna et creatura?*) Porque a criação não é uma espécie de criatura eterna “tendo princípio na ordem do ser sem tê-lo na ordem do tempo.”²²⁸ Como aponta Gilson, esta pergunta é um sofisma que nasce da identificação do tempo perpétuo com a eternidade.²²⁹ A criação ter perpetuamente existido no passado sem um início temporal não significa que ela seja eterna.

A criação só pode ser origem em Deus, pois Ele é origem de tudo o que é. Mas, não pode ter sido feita a partir da substância divina, pois neste caso seria igual ao Filho Unigênito que é eterno com o Pai. Ela foi feita a partir do nada. Deus é onipotente para fazer todas as coisas a partir do nada. A criatura feita a partir do nada não contém o ser em plenitude, pois coincidiria com Deus e seria Deus. Por outro lado, não é o puro nada. É e não é. Trata-se de uma substância limitada que intrinsecamente contradiz a eternidade de Deus. Eternidade total e criação são conceitos que se contradizem e se excluem mutuamente. A criação a partir do nada exclui o panteísmo e a identificação da criação com o Verbo eterno.

2.7. O fazer de Deus desde a eternidade

À pergunta pelo que fazia Deus antes de criar o céu e a terra, Agostinho afirma que não responderá conforme acontecido em uma anedota na qual a resposta dada era: “Preparava o inferno para quem investiga profundos mistérios” (*Alta inquit, scrutantibus gehennas parabat*). O tom burlesco da resposta parece eludir a violência (*uiolentiam*) ou contundência da questão.

Eis o que respondo a quem pergunta: “O que Deus fazia antes de fazer o céu e a terra?”. Não respondo como dizem que alguém respondeu, esquivando com uma brincadeira a contundência do questionamento: “Preparava o inferno para quem investiga mistérios profundos”. Não respondo assim. Prefiro responder: “Não sei o que não sei” a ridicularizar quem investiga mistérios profundos e enaltecer quem responde falsidades.²³⁰

²²⁸ Gilson, 2006, p. 364.

²²⁹ Gilson, 2006, p. 365

²³⁰ *Confessionum*. XI. XII. XIV. Ecce respondeo dicenti: "Quid faciebat deus, ante quam faceret caelum et terram?" Respondeo non illud, quod quidam respondisse perhibetur ioculariter eludens quaestionis uiolentiam: "Alta", inquit, "scrutantibus gehennas parabat". Aliud est uidere, aliud est ridere. Haec non respondeo. Libentius enim responderim: "Nescio, quod nescio" quam illud, unde inridetur qui alta interrogauit et laudatur qui falsa respondit. (CCSL).

Trata-se de um questionamento forte. Uma coisa é ver, outra é rir (*Aliud est uidere, aliud est ridere*). O adágio latino indica que aquele que se burla ou dá risadas sobre uma questão ou situação não necessariamente está entendendo a profundidade daquilo sobre o qual está se burlando. Rir não é necessariamente entender. Por isso mesmo, ele não quer se burlar da questão. Antes que burlar-se prefere responder “não sabe o que não sabe” (*Nescio, quod nescio*) a colocar no ridículo quem faz tais questionamentos e enaltecer quem responde falsidades. Quando se trata a questão como ridícula e se cai na burla se enaltece aquele que faz a questão e responde falsidades, pois se adota uma atitude de fuga da questão através da burla. Agostinho prefere declarar a ignorância que exaltar quem pergunta e diz falsidades fugindo da questão com risadas. Não quer fugir da questão através da burla. Por outro lado, por citar no texto a anedota, parece estar se burlando.

A resposta de Agostinho afirma que Deus é o criador de toda criatura (*omnis creaturae creatorem*). Não há algo entre as coisas que são que esteja fora da ação criativa de Deus. A expressão *omnis* deve ser entendida em seu sentido absoluto. Não há algo que não seja Deus e ao mesmo tempo seja e que não esteja abarcado pela criação. A ação criativa de Deus abarca absolutamente tudo aquilo que é fora dele. Esta inteireza da criação é subentendida na expressão de *Gênesis* 1,1 “céus e terra” (*in principio fecisti caelum et terram*).²³¹

Mas afirmo que tu és criador de toda a criação, nosso Deus, e, se pelo nome de céu e terra devemos entender a criação inteira, me atrevo a dizer: antes de fazer o céu e a terra, não fazias nada. Com efeito, se fizesses algo, o que farias a não ser uma criatura? E tomara eu soubesse tudo o que quero saber por meu proveito, como sei que antes de existir alguma criatura não existia criatura alguma.²³²

Depois de destacar que Deus é o criador de toda criatura, ele se atreve a dizer (*audenter dico*) que antes de criar o céu e a terra Deus não fazia nada, absolutamente não fazia alguma “coisa” ou “algo” (*non faciebat aliquid*).

Segundo Walter Beierwaltes, o pensamento metafísico resulta da pergunta sobre o nexo entre identidade e diferença, questionamento este unido inseparavelmente daquele sobre a unidade e a multiplicidade. Parmênides é por ele apresentado como o pensador para quem a diferença em relação à identidade do ser não é absolutamente legítima do ponto de vista

²³¹ *Confessionum*. XI. III. V.

²³² *Confessionum*. XI. XII. XIV. Sed dico te, deus noster, omnis creaturae creatorem et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: Antequam faceret deus caelum et terram, non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura. (CCSL).

filosófico.²³³ Esta é uma problemática que perpassa todo o platonismo e neoplatonismo. Segundo este autor, já em Mario Vitorino a *creatio* e a *incarnatio* podem ser entendidas, em um sentido amplo, como fenômenos da diferença e da alienação. A unidade e identidade trinitária na plenitude de seu ser põe a diferença em relação a si mesma na criação, diferença esta que permanece relacionada à sua origem.

De acordo com Gilson, o cerne do problema agostiniano por excelência, que Agostinho tenta responder em todas as suas facetas nas *Confissões*, é o do múltiplo e do uno, o outro e o mesmo, o tempo e a eternidade, o devir e o ser. Esta problemática resume-se na pergunta sobre como pode haver algo que não é inteiramente o ser em plenitude e nem totalmente o nada.²³⁴ É justamente nesta “presença de nada” que acompanha intrinsecamente a criatura que não é Deus que se introduz no ser criado o múltiplo que é o outro em relação ao imutável.²³⁵

A encarnação pode ser entendida como a segunda alienação de Deus na criação. Na encarnação ele “opera” naquilo que é alteridade em relação a si mesmo. A criação deve ser análoga ao ser divino. Através da encarnação, a criação, em sua estrutura posta por Deus, deve ser restituída ao seu estado originário através da história. Pela criação Deus põe a diferença em relação a ele mesmo, o contingente e mutável. Pela encarnação ele atua novamente *ad-extra* se alienando para conduzir o homem à eternidade. Se Deus criou o devir, foi para conduzi-lo ao ser.²³⁶ Assim, criação e encarnação estão estreitamente relacionadas. Em Agostinho, a *creatio* é entendida como a posição da diferença ou alteridade em relação ao ser (identidade) de Deus.²³⁷ O “fazer” *ad-extra* de Deus em relação a si mesmo é criação e colocação da diferença *ex nihilo*. Já a encarnação é a condução desta criação do mutável ao imutável através da ação de assumir a mutabilidade por parte da imutabilidade.

Antes de criar o céu e a terra Deus não fazia algo *ad-extra* em relação a si mesmo, pois, se fizesse já seria algo, seria a diferença em relação a ele mesmo, seria uma criatura. (*Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat?*) Na pergunta pelo que Deus fazia antes de criar o céu e a terra supõe-se que há um “fazer” de Deus *ad-extra* em relação a si mesmo que não seja uma criatura. Há em Agostinho uma identificação entre os conceitos de “criação” e colocação do ser por parte de Deus a partir do nada. O conceito de *creatio* fica restringido a esta colocação da “alteridade” por parte de Deus de algo que não é Deus e ao mesmo tempo não é o nada. A criação é o colocar deste ser mutável. Antes de criar os céus e a terra Deus não poderia criar ou

²³³ Beierwaltes, 1995, p. 25.

²³⁴ GILSON, 1947, p. 30.

²³⁵ GILSON, 1947, p. 32.

²³⁶ GILSON, 1947, p. 45.

²³⁷ Beierwaltes, 1995, p. 111.

fazer algo, pois não poderia existir uma criatura antes da criatura (*quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura*).

Criar é dar origem ao ser a partir do nada, por outro lado, ser uma criatura é ter uma existência na qual não há uma plenitude de ser ao mesmo tempo em que não se é o nada. Em Deus não há restrição ou limitação de ser, pois é em plenitude. O status ontológico da criatura é ser de alguma maneira limitada. A criação é o existir do ser limitado a partir do nada, por aquele que é em plenitude. Se Deus fizesse “algo” que não é ele antes da criação do céu e da terra, este “algo feito extra Deus” já seria uma criatura.

A criação precisa ter um início como ser mutável para ser criação. O que está em jogo na questão é o problema do início do ser mutável, questão esta que se conecta a outra subtendida na pergunta dos maniqueus: o “antes” deste início do ser mutável ou da criatura. Como pode o eterno “fazer algo” como alteridade em relação a si mesmo sem se “imiscuir” na temporalidade? Como pode conversar sua transcendência e eternidade em relação ao feito?

A resposta de Agostinho “Deus não fazia nada” (*non faciebat aliquid*) não deve ser entendida como se Deus estivesse dentro de uma temporalidade mutável de quietude não fazendo nada e, de repente, fizesse algo que não fazia antes ao criar o mundo. Pois em Deus não há um “antes” ou um momento temporal de início antes da criação, porque o “antes” supõe temporalidade e mudança.

2.8. A eternidade como atemporalidade

Como mostra Oscar Cullmann, o cristianismo primitivo e o judaísmo bíblico não fazem uma clara distinção entre tempo e eternidade. Não há na *Sagrada Escritura* judaico-cristã a noção de eternidade como ausência de tempo ou atemporalidade. A eternidade como um atributo de Deus é concebida como sendo um tempo infinito. O tempo é uma fração limitada da duração ilimitada do tempo de Deus. Esta limitação é realizada pelo próprio Deus. A eternidade de Deus é um tempo que perdura indefinitivamente, enquanto o tempo do mundo é um tempo limitado por Deus.²³⁸

Sorabji realizou uma pesquisa na qual aponta possíveis noções de eternidade como atemporalidade em Plutarco, Clemente de Alexandria e Fílon de Alexandria. Mas, ao mesmo tempo reconhece que se trata de possibilidades e que esta noção não aparece neles com clareza

²³⁸ Cullmann, 1968. p. 50.

ou firmeza.²³⁹ No que diz respeito ao pensamento grego, a noção de eternidade como atemporalidade aparece com clareza nas *Enéadas* III,7 de Plotino. Segundo Denis O'Brien, apesar de Plotino se basear em Parmênides e Platão, a noção de eternidade como total atemporalidade não se encontra antes de Plotino.²⁴⁰ Deve ficar claro que, no que se refere ao pensamento grego, a questão de que se a eternidade como total atemporalidade já se encontra ou não em Platão é algo muito discutido. De acordo com Roland Teske, Agostinho é quem introduz pela primeira vez de forma clara a noção de eternidade como total atemporalidade ou ausência de tempo no cristianismo baseado no pensamento de Plotino.²⁴¹

Agostinho está realizando uma inovação ao inserir no cristianismo a noção de eternidade como total atemporalidade. Note-se que a concepção de eternidade como uma extensão infinita de tempo no passado subentendida na pergunta dos maniqueus é mais próxima à concepção bíblica que a total atemporalidade apresentada por Agostinho que se baseia no pensamento de Plotino. Esta concepção de eternidade de Agostinho é a que prevalecerá em todo o pensamento cristão posterior.

No Livro XI das *Confissões* este tema é desenvolvido especialmente nos parágrafos XV e XVI. Agostinho fala da possibilidade de uma falsa admiração de um espírito volátil pelo fato do contraste de que este Deus que permanece inoperante por séculos inumeráveis é o mesmo tido por onipotente (*omnipotentem*), aquele que tudo cria (*omnicreantem*), senhor de todas as coisas (*omnitenentem*) e artífice do céu e da terra (*caeli et terrae artificem*).

Mas, se um espírito volátil vaguear pelas imagens dos tempos passados e se admirar de que tu, Deus onipotente criador e senhor de tudo, artífice do céu e da terra, antes de fazer isso, ficaste inoperante por séculos inumeráveis, preste atenção e repare que sua admiração é enganosa.²⁴²

Como é possível que tenha permanecido tantos séculos inoperante e ao mesmo tempo seja onipotente? Deus seria um onipotente muito inoperante. Para Agostinho, a admiração de que Deus seja um onipotente inoperante por tantos séculos é falsa. Nesta concepção corpórea e fantasmagórica de todas as coisas os atributos divinos também são reduzidos de sua transcendência e entendidos como se Deus agisse corporalmente a modo humano dentro do tempo.

²³⁹ Sorabji, 1983, p. 123. cf. Teske, 1996, p. 20.

²⁴⁰ O'Brien, 1985, p. 59-85. cf. Teske, 1996, p. 20.

²⁴¹ Teske, 1996, p. 22.

²⁴² *Confessionum*. XI. XIII. XV. At si cuiusquam uolatilis sensus uagatur per imagines retro temporum et te, deum omnipotentem et omnicreantem et omnitenentem, caeli et terrae artificem, ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, euigilet atque attendat, quia falsa miratur. (CCSL).

Como observa Luiz Marcos da Silva Filho, no Livro XI das *Confissões* há seis ocorrências da expressão *saeculum*. Destas seis, três estão no parágrafo XV e aparentemente possuem o mesmo sentido: de temporalidade não necessariamente histórica e de tempos múltiplos de cem anos.²⁴³ *Saeculum* teria neste parágrafo o sentido de temporalidade nos séculos ou períodos de cem anos inumeráveis rumo ao passado.

Este Deus fantasmagórico e reduzido construído à imagem do homem alienado de sua transcendência está também vagando volátil por inumeráveis séculos passados. É um Deus dentro dos séculos existindo em um “tempo” que é maior do que ele e o abarca por todos os lados. É subtendida nesta concepção que os séculos inumeráveis passam enquanto Deus está sujeito a este passar dentro do turbilhão do devir. Se eles passam e Deus está abaixo deste passar sem ter poder sobre ele, há algo maior que Deus que faz estes séculos passarem. Como estes séculos poderiam passar se não fossem feitos por Deus? Deus, portanto, não pode estar submetido aos séculos que passam e deve ser o autor e fundador deles (*omnium saeculorum auctor et conditor*).

Com efeito, como poderiam passar esses séculos inumeráveis, se não tivessem sido feitos por ti, que és o autor e fundador de todos os séculos? E quais foram os tempos que não foram fundados por ti? E como passariam, se nunca foram?²⁴⁴

Deus tem autoridade sobre os séculos e não está submetido a eles. É o fundador deles, aquele que “coloca as bases” dos séculos e deve ser ontologicamente anterior aos mesmos. Não há séculos que passam e não tenham sido fundados por Deus (*quae abs te condita*). Os séculos, neste contexto, são concebidos por Agostinho como fazendo parte da criação e não um absoluto no qual Deus existe ou está submetido. Não há algo que seja e simultaneamente não tenha sua origem em Deus. Se os séculos passados nos quais Deus estava inoperante e aos quais estava submetido passaram, é porque foram. E se foram, é porque foram fundados por Deus. Não há algo que seja e não tenha sua origem em Deus, independente do momento em que este algo “seja”. Se não foram fundados por Deus, nunca foram e nunca passariam.

Deus é o obreiro de todos os tempos (*operator omnium temporum*). Para Agostinho, os séculos são entendidos como sendo intrínsecos à criação e se dão com a criação. Não há séculos antes da criação, como não há criatura antes da criação dos céus e da terra. Entendido desta

²⁴³ Silva Filho, 2022, p. 315 – 316.

²⁴⁴ *Confessionum* XI. XIII. XV. Nam unde poterant innumera bilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? (CCSL).

maneira, feitas as criaturas os séculos começam a correr ou passar com os movimentos dos seres criados. Os séculos são entendidos aqui como o movimento da criatura pelo qual ao presente se lhe antecede o passado e se lhe sucede o futuro. Sem a criatura que se move não há séculos, pois a criatura se move porque existe e ao existir e se mover se dão os séculos. “Logo, se tu és o obreiro de todos os tempos e se houve algum tempo antes que fizesses o céu e a terra, por que se diz que tu te abstinhas da obra?”²⁴⁵

A expressão século e tempo neste contexto são entendidas como sendo uma consequência das sucessões das coisas conforme à ordem. A ordem se dá tanto das coisas nelas mesmas, como em seus movimentos. O tempo como devir não é um absoluto ao lado da criação no qual esta foi feita, ele coincide e procede deste movimentar-se ordenado da criação. O tempo é aqui entendido com uma consequência das sucessões das coisas conforme à ordem. A ordem se dá tanto das coisas nelas mesmas como em seus movimentos. Deus desde a eternidade procede ontologicamente deste movimentar-se da criatura ordenando da criação.

A pergunta pelo que fazia então Deus antes de criar o céu e a terra é destituída de sentido, pois não havia “antes” da criação. O “antes” está na esfera do tempo. Pode-se dizer que o tempo ou a mutabilidade é uma condição intrínseca da criaturalidade não sentido de que esta não é o ser em plenitude. O tempo, neste sentido, não é entendido como um “algo” existindo paralelamente às coisas, como se estas estivessem no tempo, mas como algo que “está” nas coisas e procede do intrínseco delas enquanto são coisas mutáveis e se movimentam de uma maneira ordenada. Propriamente falando, tempo é tempo da alma, como se verá mais adiante. Mas isso não impede que se fale de um tempo das coisas, desde que este seja identificado com o devir. Trata-se de uma concepção bem distinta da noção de tempo absoluto presente na física de Newton.

A antecedência de Deus em relação aos tempos não é uma antecedência no tempo (*Nec tu tempore tempora praecedis*). Não se trata de uma antecedência temporal ou cronológica, mas, ontológica. Deus antecede todos os tempos por ser totalmente atemporal e autor de todos os tempos. Desde esta perspectiva Deus não pode ser concebido dentro dos tempos. Nele não há antecedência temporal. Ele deve anteceder ontologicamente todo e qualquer tempo possível pensável, ser anterior a todos os tempos (*omnia tempora*).

Logo, se tu és o obreiro de todos os tempos e se houve algum tempo antes que fizesses o céu e a terra, por que se diz que tu te abstinhas da obra? De fato, tu

²⁴⁵ *Confessionum*. XI. XIII. XV. Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? (CCSL).

fizeste aquele tempo, e os tempos não poderiam passar, antes que fizesses os tempos. Mas, se não havia tempo antes do céu e da terra, por que perguntam o que fazias então? Não havia “então”, onde não havia tempo.²⁴⁶

Esta antecedência ontológica se dá desde o alto de sua eternidade sempre presente (*semper praesentis aeternitatis*). “Mas tu antecedes todos os passados do alto da eternidade sempre presente [...]”²⁴⁷ A eternidade em Agostinho é um conceito negativo derivado de como é interpretado de maneira absoluta o ser de Deus como total imutabilidade.

Toda ou qualquer mutabilidade está assentada ou deriva do fato de comportar acidentes. Deus não pode comportar acidentes que supõem mutabilidade, é uma só imutável substância ou essência. A ele convém de uma maneira mais forte e verdadeira o nome “ser”.²⁴⁸ A mutabilidade, por sua vez, é uma não conservação de ser. Mesmo que a possibilidade de mutação em um ser não aconteça, a simples existência desta possibilidade denota a capacidade de este ser não ser o que era.

Deus não é somente aquele que não muda, como também aquele que absolutamente não pode mudar. Por não poder de modo absoluto mudar, deve necessariamente e de forma também absoluta conservar o ser. A mutabilidade é uma espécie de morte de ser. Toda mutabilidade supõe o “não ser” no sentido de que em toda mutação há uma certa morte, pois ali pereceu algo que era e não mais é. Naquilo que é como criatura há uma certa vida, enquanto naquilo que “foi” há uma certa morte

Dos “três tempos” como passado, presente e futuro, somente o presente pode ser aplicado a Deus. Mas, trata-se de um presente estável, sem morte de ser, uma eternidade sempre presente (*semper praesentis aeternitatis*). Em Deus há uma estabilidade e permanência no absoluto do ser que não admite mutabilidade ou morte de ser, que não admite “ser menos ser”, como se dá nas criaturas em seu presente instável. Pode-se dizer que o que é “presente instável”

²⁴⁶ *Confessionum*. XI. XIII. XV. 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. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. (CCSL).

²⁴⁷ *Confessionum*. XI. XIII. XVI. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis. (CCSL).

²⁴⁸ *De Trinitate* V. II. III. Est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam graeci ovalav uocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israhel: Qui est misit me ad uos? Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit. Quod enim mutatur non seruat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur uerum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod uerissime dicatur esse. (CCSL).

nas criaturas é o “presente estável” em Deus e que o “presente” nas criaturas é o que há de mais semelhante ao que é a eternidade em Deus.

O presente instável na criatura coincide com a instabilidade do ser desta mesma criatura, de forma que presente e ser, na criatura, coincidem, como são coincidentes em Deus sua eternidade e seu ser. O ser da criatura é instável, fragmentado e tendendo para a morte. O “ser” da criatura é o seu presente instável onde há sempre uma “presença de morte” na não permanência no ser. Como a eternidade coincide com a vida de Deus sem morte, o tempo coincide com a vida da criatura mortal. O tempo é um presente que coincide com a vida de uma “eternidade mortal.”

Tampouco tu antecedes os tempos no tempo: porque, se fosse assim, não antecederias todos os tempos. Mas tu antecedes todos os passados do alto da eternidade sempre presente e ultrapassas todos os futuros, porque estes são futuros e, como vêm, passarão; mas tu és sempre o mesmo, e teus anos não findarão.²⁴⁹

Deus, desde sua “eternidade sempre presente”, não só antecede todo pretérito (*praecedis omnia praeterita*), como supera ou ultrapassa todo futuro (*superas omnia futura*). Antecede e supera justamente por não passar, por não *preterire*, por conversar o ser em sua plenitude e não existir nele a morte do ser. Os tempos futuros da mesma forma que virão, passarão (*cum uenerint, praeterita erunt*). O futuro, mesmo ainda não sendo, pelo simples fato de ser futuro e estar por vir, já está como que prenhe de morte, pois ele também passará (*praeterita erunt*). *Preterire* é como morrer. O passado é como morte, o futuro é prenhe de morte, enquanto o presente é instável e tendendo para a morte do ser. A criatura possui um ser ou vida não totalmente presente a si mesma por ser cercada de morte.

Em Deus eterno há um “sempre ser si mesmo de forma idêntica” (*tu autem idem ipse es*), aspecto este ausente na criatura. Os anos de Deus não findarão (*non deficiunt*) como um dia passarão os anos das criaturas. Em Deus não há morte de ser, característica intrínseca de tudo o que é temporal. Deus não tem um futuro prenhe de morte, nele não há o *preterire* e o *deficere* do ser.

Agostinho menciona no parágrafo XVI três períodos que se iniciam pela expressão *Ani tui* (teus anos) seguidos por um quarto iniciado pelas palavras *Hodiernus tuus* (teu hoje) para falar sobre a eternidade em Deus. O primeiro período dedicado a falar dos anos de Deus

²⁴⁹ *Confessionum*. XI. XIII. XVI. Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum uenerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. (CCSL).

evidencia um contraste entre os anos de Deus e os anos das criaturas. Negam-se nos anos de Deus aspectos presentes nos anos dos homens. Agostinho fala na primeira pessoa do singular, inserindo-se nestes anos humanos. O primeiro destes contrastes é a afirmação de que os anos de Deus “não vão nem vêm” (*nec eunt nec ueniunt*), enquanto os tempos humanos vão e vêm (*eunt et ueniunt*). As ações de “ir” e “vir” denotam mutabilidade. Onde não há mutabilidade não há anos.

Teus anos não vão nem vêm: estes nossos vão e vêm, para que venham todos. Os teus permanecem todos juntos, porque permanecem, e não são removidos pelos que vêm, porque não passam; mas estes nossos só serão todos, quando todos já se forem. Teus anos são um único dia, e teu dia não é um dia após dia, mas um hoje, porque teu hoje não é suprimido por um amanhã, nem substituí um ontem. Teu hoje é a eternidade, logo geraste coeterno aquele a quem disseste: “Hoje te gerei”. Tu fizeste todo o tempo e és antes de todo tempo, e não houve um tempo em que não havia tempo.²⁵⁰

Depois de afirmar que “nossos anos vem e vão”, Agostinho acrescenta o motivo ou finalidade desta movimentação introduzida pela partícula *ut*: “para que venham todos” (*ut omnes ueniant*). A criação tem um caráter de expressividade sucessiva daquilo que em Deus é eterno e simultâneo. Esta expressão se dá na sucessão dos seres e em seus movimentos. Os movimentos e a sucessividade se dão justamente para que “todos venham”, para que a expressão seja completa, para que o “cântico termine” e a beleza se dê em um ser limitado que não é Deus e ao mesmo tempo não é o nada. Todos os eventos, tanto naturais como humanos, fazem parte desta sucessividade expressiva. É necessário que as coisas passem e pereçam como as notas de uma canção para que se expresse a beleza do todo.

O segundo período iniciado pela expressão “*Ani tui*” afirma que os anos de Deus permanecem todos juntos (*omnes simul stant*). Uma das características mais destacadas da eternidade em relação ao temporal ou sucessivo é a simultaneidade total de uma “beleza” que na criação é expressa nos anos que passam. A razão desta simultaneidade total nos “anos” de Deus está no fato de que eles “permanecem” (*quoniam stant*). A criatura é como uma mescla de ser e não ser, estabilidade e instabilidade, eternidade fugaz e sucessividade, presente que

²⁵⁰ *Confessionum*. XI. XIII. XVI. *Anni tui nec eunt nec ueniunt: isti enim nostri eunt et ueniunt, ut omnes ueniant. Anni tui nec eunt nec ueniunt: isti enim nostri eunt et ueniunt, ut omnes ueniant. Anni tui omnes simul stant; quoniam stant, nec euntes a uenientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.* (CCSL).

sempre deixa de ser presente e se torna passado, permanência não permanente. O tempo como sucessividade e mutabilidade no devir é uma expressão do absurdo da existência do ser limitado, da criatura com todos os seus paradoxos. A eternidade é o ser em plenitude.

Os anos de Deus não necessitam ser removidos para que venham os seguintes (*nec euntes a uenientibus excluduntur*), não há nele a necessidade de sucessão causada pela limitação do fato de possuir o ser em plenitude. A mutabilidade pode ser vista como uma espécie de “busca por plenitude no ser limitado”. Os anos de Deus não necessitam da sucessividade porque não passam (*quia non transeunt*). A sucessividade nos movimentos no devir é a única maneira de ser do ser que não é Deus e ao mesmo tempo não é o nada: o modo de ser da criatura. Por isso mesmo os “anos” de Deus podem ser todos ao mesmo tempo na simultaneidade total. Enquanto os anos humanos somente podem ser todos quando todos passarem. Não podem ser todos ao mesmo tempo. O devir é o modo próprio de ser da criatura.

A completude do limitado só é possível com o “passar de todos” os anos; enquanto a completude de Deus se dá no “permanecer simultâneo e eterno de todos” os “anos”. A completude dos anos humanos em seu “passar total dos anos”, de certa forma, emula a completude permanente e plena do ser de Deus. Para a criatura, só é possível uma “completude limitada”, seus anos só podem ser “todos” quando todos não mais “forem” (*isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt*). Os anos das criaturas só serão completos quando não mais forem, “serão quando não mais serão”; enquanto em Deus “tudo é enquanto é”.

O terceiro período que se inicia com a expressão *Anni tui* afirma que anos de Deus são um único dia (*Anni tui dies unus*). Agostinho passa dos “anos de Deus” ao “dia de Deus”. Da mesma forma que foi necessário distinguir os anos de Deus dos anos dos homens, agora se faz necessário precisar como é o “dia de Deus” em relação aos dias dos homens. Primeiramente se afirma que o dia de Deus não é um *cotidie*, ou seja, um “dia-após-dia”, mas um hoje (*dies tuus non cotidie, sed hodie*). Há um jogo de palavras entre as expressões *quotidie* e *hodie*. A palavra *quotidie* no latim é formada pela junção das expressões *quot*, que indica “qual número de”, “quanto,”²⁵¹ com a expressão *dies*, que significa “dia.”²⁵² A expressão *quotidie* pode denotar “diariamente”, “desenvolvimento progressivo” e “dia a dia.”²⁵³

²⁵¹ Quot. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 1569. What number of; how mane. (tradução nossa).

²⁵² Dies, In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 539. Day. (tradução nossa).

²⁵³ Cotidie. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 453. Every day, denoting progressive development, day by day. (Tradução nossa).

Já o dia de Deus não é um *cotidie*, mas um *hodie*. (hoje). O termo *hodie* vem da junção de *hoc* com *dies*. *Hoc* indica “para este lugar”, “aqui.”²⁵⁴ *Hodie*, diferentemente de *cotidie*, significa “hoje”, o “no tempo presente ou atual”, “agora” etc.²⁵⁵ O dia de Deus é um hoje que não admite progressividade, que não está inserido no desenrolar periódico e progressivo dos dias que se sucedem uns aos outros e que se esvanecem um após o outro. Os dias dos homens são *cotidie* (*quot dies*), já o dia de Deus é um *hodie* (*hoc dies*) absoluto no sentido de ser um eterno presente que não passa, que não se esvai, sem estar inserido em um desenvolvimento sucessivo.

Este “hoje” de Deus como momento presente não é suprimido por um amanhã (*crastino*). Os momentos presentes dos homens não são plenos, estes lhes fogem das mãos por não conterem a plenitude do ser. O esvair-se dos tempos é consequência da própria limitação do ser contingente, o seu “é” não “é” totalmente, está sempre ameaçado pelo não ser. O não ser do ser contingente se reflete no sempre esvaziar de seu presente. O não ser é como um fantasma que sempre assombra o ser contingente como possibilidade real no suceder dos tempos. O hoje de Deus não é suprimido, não necessita de movimento e sucessão para ser, pois é em plenitude.

Da mesma forma que não é suprimido por um amanhã que vem, não sucede um ontem que passou (*neque enim succedit hesterno*). O ser contingente, ou a criatura, tem um “ontem” que não mais é, que não mais lhe pertence. O ser do ser humano está inserido não lhe pertence totalmente. Todo presente do ser humano tem como sombra um passado que foi. O futuro é um fantasma como possibilidade de não ser, enquanto o passado é uma sombra de não ser que não mais é. O hoje de Deus não é assombrado pelo futuro como possibilidade de não ser nem contém a sombra de um passado que não mais é. Tudo nele é ser.

Anni tui utilizada para iniciar os períodos deste parágrafo é substituída por uma mais apropriada: *Hodiernus tuus*.²⁵⁶ O “hoje” de Deus é a eternidade (*aeternitas*). Na eternidade não há algo passado que tenha deixado de ser nem o futuro que ainda não é. Nela só há presente que é sempre. Deus, desde a eternidade, fez todo tempo (*Omnia tempora tu fecisti*) no sentido de que não há tempos que não sejam feitos por Deus; e Ele é antes de todos os tempos (*ante omnia tempora tu es*) em uma antecedência que não deve ser entendida no sentido temporal, mas ontológico. Não houve um tempo em que não havia tempo (*nec aliquo tempore non erat*

²⁵⁴ *Hoc*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 799. To this place, hither. (Tradução nossa).

²⁵⁵ *Hodie*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 800. Today, at the present time, now. (Tradução nossa).

²⁵⁶ *Confessionum*. XI. XIII. XVI. *Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.* (CCSL).

tempus), como não pode haver uma criatura que era antes das criaturas. A eternidade de Deus deve ser entendida como total atemporalidade.

2.9. Conclusão do capítulo.

O conceito que Agostinho elabora sobre a eternidade é feito pela via negativa. Ele retira de Deus o que é próprio da temporalidade humana. Deus não cria a modo humano, pois o seu criar não supõe tempo, da mesma forma que não cria algo dependendo de algo anterior ou em algo que exista antes. Deus cria tudo em seu Verbo. A criação a partir do Verbo também não deve ser entendida como se o criar por parte de Deus fosse um pronunciar palavras temporais como se dá na pronúncia dos verbos humanos. O Verbo é antes de tudo *principium*, eternidade, é Sabedoria e total atemporalidade.

Ao mesmo tempo, o Verbo é também *Principium* que fala. É o Verbo encarnado em Cristo Jesus que também pronunciou palavras temporais. É o eterno que se emerge no tempo dos homens e para eles se faz um novo tempo. O Verbo encarnado é o mediador entre o tempo e a eternidade. O conceito de eternidade no Livro XI das *Confissões* é tratada dentro da exegese de como deve ser interpretada a expressão *Principium* no primeiro versículo do *Gênesis*. Este princípio eterno é o Verbo.

Por isso mesmo, tudo o que Agostinho escreve neste Livro sobre a eternidade gira em torno do Verbo e sua encarnação na história de distensão dos homens. Mesmo quando trata das questões mais abstratas como a eternidade, nunca deixa de lado a história concreta dos homens em Cristo que é o princípio eterno que se encarna e fala com palavras temporais aos homens, para conduzi-los à pátria eterna. A abstração da eternidade como total atemporalidade é salpicada com a concretude do Cristo encarnado que como homem histórico fala aos homens.

Há uma graduação em uma hierarquia de seres na qual a eternidade coincide totalmente com a vida e o ser de Deus. Da mesma forma, o tempo no homem coincide com seu ser e com sua vida fragmentada e múltipla. O presente de sua vida fragmentada é o que mais se assemelha à eternidade em Deus. O presente e a vida humana são cercados pelo não ser e pela morte, enquanto a vida de Deus não morre como presente eterno. A alma possui uma vida mutável e sua mutabilidade se expressa nos movimentos anímicos que constituem aquilo que se chama tempo.

Ontologicamente abaixo da alma estão as coisas sensíveis que também são mutáveis. Esta mutabilidade coincide com seu devir que é também espacial. Pode-se dizer que há um tempo das coisas desde que este tempo das coisas seja coincidente com este devir que lhes é

próprio. Não existe um “presente” mesmo passageiro para as coisas que não possuem consciência de si. Tempo e vida estão intrinsecamente relacionados. Pois a eternidade é a vida de Deus como total ausência de morte de ser, enquanto o tempo é a vida dos homens cercada pela ausência ou morte de ser.

3. OS PARADOXOS DO TEMPO.

A partir do parágrafo XVII Agostinho questiona o que é o tempo (*Quid est ergo tempus?*). A problemática sobre o que é o tempo com a apresentação de diversos paradoxos é desenvolvida de uma forma peculiar até o parágrafo XXXV, onde começa a ensaiar uma resposta para a questão através do uso metafórico da ação de cantar um hino. Entre os parágrafos XVII e XXXV o leitor é lançado em uma variedade enorme e estonteante de paradoxos que surgem quando se pergunta pela natureza do tempo.

Da pergunta sobre o que é o tempo parte-se para a questão sobre como se dá a sua medição. Conclui-se que o tempo medido não pode estar nem no passado que não é, nem no futuro que ainda não é. As atenções se voltam então para o tempo presente e busca-se neste aquilo que é medido quando se mede o tempo. Porém, esta busca é frustrada pela constatação de que o tempo presente não tem extensão. Mesmo se a medição se desse desta maneira, neste mesmo passar e impressionar os sentidos há um passado e um futuro no tempo em que decorre a impressão. Surge o problema sobre onde está esta coisa passada e onde estão as coisas futuras. Qual é o estatuto ontológico do passado e do futuro?

Os tempos só podem estar na memória, no presente e na expectativa. Os tempos são três: presente do passado na memória, presente do presente na atenção e presente do futuro na expectativa. O tempo já não pode ser medido quando as realidades temporais estão impressionando os sentidos enquanto passam, pois uma sensação somente pode ser totalmente medida depois que ela tiver totalmente cessado e permanecido na memória. Enquanto ela ainda acontece não pode ser totalmente medida. A memória é essencial nesta medição. Aquilo que se mede quando se mede o tempo está na alma e não no tempo. Onde está o tempo? Seria então o tempo o movimento dos astros ou das coisas? Também não. Agostinho apresenta nestes parágrafos um turbilhão de paradoxos que conduz o leitor atento a um estado de exaustão intelectual.

3.1. O que é o tempo?

No parágrafo XVII, Agostinho realiza uma síntese das conclusões obtidas das reflexões realizadas nos parágrafos anteriores. Conclui-se que não houve um tempo em que não fizesse nada (*Nullo ergo tempore non feceras aliquid*), pois, o mesmo tempo é feito por Deus. Não há tempo que não seja feito por ele (*quia ipsum tempus tu feceras*). Por outro lado, não pode haver um tempo que seja coeterno com Deus, pois ser coeterno com Deus significa não ser tempo,

mas eternidade que tem como principal característica o permanecer (*quia tu permanes*), enquanto o tempo, se permanece, não é tempo (*si permanerent, non essent tempora*).

Logo, não houve um tempo em que não fizesses algo, porque tu fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque tu permaneces; mas ele, se permanecesse, não seria tempo. De fato, o que é o tempo? Quem poderia explicá-lo fácil e brevemente? Quem o compreenderá para expressá-lo em palavras, na fala ou no pensamento?²⁵⁷

A questão sobre o tempo é colocada com as seguintes palavras: *Quid est enim tempus?* (O que é, de fato, o tempo). Há uma segunda pergunta pelo tempo localizada logo abaixo no mesmo parágrafo e formulada da seguinte maneira: *Quid est ergo tempus?* (O que é, então, o tempo?) Segundo Moacyr Novaes, a primeira pergunta formulada com *enim* implica um desafio para com aqueles que colocam objeções à criação *ex-nihilo* com base em argumentos sobre a natureza do tempo, querendo mostrar as dificuldades nas quais se pode cair quando se tenta explicar algo que a princípio parece simples. Já a pergunta formulada com a expressão *ergo* é a explicitação destas dificuldades.²⁵⁸ Não se pode simplesmente pegar um conceito complexo e problemático, como é conceito de tempo, para utilizá-lo em argumentações sem aprofundar todas as dimensões e dificuldades que este conceito implica.

O conceito de tempo não pode ser explicado de maneira fácil e breve (*Quis hoc facile breuiterque explicauerit?*). Não se trata daqueles conceitos que podem ser facilmente compreendidos na mente para depois serem explicados em palavras (*Quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit?*). Uma coisa é compreendê-lo com a mente e outra bem distinta é explicá-lo por palavras.

Apesar de não poder ser explicado com palavras, pode-se dizer que há uma certa intelecção do conceito de tempo quando dele se faz uso na linguagem comum, pois se trata de um conceito muito comum e conhecido entre as coisas que são nomeadas. É um conceito entendido por aquele que o utiliza nomeando e compreendido por aquele que o escuta quando outros dele fazem uso na conversação. Se dele não fosse possível qualquer intelecção, seria totalmente impensável e impronunciável como nome. Dele se pode dizer e há uma certa compreensão quando dele se diz algo na linguagem do dia a dia. Pode ser nomeado, dele há

²⁵⁷ *Confessionum*. XI. XIV. XVII. Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora. Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque explicauerit? Quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit? (CCSL).

²⁵⁸ Novaes, 2007, p. 255 – 256.

uma certa intelecção no uso que se faz na linguagem cotidiana, mas, não pode ser explicado com palavras.

E, no entanto, entre as coisas que nomeamos em nossas conversas, o que há de mais comum e conhecido do que o tempo? E certamente entendemos quando o nomeamos, e entendemos também quando ouvimos outros nomeá-lo. O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei: mas é com segurança que afirmo saber que, se nada passasse, não haveria tempo passado; se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro; e, se nada fosse, não haveria tempo presente.²⁵⁹

Diante desta perplexidade, o que é então o tempo? (*Quid est ergo tempus?*). Se ninguém sobre ele pergunta, Agostinho afirma saber o que ele é (*scio*). Trata-se deste saber ou intelecção que todos têm sobre ele na linguagem cotidiana em que não se pede mais explicações sobre o que ele de fato é. Se ninguém pede explicações, contenta-se com a intelecção comum que todos possuem e de certa forma se sabe o que ele é. Mas, quando entra em cena o questionamento que busca explicações sobre o que de fato é o tempo, Agostinho já não sabe (*nescio*). Se ninguém pergunta, sabe-se o que é o tempo com a intelecção que todos usam na linguagem, mas, ao se buscar por explicações sobre o que de fato ele é, não se sabe. Há aqui um paradoxo: o tempo é uma realidade sobre a qual simultaneamente se sabe e não se sabe o que é. Sabe-se o que é com a intelecção do uso comum da palavra no cotidiano, mas não se sabe quando se quer explicar o que ele é de fato.

Apesar de não poder explicar com palavras o que é o tempo, afirma saber com segurança que se nada passasse (*praeteriret*) não haveria o tempo passado (*praeteritum tempus*). O preterir de algo faz o tempo pretérito. Da mesma forma, se nada adviesse (*si nihil adueniret*) não haveria o tempo futuro (*futurum tempus*). O tempo futuro é feito por algo que há de vir. Se nada fosse (*esset*), não haveria o tempo presente (*praesens tempus*). O tempo passado é constituído por algo que preteriu, já o tempo futuro por algo que há de vir. O tempo presente, por sua vez, é constituído pelo que é (*esset*). Pode-se dizer que há uma maior densidade ontológica naquilo que é no presente, pois o passado é um ser que foi enquanto o futuro é um ser que será. O “ser” da criatura se dá, de fato, no *praesens tempus*.

²⁵⁹ *Confessionum*. XI. XIV. XVII. Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare uelim, nescio fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adueniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. (CCSL).

Logo, aqueles dois tempos, passado e futuro, em que sentido eles são, se o passado não é mais, e o futuro ainda não é? Mas o presente, se fosse sempre presente e não se tornasse passado, não seria presente, e sim eternidade. Logo, se o presente, para que seja tempo, há de se tornar passado, como podemos dizer, a respeito dele também, que é, se a razão de sua existência é deixar de ser? De maneira que não afirmamos com verdade que o tempo é, senão porque ele tende a não ser.²⁶⁰

Surge o questionamento sobre o modo de ser do tempo passado e do tempo futuro. O pretérito não possui mais ser (*praeteritum iam non est*) enquanto o futuro ainda não possui ser (*futurum nondum est*). Qual é o seu modo de ser se eles não são? A pergunta sobre o modo de ser do passado e do futuro não esgota a problemática, pois o modo de ser do presente também traz seus paradoxos.

O *praesens tempus* não possui um ser que não é sempre presente (*si semper esset*), pois ele pretere. Este “preterir” do presente rumo ao não ser é justamente o que faz o tempo ser tempo e não eternidade. O *tempus praesens* é um ser que tem um modo de ser caracterizado por não ser sempre ele mesmo. Este “não ser sempre ele mesmo” é o que distingue o ser que é no tempo presente temporal do Ser de Deus na eternidade. O preterir do ser presente no “não mais ser” do passado temporaliza o presente, pois o ser de Deus é eternidade justamente por permanecer sempre, em ser um presente que não pretere, que permanece sempre na inteireza de seu ser.

Pode-se dizer que enquanto Deus possui um presente, este é sempre chamado de eternidade; a criatura possui um modo de ser em que seu ser e possui um presente que se temporaliza preterindo, tendendo ao nada, passando. O tempo nele mesmo não é algo, mas o preterir de algo, o “não ser sempre”. O tempo presente tem um modo de ser marcado pelo não ser, não se pode dizer que ele é em plenitude; quando se diz “tempo” presente se está dizendo um presente que “não permanece sempre”. O tempo vem a ser o aspecto negativo do ser contingente, como se fosse um “pano de fundo de não ser” sobre o qual o ser limitado é e para onde ele está tendendo. Por isso mesmo não se pode explicar o que ele é, pois se trata de um conceito negativo ligado ao preterir do ser presente, ao “não ser mais” daquilo que era. A temporalização do ser presente acontece em seu preterir. Se não preterisse, seria eternidade e não tempo.

²⁶⁰ *Confessionum*. XI. XIV. XVIII. 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. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse? (CCSL).

O tempo presente está para o ser da criatura como está a eternidade para o ser de Deus. Se o tempo presente da criatura permanecesse sempre, seria eternidade. Como a eternidade coincide com o Ser de Deus, pode-se dizer que o tempo presente coincide com o ser da criatura. Este tempo presente da criatura se temporaliza com o preterir do próprio ser da criatura, em seu deixar de ser processual. Onde está o “*quid*” daquilo que sempre necessita preterir para ser o que é?

Agostinho passa a questionar o estatuto ontológico do tempo presente. Para que este seja tempo, é necessário que se torne passado, que transite ao passado (*in praeteritum transit*). Como pode ser o tempo presente? Pois sua razão de ser enquanto presente está no fato dele “não mais ser”, de passar? O modo de ser do tempo presente é algo que sempre deixa de ser ao invés de “ser sempre sem preterir”. A razão de ser o tempo presente é justamente o seu constante passar.

O tempo passado não mais é. Já o tempo futuro ainda não é. O tempo presente, por sua vez, tem sua razão de ser enquanto tempo justamente sem seu deixar de ser, em seu preterir como ser, em não mais ser. Pode-se dizer que o tempo é senão enquanto tendência ao não ser. Ontologicamente falando o tempo não é algo, mas, uma tendência ao não ser própria da criatura que não possui o ser em plenitude e simultaneamente não é o absoluto nada. Esta “presença de ausência de ser” própria da criatura limitada por uma forma específica e uma matéria se desdobra em mutabilidade, que é um “sempre deixar de ser algo”.

Portanto, fisicamente falando, não se pode dizer que o tempo seja algo ou tenha uma “quididade” objetiva. Ele coincide com a tendência ao nada (*tendit non esse*) do ser criado. Se seu presente como ser limitado não tendesse ao nada, não preterisse, não seria tempo, mas eternidade. Objetivamente falando, o tempo seria um modo de ser da criatura enquanto ser que tende ao nada, que tem o nada sempre diante de si.

Positivamente falando, desde a perspectiva do ser, como presença de ser temos aquilo que é de forma limitada no tempo; mas, este “é” não é o ser em plenitude; é um ser que leva uma limitação, uma tendência a não ser o que ele é, e a ser diferente do que é, uma tendência ao nada, um ser frágil. O tempo seria a vida deste ser frágil. Negativamente falando, como se fosse possível olhar o mesmo ser frágil desde a perspectiva do nada, tem-se um algo-mutável que se deteriora ao mesmo tempo em que continua sendo, um presente que passa. Isso seria o tempo ontologicamente falando, não algo, mas uma tendência a não ser.

Afirma-se que o tempo é justamente pelo fato de a criatura tender ao não ser. Como se o ser limitado fosse o côncavo desde a perspectiva da presença ou vida de algo que não é em

plenitude e o tempo fosse o convexo desta mesma realidade vista desde a perspectiva do nada que “olha” um ser limitado e mutável. O tempo, portanto, não é um algo, mas uma espécie de “condição” da criatura.

O tempo não é algo absoluto existindo paralelamente à existência da criatura, mas, é a própria condição da criatura como ser limitado enquanto tende ao nada. A pergunta dos maniqueus supõe um tempo no qual Deus nada fazia antes de criar as criaturas. Isso não existe, pois o tempo começa quando começam as criaturas. O tempo não pode ser coeterno com Deus e começou a existir com o céu e com a terra.

As perplexidades e aporias do tempo na verdade são perplexidades e aporias resultantes do “absurdo” que é a existência de um ser que não contém a plenitude do ser, da existência de um ser que é ao mesmo tempo que não é, da “simultaneidade” de ser e não ser na criatura. Isso é afirmado no Livro VII, quando Agostinho examina todas as coisas que estão abaixo de Deus e percebe que elas não são completamente seres nem não seres (*nec omnino esse nec omnino non esse*). São seres enquanto provêm de Deus e são não seres por não serem o que Deus é.²⁶¹ Perguntar pelo tempo antes da criatura seria como que perguntar pela “condição” da criatura, enquanto ser criatural, antes da criatura.

O tempo procede da criatura, não a criatura do tempo. Ele não é concebido como algo positivo que existe paralelamente à criatura. Fisicamente falando, ele coincidiria com a mutabilidade própria das criaturas, com o devir, por isso não é um algo onde as criaturas estão existindo, mas elas mesmas enquanto são e simultaneamente não são em plenitude.

A existência mutável é a única opção de existência para um ser que não é Deus, é sua condição intrínseca, ou, como diz Gilson, “a incapacidade de existir simultaneamente na unidade de uma permanência estável.”²⁶² O tempo seria o modo de ser de um ser fragmentado.

3.2. Onde está o tempo longo ou o breve que é medido?

O parágrafo XVIII se inicia com a abordagem da questão sobre como se utiliza o conceito tempo na linguagem comum quando se fala de períodos longos ou breves. No modo cotidiano de dizer as coisas se fala em tempo longo (*longum tempus*) e tempo breve (*breue tempus*) relacionados a períodos que se referem ao passado e ao futuro. Na linguagem comum

²⁶¹ *Confessionum*. VII. XI. XVII. Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet. (CCSL).

²⁶² Gilson, 2006, p. 369.

nunca se fala de tempo presente longo ou breve. São citados como exemplos de “tempos longos” o passado e o futuro de cem anos. Já para o tempo breve são exemplificados o passado o futuro de dez dias. Cem anos é considerado um período longo, enquanto dez dias é um tempo breve.

E, no entanto, dizemos “tempo longo” e “tempo breve” e não dizemos isso senão do passado e do futuro. Chamamos longo tempo passado, por exemplo, há cem anos; e longo tempo futuro, daqui a cem anos; chamamos breve tempo passado, digamos, há dez dias; breve futuro, daqui a dez dias. Mas em que sentido é longo e breve aquilo que não é? Com efeito, o passado já não é, e o futuro não é ainda. Não digamos, então: “é longo”; mas, do passado: “foi longo”; e do futuro: “será longo.”²⁶³

O questionamento se dá em relação a que modo ou sentido (*quo pacto*) se pode falar que é longo ou breve aquilo que não é (*quod non est*). Só se pode dizer que é longo ou breve aquilo que é. O passado já não é enquanto o futuro ainda não é. Agostinho parece fazer uma correção na linguagem comum precisando que mais propriamente se deve dizer que o passado “foi” longo no lugar de afirmar que ele “é” longo. Se o passado não mais é, não posso dizer que ele é algo. Mais propriamente se diz que ele “foi” longo. O mesmo raciocínio é aplicado ao futuro que, por ainda não ser, é mais próprio dizer que ele “será” longo. Faz-se uma espécie de refinamento da linguagem comum para que esta se aproxime mais da verdadeira natureza do tempo. Aquilo que se diz do tempo não corresponde ao que ele de fato é ou não é.

Depois de feita esta adequação linguística, percebe-se que essa nova maneira de dizer mais precisa sobre o tempo passado e futuro também não é a melhor. Depois de afirmar uma maneira mais própria de dizer as coisas em relação ao passado e ao futuro, Agostinho mostra que esta nova maneira também não é o mais apropriado modo de dizer do passado e do futuro. A precisão feita na linguagem melhorou as coisas em relação ao que se dizia antes, mas também chegou a um modo não apropriado que, de certa maneira, ainda não corresponde à natureza do tempo.

Trata-se de uma situação cômica. Busca-se uma maneira mais apropriada de dizer as coisas; quando esta maneira parece ser encontrada, adverte-se que este achado também é

²⁶³ *Confessionum*. XI. XV. XVIII. Et tamen dicimus longum tempus et breue tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus. Praeteritum tempus longum uerbi gratia uocamus ante centum annos, futu rum itidem longum post centum annos, breue autem praeteritum sic, ut puta dicamus ante decem dies, et breue futurum post decem dies. Sed quo pacto longum est aut breue, quod non est ? Praeteri tum enim iam non est et futurum nondum est. Non itaque dicamus: "Longum est", sed dicamus de praeterito: "Longum fuit", et de futuro : "Longum erit". (CCSL).

inapropriado. Diante disso, Agostinho, evocando a Deus como sua luz, pergunta se também nisso (*et hic*) a verdade divina não rirá dos homens.

Meu Senhor, minha luz, tua Verdade não rirá dos homens também assim? Porque, aquele tempo passado que foi longo, foi longo quando já passara, ou quando ainda era presente? Com efeito, só poderia ser longo quando havia algo que fosse longo; mas depois de passar já não havia; logo, não poderia ser longo, porque não era de forma alguma. Portanto, não digamos: “o tempo passado foi longo”, porque não encontraríamos algo que seja longo quando, pelo fato de ser passado, já não é; mas digamos: “aquele tempo presente foi longo”, porque, enquanto era presente, era longo. De fato, ainda não passara, deixando de ser, portanto havia algo que pudesse ser longo; em seguida, quando passou, o que deixou de ser simultaneamente deixou também de ser longo.²⁶⁴

A verdade divina parece estar rindo do fato dos homens buscarem uma maneira mais apropriada de falar de algo que eles mesmos são incapazes de explicar, que é o tempo. Se o tempo é tomado em sua linguagem comum, sabe-se o que ele é, pois se fala dele. Mas, se se busca uma linguagem mais refinada que explique melhor sua natureza, se cai em um paradoxo de se chegar a uma outra que somente parece ser melhor, sem realmente dizer a natureza do tempo. Se não se pergunta por explicações se sabe o que ele é. A partir do momento que se busca refinar a linguagem no intuito de explicar melhor, se cai em paradoxos.

O motivo do paradoxo está na análise daquilo que foi encontrado nesta busca por uma linguagem mais apropriada. Chegou-se à conclusão de que é melhor dizer que o tempo passado “foi” longo ou “será” longo. Porém, esse tempo passado foi longo quando já passara (*cum iam esset praeteritum*) ou quando ele ainda era presente? (*cum adhuc praesens esset?*). Onde está a “coisa que foi longa” quando o passado foi longo? Ou, onde está a coisa longa do passado que foi longo quando se diz que o passado foi longo? Onde está a objetividade do tempo passado quando se diz que ele foi longo?

Para ser longo é necessário que haja um algo ou coisa que seja longa. Esta objetividade ou algo do passado que foi longo não pode ter sido longo quando já passara. A primeira alternativa da disjuntiva é descartada. O tempo passado não foi longo quando já era passado, pois sua “coisa longa” que o faz longo já não estava absolutamente falando ali para o fazer

²⁶⁴ *Confessionum*. XI. XV. XVIII. Domine meus, lux mea, nonne et hic ueritas tua deridebit hominem? 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 uero iam non erat; unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat. Non ergo dicamus: "Longum fuit praeteritum tempus" — neque enim inueniemus, quid fuerit longum, quando, ex quo praeteritum est, non est — sed dicamus: "Longum fuit illud praesens tempus", quia cum praesens esset, longum erat. Nondum enim praeterierat, ut non esset, et ideo erat, quod longum esse posset; postea uero quam praeteriit, simul et longum esse destitit, quod esse destitit. (CCSL).

longo (*praeteritum uero iam non erat*). Não se pode dizer que a objetividade do tempo está no passado.

A única alternativa seria admitir a segunda opção da disjuntiva: ele foi longo quando ainda era presente (*cum adhuc praesens esset*). O tempo longo só pode ser uma coisa ou algo para ser longo no que é presente. O passado foi longo quando ele era ainda era um presente que agora se tornou passado. Foi longo o presente do passado quando ele ainda era presente.

A “coisa longa” (*quod*) medida do passado estava no presente que ele um dia foi (*Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum*). A “coisa” do tempo é ligada ao presente. Não se pode dizer propriamente que o tempo passado foi longo. Fica implícito que o mesmo se pode dizer em relação ao futuro. Não há um algo ou coisa no passado que o faça ser longo ou breve, nem um algo ou coisa no futuro que o faça ser longo. Não há “coisa” ou “algo” no passado ou no futuro, pois ambos carecem de objetividade.

Agostinho, neste ponto, elabora mais uma precisão linguística em relação àquilo que foi dito antes. Não se pode propriamente dizer “o tempo passado foi longo”, deve-se antes dizer “aquele tempo presente foi longo?” (*Longum fuit illud praesens tempus*). Só pode ser *longum* aquilo que é *praesens tempus*. Só pode ser longo aquilo que é. A coisa que poderia ser medida como longa no tempo passado foi o momento em que este era presente, pois ainda não tinha passado (*Nondum enim praeterierat, ut non esset*). Sendo um presente que não tinha ainda passado, poderia ser considerado longo enquanto era um tempo presente.

Quando este algo que era presente passou, deixando de ser tornando-se passado, passou também com ele aquilo que poderia ser longo junto com o que era então presente. Agostinho está conectando aquilo que pode ser considerado longo no tempo ao tempo presente, argumentado que somente pode ser considerado longo aquilo que é. Se o tempo é longo, o “é” do tempo que é longo está irremediavelmente conectado ao presente, àquilo que é. O “algo” do tempo que pode ser longo é relacionado; o “é” do tempo ou sua objetividade é relacionado ao “é” da coisa ou criatura que “é” neste tempo considerado longo. Pode-se dizer que a objetividade do tempo é aqui colocada de forma a coincidir com a objetividade do ser da criatura.

Quando deixou de ser este algo que antes era, tornando-se passado, aquilo que poderia ser considerado longo no tempo também passou com este “algo passageiro”. O presente se dá de forma simultânea com aquilo que pode ser considerado longo no tempo, por isso mesmo, quando o presente deixa de ser tornando-se passado, simultaneamente deixa de ser também

aquilo que poderia ser considerado longo no tempo (*simul et longum esse destitit, quod esse destitit*).

O raciocínio de Agostinho vai na direção de questionar sobre o que é de fato medido no tempo, que “coisa extensa” é medida no tempo quando se mede o tempo. Quer chegar ao ponto exato onde está a coisa do tempo que é medida no tempo quando se diz que um tempo é longo. Logo de início ele descarta a possibilidade deste “algo” estar no passado ou no futuro. A busca por um refinamento linguístico o leva a considerar, por enquanto, que se este algo de fato existe, só pode estar relacionado ao presente, àquilo que de fato é.

Vejamus então, alma humana, se o tempo presente pode ser longo; porque te foi dado perceber as durações e medi-las. Que me respondes? Que cem anos presentes são um tempo longo? Mas vê, antes, se cem anos podem ser presentes. Com efeito, se estiver no primeiro ano deles, este é presente, mas noventa e nove são futuros, logo não são ainda; se, porém, estiver no segundo ano, um já é passado, outro, presente e os restantes, futuros. E assim acontece se pusermos como presente qualquer ano dentro desse número de cem: antes dele, serão passados; depois dele, futuros.²⁶⁵

Se há algo no tempo que pode ser denominado longo, este algo certamente estaria no presente, pois o passado já não é, enquanto o futuro ainda não é. Somente o presente pode ser designado como real. Neste ponto, Agostinho insere um parceiro na investigação que está realizando sobre onde está aquilo que é longo quando se diz que um tempo é longo no tempo presente. Este parceiro de investigação é a alma humana (*Videamus ergo, anima humana...*). A alma inserida neste momento é um parceiro que mais adiante terá um papel fundamental quando os paradoxos do tempo mostrarem que não se pode encontrar no tempo “um algo” que pode ser medido. Esta convidada assumirá um papel preponderante mais adiante.

Logo no início é dito o motivo pelo qual a alma é convocada a participar desta busca: foi dado a ela perceber as durações (*sentire moras*) e medi-las (*metiri*). Sentir o tempo longo, que seria uma duração, e medi-lo é algo próprio da alma humana. Se a alma humana é aquela que pode sentir as durações e medi-las, onde estão estas durações pelas quais os tempos podem ser classificados como longos? Estarão no tempo presente?

²⁶⁵ *Confessionum*. XI. XV. XIX. Videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum : datum enim tibi est sentire moras atque metiri. Quid respondebis mihi ? An centum anni praesentes longum tempus est? Vide prius, utrum possint praesentes esse centum anni. Si enim primus eorum annus agitur, ipse praesens est, nonaginta uero et nouem futuri sunt, et ideo nondum sunt : si autem secundus annus agitur, iam unus est praeteritus, alter praesens, ceteri futuri. Atque ita mediorum quemlibet centenarii huius numeri annum praesentem posuerimus : ante illum praeteriti erunt, post illum futuri. (CCSL).

Agostinho está perguntando se o tempo longo que se mede quando se mede o tempo encontra-se no tempo presente. Neste diálogo com a alma é colocada a questão se cem anos presentes são um longo tempo (*An centum anni praesentes longum tempus est?*). Se cem anos são um longo tempo e este “longo” que pode ser medido só pode estar no presente, pois o passado não é e o futuro ainda não é, pergunta-se então se cem anos podem ser presentes ao mesmo tempo, para assim poder ser medido enquanto é longo.

Portanto, cem anos não podem ser presentes. Vê se pelo menos o único ano em que estamos pode ser presente. Mas nele também, se estivermos no primeiro de seus meses, os outros serão futuros; se no segundo, o primeiro já passou e os outros não são ainda. Logo, nem o ano em que estamos pode ser inteiramente presente, e, se não é presente inteiramente, não é o ano que é presente. De fato, um ano tem doze meses, dos quais qualquer mês em que estivermos é presente, os outros são passados ou futuros. Se bem que o mês em que estamos tampouco é presente, e sim um único dia: se for o primeiro, os outros serão futuros; se for o último, os outros serão passados; se for qualquer um entre eles, estará entre dias passados e futuros.²⁶⁶

Se o que é longo e pode ser medido como longo no tempo presente estiver no primeiro ano destes cem, somente este seria o *presens tempus*, enquanto os restantes seriam futuro e ainda não seriam. A coisa que pode ser medida como longa quando se diz que o tempo é longo, se estiver no presente, não está em cem anos. Por outro lado, se a atenção é colocada no segundo ano desta sequência de cem, buscando-se nele o tempo presente, um seria passado enquanto os outros seriam futuros. Cem anos não são simultaneamente presentes, para que o primeiro seja, os restantes devem ainda não ser. E se o segundo é, o primeiro deve não mais ser. A sucessividade supõe o não ser dos que passaram e dos que estão por vir. Por outro lado, o presente que verdadeiramente é não se encontra em cem anos.

O raciocínio é então deslocado para a análise do tempo de um ano. Assim como cem anos é formado por uma sucessão de cem não inteiramente presentes, o ano é formado por meses não simultaneamente presentes. Um necessariamente deve ceder lugar ao outro para que seja tempo. O tempo presente não pode estar no período de ano, pois o presente não pode comportar elementos que já não são ou virão a ser. Um ano não pode ser presente em sua totalidade (*non totus est praesens*) por ser composto de meses sucessivos.

²⁶⁶ *Confessionum*. XI. XV. XIX. Quocirca centum anni praesentes esse non poterunt. Vide saltem, utrum qui agitur unus ipse sit praesens. Et eius enim si primus agitur mensis, futuri sunt ceteri, si secundus, iam et primus praeteriit et reliqui nondum sunt. Ergo nec annus, qui agitur, totus est praesens, et si non totus est praesens, non annus est praesens. Duodecim enim menses annus est, quorum quilibet unus mensis, qui agitur, ipse praesens est, ceteri aut praeteriti aut futuri. Quamquam neque mensis, qui agitur, praesens est, sed unus dies : si primus, futuris ceteris, si nouissimus, praeteritis ceteris, si mediorum quilibet, inter praeteritos et futuros. (CCSL).

Agostinho aplica o mesmo raciocínio ao mês como um todo. Este também não pode ser totalmente presente por ser constituído de dias sucessivos. O tempo presente não está no período de cem anos, nem de um ano e nem de um mês.

O parágrafo que se iniciou com a análise do período de cem anos, buscando nestes um tempo presente que possa ser considerado longo, é finalizado com a conclusão de que este tempo presente não pode estar nem no espaço de um mês. Se assim for, como o período de cem anos, ou mesmo de um ano, pode serem ditos longos?

Só pode ser considerado longo aquilo que é. Se assim for, onde está aquilo que é longo quando se diz que cem anos são longos, quando aquilo que pode ser considerado longo não está no passado e nem no futuro, restando a ele somente o presente e cem anos não podem ser totalmente presentes? Ele está aos poucos excluindo o que geralmente as pessoas pensam e falam na linguagem comum quando se pronunciam sobre a medição do tempo. O modo de dizer comum sobre o tempo não reflete sua verdadeira natureza.

3.3. O tempo longo ou breve medido estará no presente?

Depois de ter reduzido a busca daquilo que pode ser considerado longo no tempo presente de cem anos para um ano, Agostinho procura encontrar este tempo longo do presente no período de um dia. Chega-se à conclusão de que nem mesmo um dia é todo presente em sua inteireza (*nec unus dies totus est praesens*). O dia é constituído por vinte e quatro horas sucessivas que não podem estar todas presentes de maneira simultânea. O dia é constituído por uma sucessão.

Eis que o tempo presente, que descobrimos ser o único que deveríamos chamar de longo, é reduzido ao espaço de um único dia. Mas discutamos também isso, porque nem sequer um dia é inteiramente presente. Com efeito, é composto por um total de vinte e quatro horas noturnas e diurnas: em relação à primeira delas, as outras são futuras; em relação à última, passadas; e todas as que estão no meio têm antes de si horas passadas e depois de si, futuras. Mas até uma única hora é feita de partículas fugazes: toda que já se foi é passada; toda que ainda resta é futura. Se for possível conceber um elemento do tempo cujo momento não possa ser dividido em partes minutíssimas, só este poderia ser chamado presente; todavia, ele passaria tão imediatamente do futuro para o passado, que não se estenderia por duração alguma.²⁶⁷

²⁶⁷ *Confessionum*. XI. XV. XX. Ecce praesens tempus, quod solum inueniebamus longum appellandum, uix ad unius diei spatium contractum est. Sed discutiamus etiam ipsum, quia nec unus dies totus est praesens. Nocturnis enim et diurnis horis omnibus uiginti quattuor expletur, quarum prima ceteras futuras habet, nouissima praeteritas, aliqua uero interiectarum ante se praeteritas, post se futuras. Et ipsa una hora fugitiuis particulis agitur: quidquid

Depois de ter mencionado o dia que é constituído por vinte quatro horas, Agostinho afirma que uma única hora é constituída por partículas fugazes (*fugitiuis particulis*). Dentre estas partículas existem as passadas que já se foram e todas as outras que ainda restam são as futuras. Estas partículas são concebidas, hipoteticamente, como elementos de tempo que não podem ser divididos matematicamente em minutíssimas partes, seriam como uma espécie de átomos temporais. Se estas partículas existirem, somente estas poderiam ser ditas presente (*praesens dicatur*).

Se esta partícula de tempo realmente existir, transitaria tão velozmente do futuro para o passado, de modo que não se estenderia (*extendatur*) por nenhuma duração. Onde estaria a duração estendida do tempo presente em um fluxo contínuo de partículas temporais? Qual seria a partícula que constituiria o presente neste constante fluxo de partículas que não cessa? Quando uma suposta partícula de presente começasse a constituir o presente como tempo estendido, ela passaria e já não estaria mais para sustentar este momento de presente, seria passado.

Agostinho está buscando por aquilo que pode ser estendido e medido no tempo presente como longo. Mas, o próprio fato de estender-se para medir ao mesmo tempo passado e futuro requer que se transcenda os limites destas supostas partículas de tempo. Se fosse possível medir o presente de uma única partícula de tempo, este suposto presente teria um início e um fim, teria passado, presente e futuro. Não seria uma partícula de presente.

A própria extensão temporal a ser medida exige algo que transcenda as supostas partículas atômicas temporais e ao mesmo tempo abarque passado e futuro. Para se dizer que uma determinada extensão de tempo possui nela mesma passado, presente e futuro, teria que ser possível esta suposta extensão abarcar simultaneamente pelo menos três supostos átomos temporais: um que seja passado, um presente e um futuro. Se a medição for feita somente naquele que é presente, como esta extensão poderia comportar um começo, meio e fim, se ela é somente presente? Chega-se à conclusão de que o presente, para que seja realmente todo presente, não pode ter extensão como se percebem as extensões espaciais: “Com efeito, se se estendesse, dividir-se-ia em passado e futuro; o presente, ao contrário, não tem extensão.”²⁶⁸

Agostinho está realizando um processo de refinamento linguístico que exprima melhor a natureza do tempo. Primeiro analisou onde está a coisa do tempo longo quando dizemos que

eius auolauit, praeteritum est quidquid ei restat, futurum. Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transuolat, ut nulla morula extendatur. (CCSL).

²⁶⁸ *Confessionum*. XI. XV. XX. Nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. (CCSL).

um passado ou um futuro é longo. Chegou-se à conclusão de que não se pode dizer que o passado ou futuro é longo, mas que foi ou será longo.²⁶⁹ Mas, chega-se à conclusão que tampouco este modo de dizer as coisas é próprio, pois o que foi ou será não é e por isso aquilo que é longo neles e pode ser dito e medido como longo também não é. Aquilo que é longo no tempo não está no passado ou no futuro. Restando lugar somente ao presente.

Onde está, então, o tempo que afirmamos ser longo? No futuro? Não digamos, então: “é longo”, porque ainda não há nada que seja longo, e sim: “será longo”. Mas quando o será? Se mesmo então for ainda futuro, não será longo, porque ainda não haverá nada que seja longo; mas se então for longo, porque de futuro que ainda não é já se tornará presente e passará a ser, para que haja algo que possa ser longo, os argumentos acima já atestam que o tempo presente não pode ser longo.²⁷⁰

A atenção se concentra em buscar no presente algo que seja extenso e possa ser medido como longo para poder assim dizer as coisas com mais propriedade. Chega-se à conclusão de que o tempo presente não pode ser extensão. Se aquilo que é longo quando dizemos que o tempo é longo não está no passado, nem no futuro e nem no presente, como é possível dizer tal coisa? Busca-se um refinamento linguístico e chega-se a um paradoxo.

Não se pode abarcar toda a natureza do tempo baseando-se somente naquilo que comumente se diz sobre ele. Se a pergunta não acontecer se sabe o que ele é, mas, a partir do momento em que se busca explicar sua natureza a partir da linguagem comum que se utiliza sobre este, chega-se a paradoxos. A própria linguagem que se utiliza para falar sobre o tempo é temporal. A própria questão sobre o tempo supõe um processo temporal no qual ela é feita.

Portanto, onde está o tempo longo ou estendido? Ou, propriamente falando, onde está o tempo? (*Vbi est ergo tempus*). Onde está a “coisa” tempo como extensão? Esta coisa não pode estar no passado, nem no presente ou no futuro. Mas, se diz na linguagem comum “longo tempo” como se ele de fato fosse algo ou tivesse uma “coisa” que pudesse ser medida. O “algo” do tempo que pode ser chamado de tempo como extensão parece não estar no que chamamos de tempo. Chega-se à aparente conclusão absurda de que o tempo não está no tempo, o tempo

²⁶⁹ *Confessionum* XI. XV. XVIII. Sed quo pacto longum est aut breue, quod non est ? Praeteri tum enim iam non est et futurum nondum est. Non itaque dicamus: "Longum est", sed dicamus de praeterito: "Longum fuit", et de futuro : "Longum erit". (CCSL).

²⁷⁰ *Confessionum*. XI. XV. XX. Vbi est ergo tempus, quod longum dicamus ? An futurum ? Non quidem dicimus: "longum est", quia nondum est quod longum sit, sed dicimus : "longum erit". Quando igitur erit ? Si enim et tunc adhuc futurum erit, non erit longum, quia quid sit longum nondum erit : si autem tunc erit longum, cum ex futuro quod nondum est esse iam coeperit et praesens factum erit, ut possit esse quod longum sit, iam superioribus uocibus clamat praesens tempus longum se esse non posse. (CCSL).

que chamamos tempo como coisa parece não estar naquilo que chamamos tempo como passado, presente e futuro. Onde está o tempo?

Agostinho também questiona se a extensão do tempo que pode ser dita como longa não estaria no futuro (*An futurum?*). Quer se esgotar todas as possibilidades de encontrar um local onde colocar o tempo como algo que pode ser medido. Se assim for, o mais apropriado não é dizer que ele é longo, mas que será longo (*longum erit*). Ao se colocar a extensão do tempo no futuro, surge a questão do “quando” deste algo que pode ser medido (*Quando igitur erit?*). Se este for o caso, este algo que pode ser dito e medido como longo do tempo está por vir. Mas, se esta for a situação, este momento extenso que poderá ser medido como longo não está neste momento para ser medido.

Por outro lado, se este algo de futuro começar a ser para assim poder ser medido no instante em que começar a passar de futuro para presente, nem mesmo neste caso haveria algo a ser medido, pois o presente não tem extensão como foi demonstrado. Se o presente não tem extensão, também não pode tê-la o “algo – futuro” que poderá ser medido ao ser transformar em algo presente neste mesmo instante em que se transforma em algo presente. A extensão do tempo tampouco se encontra no instante da “presentificação do futuro” (*cum ex futuro quod nondum est esse iam coeperit et praesens factum erit*).

O que pode ser medido não está no presente e nem no momento em que o futuro se faz presente neste constante fluxo. O tempo, enquanto algo que pode ser medido como extensão, não está no passado, no futuro, no presente e nem mesmo no instante da “presentificação” das coisas futuras neste fluir. Se o tempo presente não pode ser longo, tampouco poderá ser longo este instante de presentificação do futuro no agora.

3.4. Sentimos e medimos os tempos enquanto eles passam?

Agostinho chegou à conclusão de que aquilo que pode ser medido como longo no tempo não está no presente, porque este não tem extensão, nem no passado ou no futuro. Não se sabe onde está o tempo longo do tempo que é medido quando se mede o tempo. Mas esta conclusão não satisfaz, pois, não se pode negar que sentir os intervalos de tempo é um fato (*sentimus interualla temporum*). Além de senti-los, é possível também compará-los entre si (*comparamus sibimet*) e dizer (*dicimus*) quais são mais longos e quais são mais breves. Uma coisa é poder sentir os intervalos e outra poder compará-los entre si e outra ainda dizer ou expressar o resultado desta comparação.

E no entanto, Senhor, percebemos intervalos de tempo e os comparamos entre si e chamamos alguns de mais longos, outros de mais curtos. De fato, medimos quanto um tempo é mais longo ou mais curto que outro e concluímos que este é duplo ou triplo, aquele é simples; ou que este é tão extenso quanto aquele. Mas medimos os tempos que passam, quando medimos pela sensação; porém, os tempos passados, que já não são, e os futuros, que ainda não são, quem poderia medi-los, a não ser que alguém ouse dizer que pode medir o que não é? Logo, o tempo pode ser medido e percebido enquanto passa, mas quando já passou não pode, porque não é mais.²⁷¹

É possível medir o quanto um tempo é longo ou breve (*quanto*). Mede-se uma certa extensão possível de ser numerada a ponto de que na comparação dos intervalos entre si seja possível dizer que um é simples, outro duplo, triplo ou iguais entre si. Há uma extensão quantificada. O paradoxo está justamente em encontrar no tempo onde está esta extensão. Quando se sente uma extensão temporal, esta extensão é uma extensão de que coisa? Onde se localiza esta extensão no constante fluir das coisas?

Chega-se à conclusão de que se medem os tempos que passam (*praetereuntia*) ou que estão a passar, não os passados (*praeterita*) ou futuros (*futura*) através da sensação (*sentiendo*). Há uma relação entre a sensação e os tempos que passam. Por outro lado, não se pode sentir os tempos que passaram ou que passarão. Somente se sente os que passam (*praetereuntia*). Neste momento é dada uma atenção especial à possibilidade de sentir os tempos que passam.

Neste momento da investigação se faz necessário ao pesquisador e ao leitor aprofundar o que Agostinho pensa sobre as sensações e como se dá a relação destas com as coisas que estão sendo sentidas ou que estão a passar por elas. Neste intuito, utilizar-se-á o Livro VI do *De Musica*. A concepção de Agostinho sobre as sensações está subentendida nas afirmações que no Livro XI ele faz sobre a questão da relação entre as sensações e a capacidade de sentir os tempos que passam, não os que já passaram ou os que estão por passar. Algo que para o autor era evidente ao escrever o texto deve ser aprofundado pelo pesquisador e leitor com o objetivo de que possam alcançar toda a complexidade da questão. Pensa-se que o Livro VI do *De Musica* possa ser um excelente aliado neste sentido.

No Livro VI do *De Musica* sentir as durações é algo da alma através do corpo, onde a memória tem um papel preponderante. Para que se chegue a uma conclusão de como a alma pode sentir e medir as durações se toma como exemplo a pronúncia de um verso de um hino de

²⁷¹ *Confessionum*. XI. XVI. XXI. Et tamen, domine, sentimus interualla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora Metimur etiam, quanto sit longius aut breuius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc uel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur ; praeterita uero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est ? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest.

Ambrósio: *Deus creator omnium*. É o mesmo hino que será utilizado como exemplo mais adiante no Livro XI das *Confissões* com o intuito de compreender a natureza do tempo diante dos diversos paradoxos que encontra na reflexão.²⁷² Quando este verso é pronunciado, pergunta-se onde se pensa que estão (*ubinam esse arbitreris*) os quatro iampos e os doze tempos (*tempora duodecim*) com os quais o verso é formado.²⁷³ Quando se fala de tempos em um verso, fala-se de durações sentidas e medidas numericamente. Uma coisa é sentir a duração (*sentire moras*), outra é medi-la (*metiri*).

Nas *Confissões*, pergunta-se sobre onde está aquilo que é longo quando se diz que um tempo é longo no passado, no presente ou no futuro. Só poderia o passado ou o futuro longo se houvesse um algo que fosse longo, algo que fosse medido como longo. (*Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum*). Já neste parágrafo do *De Musica* a pergunta é sobre onde estão estes doze tempos ordenados por números, ou mais propriamente, onde estão estes números que ordenam ou medem as durações sentidas.

No *De Musica* são apontadas quatro opções onde podem estar estes números que ordenam as durações: apenas no som que se ouve (*in sono tantum, qui auditur*), no sentido daqueles que ouvem (*in sensu audientis*), na ação daquele que pronuncia (*in actu etiam pronuntiantis*) ou na memória (*in memoria*) quando se trata de um verso conhecido.²⁷⁴

Chega-se à conclusão de que estes números estão nas quatro opções. Há números no som material e nos sentidos do ouvinte. Por outro lado, estão também na voz daquele que pronuncia e causa o som material que percute nos ouvidos. Há também números gravados na memória daquele que escuta, pois se trata de um verso conhecidíssimo. Por esta presença de números na memória se pode recitar um verso internamente sem a pronúncia da voz.

Além destes, é acrescentado um quinto tipo de número que está presente nos julgamentos segundo os quais se determinam que um verso é pronunciado de maneira muito lenta ou muito rápida e se a dicção do pronunciante agrada ou não.²⁷⁵ Estão no próprio juízo natural da sensação quando se deleita com a conformidade dos números ou se incomoda com a

²⁷² *Confessionum*. XI. XXVII. XXXV.

²⁷³ *De Musica*. VI. II. Quam ob rem tu, cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si uidetur, cum istum uersum pronuntiamus Deus creator omnium, istos quattuor iampos, quibus constat, et tempora duodecim, ubinam esse arbitreris, id est in sono tantum, qui auditur, an etiam in sensu audientis, qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an – quia notus uersus est – in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est? (CSEL).

²⁷⁴ *De Musica*. VI. II. Quam ob rem tu, cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si uidetur, cum istum uersum pronuntiamus Deus creator omnium, istos quattuor iampos, quibus constat, et tempora duodecim, ubinam esse arbitreris, id est in sono tantum, qui auditur, an etiam in sensu audientis, qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an – quia notus uersus est – in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est? D. In his omnibus puto. (CSEL).

²⁷⁵ Gilson, 2006, p. 126.

desarmonia. No processo de recitação do verso há o soar, o ouvir, o executar de quem pronuncia, o recordar o verso na memória e outra se deleitar ou se incomodar e com base nisso dar uma sentença como que por direito natural sobre o todo na experiência estética.²⁷⁶ Trata-se de uma espécie de juízo estético. Estes números com os quais se julga o todo são chamados de judiciais (*iudiciales*).²⁷⁷ Estes últimos são os mais eminentes, pois eles julgam todos os outros e não é julgado por nenhum dos outros.²⁷⁸

A sensação não é algo em que o corpo é ativo no sentido de que este a produz. Quando um verso numerado percute os ouvidos, estes são “recebidos” por números que existem nos sentidos de quem ouve. Os números de fora acionam números de “dentro do sentido” nas modificações corporais. Os números no som que percute e os números nos sentidos são paralelos e simultâneos como o são o pé e a pegada quando esta é formada. A alma, ao perceber uma modificação corporal se direciona a esta modificação que provoca uma quebra do equilíbrio interno. Ao perceber a mudança, ela produz a sensação de dor, som, visão, audição ou paladar manifestando que algo fora está acontecendo, isso é sentir. A alma produz as sensações de acordo com as modificações externas que percebe no corpo.²⁷⁹

As coisas que a pessoa sente são todas representações fabricadas pela própria alma que interpreta o que está se dando fora. Não se vê ou sente as coisas nelas mesmas, mas nas representações que a alma fabrica destas coisas no interior de si mesma a partir das modificações corporais. Para Agostinho, em condições normais há uma coincidência entre o mundo interno formado pelas representações e o mundo externo percebido. Pode se dar uma não coincidência entre o mundo interno representado e o mundo externo nos sonhos, alucinações ou estados de êxtase.²⁸⁰

Quando se escuta um verso, não se o ouve nele mesmo ou uma palavra nela mesma em sua inteireza, mas se escuta uma sucessão de sílabas.²⁸¹ Cada uma é escutada de uma vez em

²⁷⁶ *De Musica*. VI. V. Ego uero ab illis omnibus hoc genus distinguendum puto. Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros uel productius uel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus uel annuendo uel abhorrendo quasi quandam naturali iure ferre sententiam. (CSEL).

²⁷⁷ *De Musica*. VI. XVI. Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occurrentes, quarti recordabiles, sonantes quinti. (CSEL).

²⁷⁸ *De Musica*. VI. VI. Recte putas. Non enim de illis posset, nisi excelleret, iudicare. Sed rursus quaero, ceterorum quattuor quod maxime probes. (CSEL).

²⁷⁹ *De Musica*. VI. X. Et ne longum faciam, uidetur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere et has actiones siue faciles propter conuenientiam siue difficiles propter inconuenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur. (CSEL).

²⁸⁰ *De Trinitate*. X. VI. VIII. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit ab imagine quam de illo secum gerit nisi cum ita exprimuntur eadem imagines tamquam foris sentiantur non intus cogitentur sicut dormientibus aut furentibus aut in aliqua extasi accidere solet. (CCSL).

²⁸¹ Gilson, 1991, p. 160.

uma sequência. O ar vibrante causa uma modificação nos sentidos da audição. A alma produz a sensação do som interpretando o que está acontecendo “fora”. As sílabas se sucedem umas às outras, por isso mesmo, nelas mesmas elas só “existem” de fato no momento em que estão modificando o corpo; antes desta modificação são um nada e depois passam a ser novamente um nada em relação à sensação nela mesma.

Sem a memória seria impossível captar o verso ou palavra em sua completude, pois este tem início, meio e fim. Não se sente a palavra inteira em um só momento. A primeira sílaba sentida é arquivada na memória e retida nela como representação quando “fora” esta já não existe mais. É possível perceber o verso em sua inteireza somente através da memória quando se finaliza a pronúncia e a escuta do mesmo por completo. As sílabas que são sentidas uma após outra são arquivadas, concatenadas e dotadas de sentido na memória e na mente. Como afirma Gilson, “é pela memória que aprendemos um verso em sua integridade.”²⁸² Sem a memória o que haveria seria a concatenação sem sentido de sons não percebidos como sendo a inteireza de um verso. A percepção da inteireza de sentido de um verso se dá com a memória.

A sílaba, por sua vez, é um som com certa duração, duração esta simultânea à duração na qual o corpo é modificado. Se um corpo externo aciona o tato de quem está sentindo na pele por três segundos, a sensação fabricada pela alma nesta modificação também dura três segundos. O início da duração na sensação é retido pela memória, enquanto a sensação vai sendo construída com a modificação do corpo, de modo que quando esta termina, a alma se recorda de quando esta se iniciou e pode determinar assim o tanto que foi esta duração.²⁸³ Se não existisse a memória de quando a sensação se iniciou seria impossível a sensação de uma duração como um todo, pois, no final da sensação não se saberia quando ela se iniciou. Não há sensação de duração sem a memória sensitiva.²⁸⁴ Não haveria o “ouvir” sem a memória.

Se o início de uma sensação de duração não permanecesse de alguma forma na alma, não seria possível estabelecer quando a sensação se iniciou para a partir deste início ser possível ter um parâmetro para medir sua durabilidade. Todas as sensações de duração dependem da memória para serem construídas pela alma, enquanto aquilo que se dá fora é um suceder-se de eventos que vem do nada e vão para o nada, estes estão “presentes” somente enquanto modificam o corpo em cada sensação singular. Se não existisse uma memória sensitiva,

²⁸² Gilson, 1991, p. 160.

²⁸³ *De Musica*. VI. XXI. In audienda itaque uel breuissima syllaba nisi memoria nos adiuuet, ut eo momento temporis, quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est, cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere. (CSEL).

²⁸⁴ Gilson, 1991, p. 160.

somente “existiria” aquilo que se sente no agora sem uma concatenação de sentido com o que veio antes ou virá depois.

A primeira sílaba de uma palavra não “existe” mais “fora” quando a última se dá, apesar de continuar existindo na memória que capacita à apreensão da palavra em sua integridade. Não são eventos aleatórios e desorganizados aqueles que afetam os sentidos, pois seguem uma certa ordem. Há uma ordem no recitar de um poema e uma ordem que percute os ouvidos, números nos sons e números em quem recita. Mas esta ordem como um todo não poderia ser captada em sua inteireza sem o auxílio da memória. Se não houvesse memória, não haveria a capacidade de representar internamente a inteireza de um verso, somente se sentiria cada sílaba quando esta afeta o corpo na sensação sem a capacidade de perceber nela uma concatenação de sentido com as outras que vieram antes ou virão depois.

Agostinho compara a memória com os raios de luz através dos quais se pode captar as distâncias no espaço. Para ele, de acordo com uma noção de como funcionava a vista comum na antiguidade, estes raios de luz eram emitidos pela pupila dos olhos, que funcionavam como se fossem duas lanternas. Estes raios de luz pertencem de alguma forma ao corpo, de tal forma que quando atingem os objetos que são vistos, estes são como que “vivificados” pela vida da alma na visão. Ver seria como que projetar vida nas coisas que são vistas, torná-las vivas para quem as vê (*quas uidemus, a nostra anima uegetentur*).²⁸⁵

A memória é como os feixes de luz das distâncias temporais. A alma é capaz de captar estas distâncias temporais e de estender-se a elas. Como os feixes de luz se emitidos pelos olhos se estendem até as coisas vistas vivificando o mundo para quem vê, assim também a memória se estende aos eventos passados, presentes e futuros projetando-se neles, iluminando-os, fazendo com que estes sejam vivificados pela alma e se tornem vivos presentes para ela. A visão presentifica as coisas espaciais enquanto a memória presentifica as temporais. Sem a memória o tempo não seria vivo para a alma, não seria presente a ela.

Assim como o olho, a memória não é somente um receptáculo passivo de imagens, é também ativa no sentido de animar ou dar vida às distâncias temporais, de iluminá-las ativamente. Sentir as durações é algo próprio da alma através do corpo e dos sentidos. Assim como a alma na visão se projeta nas coisas espaciais pelos feixes de luz por ela emitidos, pela

²⁸⁵ *De Musica*. VI. XXI. Vt igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuuat, qui e breuibus pupillis in aperta emicant et adeo nostri sunt corporis, ut quamquam in procul positis rebus, quas uidemus, a nostra anima uegetentur, ut ergo eorum effusione adiuuamur ad capienda spatia locorum, ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodam modo extendi potest, tantum eorundem spatiorum capit. (CSEL).

memória ela se projeta ou se estende (*extendi*) nas temporais vivificando nela mesma o que “fora” já não é.

Tratando sobre a relação do som nele mesmo como vibração do ar e dos ouvidos como sentidos através dos quais a alma percebe esta modificação externa, chega-se à conclusão de que para que um som seja percebido em menos tempo quando recitado mais apressadamente e em mais tempo quando recitado lentamente, o que importa é o tempo durante o qual os ouvidos são afetados pelo som. Esta afecção não se prolonga ou estende nem mais nem menos que a medida do som que a produz. Trata-se de um fenômeno semelhante à uma marca impressa na água quando esta é afetada por algum corpo, esta afetação não existe antes ou depois do momento em que o corpo estranho é introduzido.²⁸⁶

A sensação nela mesma é uma produção da alma. Ela a produz a partir de si mesma e de acordo com a modificação externa do som que é percebido como longo ou breve.²⁸⁷ Ela sente e mede a duração de algo que ela mesma produz de acordo com o tempo que o sentido é afetado. Mas, para que o som produzido pela própria alma possa ser captado em sua inteireza na representação, torna-se necessária uma memória sensitiva, como foi dito anteriormente. A memória deve estar presente em toda e qualquer sensação, pois sem ela não se saberia quando uma determinada sensação e sua respectiva modificação se iniciou, teve um início e um fim. Sem a memória não haveria a visão do todo na sensação que dura. Ou seja, não haveria percepção de duração.

Há números no som como coisa externa, há um movimento ordenado,²⁸⁸ mas há também números ou movimentos ordenados representativos nos sentidos,²⁸⁹ na memória e no julgamento estético. Há um movimento externo e um movimento interno da alma que produz a representação temporal a partir dela mesma. Esta reprodução parte dos sentidos que não podem exercer sua função sem uma memória sensitiva. Somente se sente na sensação uma sílaba por vez do movimento total do verso. Mas, através do movimento da alma sobre si mesma na

²⁸⁶ *De Musica*. VI. III. Vt autem breuiore tempore sentiatur, cum celerius quam cum tardius promitur, num interest aliquid, nisi quamdiu aures tangantur sono? Affectio ergo haec aurium, cum tanguntur sono, nullo modo talis est, ac si non tangantur. Vt autem differt audire ab eo, quod est non audire, ita differt hanc uocem audire ab eo, quod est alteram audire. Haec igitur affectio nec ultra porrigitur nec infra cohibetur, quam est mensura eius soni, qui eam facit. (CSEL).

²⁸⁷ *De Musica*. VI. X. Et ne longum faciam, uidetur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere et has actiones siue faciles propter conuenientiam siue difficiles propter inconuenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur. (CSEL).

²⁸⁸ *De Musica*. VI. II. Nam credo non te esse negaturum fieri posse, ut in aliquo loco aliquis sonus existat huiusmodi morulis et dimensionibus uerberans aerem uel stillicidio uel aliquo alio pulsus corporum, ubi nullus adsit auditor. (CSEL).

²⁸⁹ *De Musica*. VI. III. Quare ista duo, nisi fallor, distinguenda sunt et fatendum numeros, qui sunt in ipsa passione aurium, cum aliquid auditur, sono inferri, auferri silentio. (CSEL).

fabricação da sensação com a ajuda da memória, há mentalmente a “visão” do verso em sua totalidade apesar de que na sensação só ser possível sentir uma sílaba por vez. Os números que imprimem uma modificação na sensação são arrebatados pela sucessão uns dos outros, num processo em que os primeiros vão dando lugar aos posteriores até que o cessamento aniquila o último.²⁹⁰

Pode-se dizer que o movimento temporal que a alma percebe é um movimento dela mesma, nela mesma em direção ao corpo. Ao se direcionar ao corpo devido a uma afecção ela se adapta ao corpo que é menos que ela; ao produzir a sensação, ela “padece” a sensação de si mesma em algo que ela mesma está produzindo na representação.²⁹¹

As coisas que afetam o corpo no presente são as únicas que estão imediatamente disponíveis à alma no processo de sensação. Os passados já foram sentidos e não estão mais disponíveis neles mesmos como o foram quando foram sentidos. O mesmo se pode dizer dos futuros. Por ainda não serem, não podem ser sentidos e medidos pela alma neles mesmos, pois ainda não são. Há uma preeminência do presente enquanto coisas que estão a passar no processo de sensação em relação às que já passaram ou estão para passar. As coisas que estão a passar são as únicas que de alguma forma estão disponíveis nelas mesmas afetando o corpo para serem medidas na sensação. Aquilo que passou não mais é, por isso não pode ser percebido pela alma enquanto algo que está modificando o corpo com uma certa duração.

Por sua vez, a sensação das coisas que estão a passar neste momento somente vai ser completa quando terminada. A completude do som como representação na mente só estará em sua inteireza quando a sensação nela mesma não estiver mais acontecendo. A percepção do som em sua inteireza, através dos sentidos na memória sensitiva, somente se dá quando o que causou este som na sensação da duração não estiver mais presente.

O objeto que afeta o corpo por um intervalo de tempo determinado só é captado em sua inteireza temporal através da memória quando ele não está mais presente e se tornou passado. O sentir a medição só é completa quando a coisa que causa a sensação como modificação corporal não está mais presente. Neste momento do Livro XI chega-se à conclusão provisória de que se sente e mede o tempo quando ele está passando, quando as coisas que passam estão afetando o corpo enquanto afetam o corpo na sensação (*praetereuntia*), não o passado

²⁹⁰ *De Musica*. VI. VI. Vtrique enim praetereunt, alii cessatione, alii obliuione; sed illi, quos operamur, etiam nondum cessantibus nobis successione sequentium uidentur auferri, dum primi secundis et secundi tertiis atqueita deinceps priores posterioribus praetereundo concedunt locum, donec últimos perimat ipsa cessatio. (CSEL).

²⁹¹ *De Musica*. VI. XII. Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a se ipsa patitur, non a corpore, sed plane cum se accommodat corpori et ideo apud se ipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est. (CSEL).

(*praeterita*) ou o futuro (*futura*). O *De Musica*, que foi escrito muito antes das *Confissões*, já havia dito que a medição da duração das sensações não se dá no momento em que as coisas estão a passar, mas quando já passaram. Agostinho está conduzindo o leitor a paradoxos.

3.5. Os acontecimentos passados e futuros são. Onde estão?

Nesta busca Agostinho pede que Deus o presida (*praeside mihi*) e reja (*rege me*). Nesta prece se dá a impressão de que ele está percorrendo um caminho difícil e necessitando do auxílio de Deus neste empreendimento. A atenção se volta novamente para aquilo que normalmente se diz e se ensina sobre o tempo na linguagem cotidiana e que é ensinado de geração em geração (*sicut pueri didicimus puerosque docuimus*). Sempre foi ensinado que há três tempos: passado, presente e futuro. Mas, chegou-se à conclusão de propriamente falando somente o presente é. Se assim for, onde estão o passado e o futuro?

Busco, Pai, não afirmo: meu Deus, orienta-me e conduze-me. Alguém poderia me dizer que não há três tempos, passado, presente e futuro, como aprendemos crianças e ensinamos às crianças, mas apenas o presente, porque os outros dois não são? Ou eles também são, porém o que de futuro se torna presente emerge de algum recanto e volta para algum recanto, quando de presente se torna passado? Com efeito, onde viram os acontecimentos futuros aqueles que os anunciaram, se eles ainda não são? Não se pode ver aquilo que não é. E os que narram o passado não narrariam fatos verdadeiros, se não os enxergassem na mente; e, se fossem nada, não poderiam enxergá-los. Logo, tanto os acontecimentos futuros quanto os passados são.²⁹²

Ele pede o auxílio de Deus para que permaneça firme à medida que necessita deixar de lado as palavras relativas ao tempo tais quais elas foram apreendidas em sua infância. Ao perceber a inadequação da linguagem comum para tratar das questões do tempo quando se quer pesquisar a questão com afinco, hesita afirmar algo no momento, somente mostra que está buscando. A linguagem é como uma base ou chão que dá segurança ao pensamento em sua busca por compreender algo. Quando a linguagem falta ou não basta, a impressão que se dá é que o caminhar do pensamento está sendo realizado sem a base de um chão firme. Neste ponto

²⁹² *Confessionum*. XI. XVII. XXII. Quaero, pater, non affirmo: deus meus, praeside mihi et rege me. Quisnam est, qui dicat mihi non esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus, praeteritum, praesens et futurum, sed tantum praesens, quoniam illa duo non sunt? Na et ipsa sunt, sed ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesenti fit praeteritum? Nam ubi ea uiderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? Neque enim potest uideri id quod non est, et qui narrant praeterita, non utique uera narrant, si animo illa non cernerent: quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et futura et praeterita. (CCSL).

da busca pelo que é o tempo, Agostinho está cambaleando em um solo que não lhe dá firmeza para ver as coisas com clareza

Levanta-se a possibilidade da existência do futuro e do passado em um processo no qual o que de futuro se torna presente emerge desde alguma coisa oculta (*ex aliquo procedit occulto*) e quanto de presente se torna passado retorna a alguma coisa oculta (*in aliquod recedit occultum*). Se se sente somente os tempos que passam, como foi afirmado anteriormente, aqueles que estão por passar e os que já passaram estariam eles mesmos neste “algo oculto” de onde vieram e para onde retornam, pois não se pode negar que os tempos passados e futuros de alguma forma são.

Um sinal de que os tempos futuros de fato são os acontecimentos futuros anunciados por aqueles que os viram. Aqui Agostinho se refere às profecias presentes na *Sagrada Escritura*. Se o futuro não é, como os profetas puderam prevê-lo? Se não está em nenhum lugar? Onde seriam vistos? Também os que narram fatos passados narram coisas verdadeiras. Onde estão os fatos passados verdadeiros? Os acontecimentos passados e futuros são (*sunt ergo et futura et praeterita*). Mas, se são, onde estão (*ubi*)?

Agostinho não consegue conceber o que é este *aliquo occulto* onde o passado e o futuro são enquanto fatos que não podem ser negados. No dia de ontem o sol realmente nasceu. Não se pode negar que isto realmente aconteceu. Onde está agora este fato? Se ele como passado já não é, como pode ser um fato que como passado realmente é? Como pode ser algo que não tem um onde (*ubi*)?

Deixa-me, Senhor, buscar mais fundo, minha esperança; e que minha intenção não se confunda. De fato, se os acontecimentos futuros e passados existem, quero saber onde estão. Mesmo que não consiga, sei contudo que, onde quer que estejam, ali não são futuros ou passados, mas presentes. Com efeito, se mesmo ali fossem futuros, ainda não seriam, e, se fossem passados, já não seriam. Onde quer que estejam, portanto, o que quer que sejam, não são senão presentes. Se bem que, quando narramos coisas do passado, são extraídas da memória não as próprias coisas que passaram, mas palavras concebidas a partir das imagens que elas imprimiram na mente, como pegadas, pelos sentidos. Assim, minha infância que não é mais está num tempo passado que não é mais; mas a imagem dela, quando a lembro e narro, vejo-a interiormente no tempo presente, porque ainda está em minha memória.²⁹³

²⁹³ *Confessionum*. XI. XVIII. XXIII. Sine me, domine, amplius quaerere, spes mea ; non conturbetur intentio mea. Si enim sunt futura et praeterita, uolo scire, ubi sint. Quod si nondum ualeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Vbicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia. Quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixeront. Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est ; imaginem uero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea. (CCSL).

Nesta busca por saber onde estão os tempos passados e futuros (*uolo scire ubi sint*), pede-se a Deus que o deixe buscar mais fundo e que sua *intentio* não se perturbe ou confunda (*non conturbetur intentio mea*). Mesmo com o temor de se confundir, afirma que onde quer que estejam (*ubicumque sunt*) não são o que são como futuros ou passados, mas são presentes. Algo somente pode ser enquanto é presente ou presentificado. Se o passado e o futuro estivessem onde estão como passado e futuro, não seriam onde estão. Não podem estar onde estão como aquilo que realmente são, pois são neles mesmos um não ser.

Nesta busca pelo lugar (*ubi*) onde estão as coisas verdadeiras passadas e futuras, Agostinho se detém na análise do que acontece quando são narradas coisas verdadeiras do passado (*cum uera narrantur*)²⁹⁴. Quando se narra coisas verdadeiras do passado, narram-se coisas extraídas da memória (*ex memoria proferuntur*) que não são os fatos ou coisas verdadeiras elas mesmas nelas mesmas. Não se resgata o passado como passado enquanto coisas que se foram no fluxo do devir impossíveis de serem resgatadas nelas mesmas. O que se resgata são palavras (*uerba*) concebidas a partir de imagens (*ex imaginibus*) das coisas que foram fixadas na alma como vestígios ou pegadas que estas mesmas coisas deixaram ao passarem pelos sentidos.

De um lado, tem-se as coisas que passam e entram em contato com os sentidos afetando o corpo. Por outro lado, tem-se a formação da sensação que a alma produz a partir dela mesma como uma representação tendo como base a memória sensitiva. O que permanece na memória são as representações ou imagens. Quando se narram coisas verdadeiras do passado, estas representações que são verdadeiras nelas mesmas por representarem algo que realmente aconteceu “fora” do sujeito senciente são reavivadas e presentificadas pela ação na memória que as armazena e as presentifica ou vivifica ao sujeito que recorda em seu presente.

Assim como a luz dos olhos era concebida como dois faróis que atingem as coisas e as torna vivas para aquele que enxerga, de modo que a alma sente o que de certa forma ela mesma vivifica em seu cenário espacial, a memória vivifica e torna presente ao sujeito que recorda os “espaços” temporais.²⁹⁵ A luz dos olhos sintetiza e torna vivo ao sujeito senciente o espaço

²⁹⁴ *Confessionum*. XI. XVIII. XXIII. Quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixeront. (CCSL).

²⁹⁵ *De Musica*. VI. XXI. Vt igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuuat, qui e breuibus pupillis in aperta emicant et adeo nostri sunt corporis, ut quamquam in procul positis rebus, quas uidemus, a nostra anima uegetentur, ut ergo eorum effusione adiuuamur ad capienda spatia locorum, ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodam modo extendi potest, tantum eorundem spatiorum capit. (CSEL).

físico que a alma fabrica em representações internas que são imagens. Imagens estas que coincidem com fatos externos e por isso são verdadeiras.

A memória, como se fossem luzes dos espaços temporais, sintetiza e torna vivas ao sujeito que recorda as representações que um dia no passado coincidiram com fatos que realmente estavam acontecendo fora do sujeito no momento em que estavam sendo sentidas. A memória, ao avivar estas imagens, presentifica uma representação de fatos verdadeiros que não mais estão acontecendo fora do sujeito. São fatos verdadeiros por serem representações de coisas que de fato aconteceram. A memória vivifica “fatos mortos” neles mesmos que um dia foram “vivos” como representação de coisas que realmente aconteciam.

A veracidade das coisas que passaram não está nelas mesmas, mas no fato de um dia as representações delas que são trazidas à tona pela memória no processo de recordação coincidiram com o que realmente estava acontecendo fora do sujeito senciente. Pode ser que o sujeito se recorde de um sonho que teve no passado, este sonho nele mesmo era a representação fabricada pela alma de algo que não estava acontecendo fora do sujeito, por isso mesmo, não pode ser uma recordação de fatos verdadeiros que se deram fora do sujeito senciente, apesar de ser uma recordação de um sonho que realmente aconteceu como sonho.²⁹⁶

Buscando o “*ubi*” das coisas passadas verdadeiras, Agostinho insere a problemática da memória. Mas, quando fala das coisas verdadeiras futuras, ainda não sabe como estes fatos que realmente se darão já estejam presentes à alma através de representações ou imagens (*praesentiantur imagines*), à semelhança do que acontece com as coisas passadas verdadeiras.

Confesso que não sei se a explicação das predições do futuro poderia ser semelhante, de maneira que coisas que ainda não são já estejam presentes em imagens existentes. Mas disto estou certo: frequentemente premeditamos ações futuras, e essa nossa premeditação é presente, mas a ação que premeditamos ainda não o é, porque é futura. Quando chegarmos a ela e começarmos a fazer o que premeditamos, então aquela ação será, porque então não será futura, mas presente.²⁹⁷

Como pode ser que o profeta tenha representações de coisas que realmente se darão em um futuro? No caso das recordações, estas podem ser vivificadas e são verdadeiras por terem

²⁹⁶ *De Trinitate*. X.VI. VIII. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit ab imagine quam de illo secum gerit nisi cum ita exprimuntur eadem imagines tamquam foris sentiantur non intus cogitentur sicut dormientibus aut furentibus aut in aliqua extasi accidere solet. (CCSL).

²⁹⁷ *Confessionum*. XI. XVIII. XXIII. Vtrum similis sit causa etiam praedicendorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, confiteor, deus meus, nescio. Illud sane scio, nos plerumque praemeditari futuras actiones nostras eamque praemeditationem esse praesentem, actionem autem, quam praemeditamur, nondum esse, quia futura est ; quam cum aggressi fuerimus et quod praemeditabamur agere coeperimus, tunc erit illa actio, quia tunc non futura, sed praesens erit. (CCSL).

um dia coincido com elementos que realmente se deram fora do sujeito. Mas como podem as predições serem representações internas de elementos que verdadeiramente acontecerão “fora do sujeito” em um futuro?

No momento Agostinho se contenta em afirmar que há premeditações de ações futuras, o sujeito pode premeditar o que vai fazer como ação futura. A ação de premeditar é presente e é uma representação de ações futuras. Quando esta ação premeditada de fato acontecer, ela de fato será por ser presente. Enquanto premeditação ela é nela mesma uma representação de algo que vai se dar. Abre-se a possibilidade de que os acontecimentos futuros que ainda não são não sejam vistos neles mesmos, mas nas causas ou sinais que já são no presente.

Os acontecimentos futuros seriam assim concebidos no presente como uma ação mental e representacional realizada a partir de sinais e causas que se dão no presente, seriam representações do futuro presentificadas à mente e feitas a partir de causas e sinais que estão aí, como o nascimento do sol é predito pela aurora que já é e é vista.²⁹⁸

Aquilo que se dá na profecia não é o que acaba de ser relatado. O profeta não profetiza tendo como base as coisas ou sinais que para ele são evidentes no momento em que realiza a profecia. Trata-se de um ensinamento realizado por Deus diretamente ao profeta (*Docuisti enim profetas tuos*). Aquilo que se premedita baseado em causas e sinais que estão aí agora é muito diferente daquilo que verdadeiramente se dará e é previsto pelo profeta. Pode acontecer que algo que se premedita não ocorra, mas não pode acontecer que algo previsto pelo profeta não ocorra.

Mas tu, soberano de tua criação, de que maneira ensinas às almas os eventos futuros? De fato, os ensinaste a teus profetas. De que maneira ensinas os eventos futuros, se para ti nada é futuro? Ou então ensinas algo presente sobre o futuro? Porque o que não é não pode ser ensinado. Essa maneira está muito longe de minha vista, é poderosa demais: não chegarei a ela por mim; mas chegarei por ti, quando tu o concederes, doce luz de meus olhos ocultos.²⁹⁹

Agostinho aponta na direção de que as coisas futuras reveladas ao profeta por Deus para Deus não são futuras, mas presentes. Desde a perspectiva divina da eternidade atemporal nada

²⁹⁸ *Confessionum*. XI. XVIII. XXIV. Quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum : non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est : tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere. (CCSL).

²⁹⁹ *Confessionum*. XI. XIX. XXV. Tu itaque, regnator creaturae tuae, quis est modus, quo doces animas ea quae futura sunt ? Docuisti enim prophetas tuos. Quisnam ille modus est, quo doces futura, cui futurum quidquam non est ? Vel potius de futuris doces praesentia ? Nam ; quod non | est, nec doceri utique potest. Nimis longe est modus iste ab acie mea ; inualuit : ex me non potero ad illum ; potero autem ex te, cum dederis tu, dulce lumen occultorum oculorum meorum. (CCSL).

é passado ou futuro, tudo é presente. Deus revelaria ao profeta algo que para Deus é presente, apesar de ser futura para o profeta. A revelação não se daria como se Deus estivesse inserido no tempo e previsse uma coisa que está por acontecer, ele revelaria o futuro por este futuro ser um “agora” para ele.

Como observa Jean Guitton ao falar sobre as relações entre a eternidade e o tempo, Agostinho adota um método de perspectiva. Há de um lado a eternidade e de outro o tempo. Pode-se tentar ver a eternidade desde a perspectiva do tempo, como também como será o tempo desde a perspectiva da eternidade através de uma imagem imperfeita e fugaz.³⁰⁰

Desde a perspectiva da eternidade, o que para o profeta é futuro, para Deus é presente. O fato deste ensinamento ser uma revelação desde a eternidade garante que os fatos previstos sejam verdadeiramente fatos que se darão. Mas, como se trata de imagens fugazes e imperfeitas, feitas a partir da temporalidade, Agostinho reconhece que esta maneira de Deus ensinar está muito longe de sua vista e é poderosa demais que somente poderá ser atingida com a graça divina.

3.6. Presente do passado, presente do presente e o presente do futuro.

Onde estão as coisas passadas e futuras nelas mesmas? Agostinho está buscando o *ubi* das coisas passadas e futuras. Neste ponto da busca afirma que há algo claro e transparente: as coisas passadas e futuras não são (*nec futura sunt nec praeterita*). Se as coisas passadas e futuras não são nelas mesmas, é inútil buscar por um local oculto onde estariam. Segue-se disso que é necessário elaborar um refinamento linguístico para dizer as coisas com mais propriedade. Os três tempos não são passado, presente e futuro, mas presente do passado (*praesens de praeteritis*), presente do presente (*praesens de praesentibus*) e presente do futuro (*praesens de futuris*).

Contudo, o que por ora é claro e límpido é que tanto o que é futuro quanto o que é passado não é, e não se diz propriamente: os tempos são três, passado, presente e futuro, mas talvez se devesse dizer propriamente: os tempos são três, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Esses três, de fato, estão na alma, de alguma maneira, e não os vejo em outro lugar: a memória presente do passado, a visão presente do presente, a expectativa presente do futuro. Se nos for permitido dizer isso, então reconheço que enxergo três tempos, e os três são. Pode-se dizer: “os tempos são três, passado, presente e futuro”, segundo um hábito incorreto; pode-se dizer assim. Não me preocupo nem resisto nem reclamo, contanto que se

³⁰⁰ Guitton, 1933, p.174.

entenda que não se está dizendo que o futuro já é nem que o passado ainda é. Com efeito, são poucas as coisas de que falamos com propriedade, dizemos a maioria impropriamente, mas sabemos o que queremos dizer.³⁰¹

O local próprio destes três tempos é a alma (*Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo*). Agostinho não os vê em outro lugar. Ao presente das coisas passadas ele dá o nome de memória (*memoria*). O presente das coisas presentes é denominado visão (*contuitus*), enquanto o presente das coisas futuras é denominado expectativa (*expectatio*). Aquilo que está por vir e aquilo que passou não existem agora. A memória é a presentificação para a alma das coisas passadas, a visão a presentificação das coisas presentes, enquanto a expectativa é a presentificação das coisas futuras. Estes três tempos na alma são três presentificações a ela de elementos distintos. Os três tempos que ordinariamente as pessoas compreendem como sendo realidades que estão aí, Agostinho os vê na alma. O que para ela não é presentificado através de um processo, para ela não é tempo. Estes três tempos necessitam ser vivificados para a alma.

Entende-se bem como se dá este processo em relação ao passado e ao futuro, pois eles realmente não são. Mas a mesma facilidade não se dá quando se tenta compreender como acontece isso em relação ao presente. Qual a relação da visão como presentificação para a alma das coisas presentes e as coisas presentes nelas mesmas? Como se daria a presentificação para a alma do presente na visão, já que o presente é o único que de fato parece existir nele mesmo?

Esta problemática é trazida de volta ao texto por Agostinho no parágrafo XXVII. Ele afirma que a pouco havia afirmado que “medimos os tempos que passam” (*praetereuntia tempora metimur*).³⁰² Aparentemente, há uma ligação entre o processo de medição do tempo com as coisas que estão a passar no agora, no presente. Posteriormente é colocada a evidência diante da qual isso foi afirmado. Sabe-se que assim se dá porque não se pode medir aquilo que

³⁰¹ *Confessionum*. XI. XX. XXVI. Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora uideo fateorque, tria sunt. Dicatur etiam: "Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum", sicut abutitur consuetudo; dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid uelimus. (CCSL).

³⁰² *Confessionum*. XI. XXI. XXVII. Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur, ut possimus dicere duplum esse hoc temporis ad illud simplum aut tantum hoc quantum illud et si quid aliud de partibus temporum possumus renuntiare metiendo. (CCSL).

não é, enquanto o passado e o futuro não são.³⁰³ O processo de medição estaria assentado no presente entendido como coisas que passam (*praetereuntia*).

De acordo com o que foi afirmando anteriormente, o presente seria o presente das coisas presentes na visão. Esta visão seria uma presentificação das coisas que estão a passar e, com base nestas coisas que estão a passar e que realmente são, seria então realizada a medição.

Mas, esta afirmação não deixa de ser problemática, pois como pode ser medido aquilo que não tem extensão? O presente, como foi também visto anteriormente, não possui extensão. Ele pode ser dito através da expressão “coisas que estão a passar” (*praetereuntia*). O que é este processo de passar? Estas coisas que passam supostamente, ao passarem, estão vindo do futuro que não é, enquanto estão a passar passam pelo presente que não tem extensão e quando já passaram se dirigem ao passado que também não é. Provêm do não ser, passam pelo “sem extensão” e acabam no não ser.³⁰⁴ Passado, presente e futuro não podem ser entendidos como uma tubulação feita de “onde espaciais” pelos quais se passa o fluxo do tempo como se fosse água.

Por outro lado, aquilo que é medido quando se mede o tempo deve ter uma extensão que é medida no processo de medição, uma extensão de “algo” que está a passar neste momento por um “onde”. As medições temporais são chamadas de simples, duplas e triplas fazendo referência a extensões de tempo. Estas coisas que estão a passar, únicas que podem ser medidas, são medidas em que extensão enquanto passam? A base para se assentar o padrão de medida na coisa medida se assentaria nesta coisa enquanto ela é futura? Onde está a coisa extensa do tempo na qual este padrão de medida poderia repousar?

Com efeito, não dizemos simples, duplo, triplo, quádruplo e igual e qualquer outra relação entre tempos, senão a partir de espaços de tempo. Em que espaço, então, medimos o tempo que passa? Talvez no futuro, de onde vem? Mas não podemos medir o que ainda não é. No presente, pelo qual passa? Não, não podemos medir o que não tem extensão. Ou no passado, para o qual vai? Não podemos medir o que já não é.³⁰⁵

³⁰³ *Confessionum*. XI. XXI. XXVII. Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita uel futura. (CCSL).

³⁰⁴ *Confessionum*. XI. XXI. XXVII. Praesens uero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? Metimur ergo, cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit. Sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur? Vnde nisi ex futuro? Qua nisi per praesens? Quo nisi in praeteritum? Ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatium caret, in illud, quod iam non est. Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatium? (CCSL).

³⁰⁵ *Confessionum*. XI. XXI. XXVII. Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia et si quid hoc modo in tempore dicimus nisi spatia temporum. In quo ergo spatium metimur tempus praeteriens? Vtrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatiu rrrnon metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non metimur. (CCSL).

Não pode estar no futuro que não é, no presente que não tem extensão e no passado que também não é. Não se pode conceber a medição do tempo em termos de medição de coisas espaciais. Se o tempo e sua medição forem imaginados tendo por base o espaço e as medições espaciais feitas nas coisas materiais, cai-se em inúmeros paradoxos. A chave para uma possível resposta já foi dada quando se disse que os tempos são três, presente do passado, presente do presente e presente do futuro, e que estes três estão na alma e não em outro local. A alma não pode ser pensada como se fosse uma realidade material que pode ser medida espacialmente.

Ao mesmo tempo que se admite que o tempo possui uma extensão, Agostinho não consegue encontrar o local nas coisas que passam e onde está esta extensão. Antes foi afirmado que a medição seria feita tendo por base o presente entendido como coisas que estão a passar, mas verificou-se que também esta afirmação é extremamente problemática. Não se pode simplesmente ligar a medição do tempo com o presente entendido como coisas que estão a passar, como foi feito anteriormente.

Antes foi dito que o presente é visão das coisas presentes. Se se relacionar o que aqui é afirmado com a doutrina da sensação presente no Livro VI do *De Musica*, esta visão como representação das coisas presentes somente será elaborada com base na memória sensitiva e só alcançará a sua completude quando a coisa que está sendo representada não mais estiver afetando o corpo, da mesma forma que uma canção só pode ser percebida em sua inteireza quando não estiver mais soando.³⁰⁶

Se a alma estiver totalmente presa somente no momento em que a música soa, nas coisas enquanto passam, não podendo de alguma forma transcender este momento estando antes do início desta na expectativa e o depois do momento da sua finalização na memória, não haveria a visão completa do presente como representação acabada. Se a alma permanecesse presa a este momento do passar das coisas no processo de medição, não haveria parâmetros de início e de finalização, tornando assim a medição como tal uma tarefa impossível. De alguma forma a alma deve transcender e manter uma distância em relação àquilo que está sendo medido. Não pode estar “totalmente mergulhada” na coisa a ser medida enquanto esta coisa está sendo medida.

O processo de medição deve necessariamente transcender o momento presente entendido como coisas que estão a passar. A medição não pode ser restringida às coisas que estão a passar neste momento entendido como presente. O presente do presente pela visão entendida como representação não pode simplesmente coincidir com as coisas que estão a

³⁰⁶ *De Musica*. VI. VI. Vtrique enim praetereunt, alii cessatione, alii obliuione; sed illi, quos operamur, etiam nondum cessantibus nobis successione sequentium uidentur auferri, dum primi secundis et secundi tertiis atqueita deinceps priores posterioribus praetereundo concedunt locum, donec últimos perimat ipsa cessatio. (CSEL).

passar no agora, deve conter algo de “transcendência” em relação a estas na expectativa e na memória para que a mesma visão ou representação possa ser elaborada em sua inteireza. A visão do presente é, de certa forma, mais ampla do que o “passar ou devir das coisas no agora”.

3.7. O tempo é movimento das coisas?

Antes de tratar sobre o tempo e o movimento do Sol, da Lua e das estrelas, Agostinho elabora um parágrafo implorando a Deus por Cristo que não feche ao seu desejo (*desiderio meo*) estes fatos tão comuns e ao mesmo tempo tão obtusos, pois quando comumente se fala sobre o tempo todos compreendem e são compreendidos, no entanto, ao se tentar explicar sua natureza, torna-se demasiado obscuro. Seu ânimo arde (*Exarsit animus meus*) por conhecer esta complicadíssima questão. Seu interior está todo envolto no ímpeto por esclarecer a questão da natureza do tempo.

Minha mente arde para conhecer esse complicadíssimo enigma. Não feches, Senhor meu Deus, bom Pai, imploro por Cristo, não feches ao meu desejo esses fatos tão comuns e tão abstrusos, impedindo que eu os penetre e esclareça pela luz de tua misericórdia, Senhor. A quem perguntarei sobre eles? E a quem confessarei mais proveitosamente minha incapacidade senão a ti, a quem não são molestos meus esforços inflamados e intensos sobre as tuas Escrituras? Dá-me o que amo: porque amo, e isso também tu me deste. Dá, Pai, que sabes de verdade dar boas dádivas a teus filhos, dá, porque resolvi conhecer e a tarefa está diante de mim, até que tu abras. Imploro por Cristo, em nome de seu Santo dos Santos, que ninguém me estorve. Acreditei, por isso eu falo. Essa é minha esperança; por isso vivo, para contemplar a face prazerosa de Deus. Eis, fizeste velhos os meus dias e eles passam, e não sei como. E dizemos tempo e tempo, tempos e tempos: “por quanto tempo ele disse isso”, “por quanto tempo fez aquilo”; e: “Há quanto tempo não vejo isso”; e: “Esta sílaba tem tempo duplo em relação a uma breve simples”. Dizemos isso e ouvimos isso e somos compreendidos e compreendemos. São coisas das mais evidentes e comuns e, no entanto, demasiado obscuras, e a descoberta delas é novidade.³⁰⁷

³⁰⁷ *Confessionum*. XI. XXII. XXVIII. Exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma. Noli claudere, domine deus meus, bone pater, per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata et abditata, quominus in ea penetret et dilucescant allucente misericordia tua, domine. Quem percontabor de his ? Et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia uehementer in scripturas tuas ? Da, pater, qui uere nosti data bona dare filiis tuis, da, quoniam suscepi cognoscere et labor est ante me, donec aperias. Per Christum obsecro, in nomine eius sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi, propter quod et loquor. Haec est spes mea ; ad hanc uiuo, ut contempler delectationem domini. Ecce ueteres posuisti dies meos et transeunt, et quomodo, nescio. Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora: "Quandiu dixit hoc ille", "Quandiu fecit hoc ille" et: "Quam longo tempore illud non uidi" et: "Duplum temporis habet haec syllaba ad illam simplam breuem". Dicimus haec et audimus haec et intellegimur et intellegimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et noua est inuentio eorum. (CCSL).

Ao implorar a Deus misericórdia, Agostinho insinua através de uma pergunta feita a Deus que somente a ele pode confessar sua imperícia (*confitebor imperitiam meam*), enquanto novamente invoca um vocabulário que mostra como seu interior está veementemente inflamado e envolto, mas, toda esta intensidade que antes era direcionada à busca de esclarecimento sobre a natureza do tempo agora é direcionada ao estudo das *Escrituras*. (*mea flammantia uehementer in scripturas tuas*). No início do Livro XI havia afirmado que desejava ardentemente meditar a Lei, querendo sinalizar a Escritura, e confessar sua ciência e sua ignorância sobre ela, os sinais da iluminação e suas trevas até que a fraqueza seja devorada pela força ou firmeza.³⁰⁸

O ânimo extasiado de seu desejo por querer compreender a natureza do tempo como uma complicadíssima questão não se difere de seu desejo ardente, veemente e inflamado por meditar a Escritura. Ao querer aprofundar a questão sobre o tempo com tanta veemência, Agostinho não está pensando em elaborar um tratado filosófico sobre o tempo desconectado de seu objetivo geral de comentar o primeiro versículo do *Gênesis*, que é o objetivo de todo o Livro XI das *Confissões*. Para ele, compreender mais a fundo a questão do tempo confessando sua ignorância sobre o mesmo coincide com o ato de confessar sua ciência e sua ignorância sobre as *Escrituras*, para que suas trevas sobre a questão do tempo e das *Escrituras* sejam iluminadas pela sabedoria eterna de Deus.

Somente a Deus pode ser confessada sua ignorância sobre a natureza do tempo (*Quem percontabor de his?*) A compreensão sobre o que é o tempo somente pode ser fruto de uma iluminação desde a eternidade. É impossível compreender o que é o tempo estando no tempo, utilizando-se de palavras temporais e com uma mente que trabalha temporalmente através de pensamentos sucessivos. Para que a natureza do tempo seja compreendida seria necessário assumir a perspectiva divina desde a eternidade sobre ele.

Vendo sua impossibilidade de compreender a natureza do tempo sendo temporal, Agostinho suplica a Deus que lhe dê o que ele ama, porque ele ama o que quer, e quer justamente por amar, ao mesmo tempo que reconhece que Deus lhe deu esta mesma capacidade de amar com a qual veementemente ele O busca através das *Escrituras* (*Da quod amo: amo enim, et hoc tu dedisti*).

Depois de suplicar a misericórdia divina ao seu desejo, parafraseando o *Salmo* 26,4 afirma qual é a esperança pela qual vive: para contemplar as delícias do Senhor (*ut contempler delectationem domini*). Seu interior se inflama neste desejo veemente. A fruição que é o

³⁰⁸ *Confessionum*. XI. II. II. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. (CCSL).

objetivo do desejo veemente só pode se dar na contemplação das delícias do Senhor na eternidade. Agostinho não quer fruir das delícias filosóficas de ter compreendido a natureza do tempo, quer através da meditação da *Escritura* contemplar a eternidade. Compreender a natureza do tempo é um objetivo inserido neste desejo maior.³⁰⁹

Em flagrante contraste com o desejo que impulsiona toda a sua vida rumo à eternidade (*ad hanc uiuo*), seus dias se tornam velhos, passam sem ele nem mesmo saber como passam (*et transeunt, et quomodo, nescio*). Aspira com veemência e ardor pela eternidade estando no tempo sem compreender nem mesmo o que é este tempo no qual está inserido e do qual faz parte. Ao querer conhecer o tempo, Agostinho quer compreender sua própria condição diante de Deus, quer se ver desde a perspectiva de eternidade como Deus o vê, pois isto é conhecer a si mesmo, conhecer a alma.³¹⁰

Agostinho se reconhece temporal, pois seus dias se tornam velhos e passam, e afirma que na linguagem comum se fala e se entende o que é o tempo, mas, quando se quer interpretar sua realidade, esta interpretação constitui uma novidade (*et noua est inuentio eorum*). A interpretação do tempo constitui uma novidade para o homem cujos dias envelhecem e que fala constantemente sobre o tempo sem compreender verdadeiramente o que está falando.

Ouvi de um homem erudito que os tempos são os movimentos do Sol, da Lua e das estrelas, e não concordei. De fato, por que então os tempos não seriam todos os movimentos dos corpos? E se os astros do céu parassem e se movesse apenas a roda de um oleiro, não seria pelo tempo que mediríamos seus giros e diríamos que correm por durações iguais, ou se movem às vezes mais lentamente, às vezes mais rapidamente, às vezes ocupando uma duração maior, às vezes, menor? E, ao dizermos isso, não falaríamos também no tempo e nossas palavras não seriam compostas de sílabas longas e breves justamente porque aquelas soariam por um tempo mais longo e estas, mais breve? Deus, concede aos homens ver, nas pequenas coisas, noções comuns às pequenas e às grandes. Estrelas e astros do céu marcam as estações, os dias e os anos. Marcam, de fato; mas nem eu poderia dizer que o giro da roda de madeira é o dia, nem aquele erudito, que ele não é um tempo.³¹¹

³⁰⁹ *Confessionum*. XI. XXII. XXVIII. . Et ego credidi, propter quod et loquor. Haec est spes mea; ad hanc uiuo, ut contempler delectationem domini. (CCSL).

³¹⁰ *Soliloquiorum*. I. II. VII. Deum et animam scire cupio. (BAC).

³¹¹ *Confessionum*. XI. XXIII. XXIX. Audiu a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnuui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora ? An uero, si cessarent caeli lumina et moueretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias uelocius moueretur, alios magis diuturnos esse, alios minus ? Aut cum haec diceremus, non et nos in tempore loqueremur aut essent in uerbis nostris aliae longae syllabae, aliae breues, nisi quia illae longiore tempore sonuissent, istae breuiore ? Deus, dona hominibus uidere in paruo communes notitias rerum paruorum atque magnarum. Sunt sidera et luminaria caeli in signis et in temporibus et in diebus et in annis. Sunt uero ; sed nec ego dixerim circuitum illius ligneolae rotae diem esse, nec tamen ideo tempus non esse ille dixerit. (CCSL).

Agostinho afirma ter escutado de um homem douto que o tempo seria o movimento do Sol, da Lua e das Estrelas e não concordou (*non adnui*).³¹² Marta Cristianni mostra como Basílio de Cesareia (*Adversus Eunomium* I,21) foi proposto por alguns estudiosos como uma provável fonte para esta discordância de Agostinho. Segundo esta mesma autora, o fato narrado provavelmente retoma alguma discussão oral que Agostinho teve com alguém (*a quodam homine docto*) que baseou seu pensamento em uma interpretação banal e simplista do *Timeu* de Platão 39cd. Plotino também teria refutado de forma semelhante estas interpretações.³¹³ O “homem douto” de Agostinho seria alguém com uma interpretação rasa e simplista do *Timeu* de Platão.

Se o tempo é o movimento dos astros, por que não é então o movimento de todos os corpos (*omnium corporum*)?³¹⁴ Os astros não são os únicos que se movem. Agostinho imagina uma situação na qual estes astros parariam e a roda do oleiro continuaria a rodar. Sem o movimento dos astros não haveria então tempo. Sem o tempo no qual medir (*quo metiremur*), não haveria o tempo do movimento da roda. Nesta situação não seria possível nem sequer dizer sobre tal medição, pois as palavras se dão no tempo.

Os astros para Agostinho, seguindo o texto bíblico de *Gênesis* 1,14, são sinais (*signis*) que servem para distinguir os tempos, os dias e os anos. Agostinho está citando quase literalmente a mesma versão do texto latino de *Gênesis* 1,14 utilizado no *De Gnesis ad Litteram*.³¹⁵ Os luminares existem, estão aí. Não se pode afirmar que um giro da roda é um dia, nem o homem douto pode afirmar que este giro não é um tempo. O giro da roda não é um dia, mas é um tempo. Por outro lado, o giro da roda não está fazendo o tempo de um giro ao girar. Na mesma forma os astros não fariam o tempo ao girarem.

Agostinho quer conhecer a força e a natureza (*uim naturamque*)³¹⁶ do tempo com o qual são medidos os movimentos e comparados em amplitude os movimentos dos corpos. O dia seria constituído pelo próprio movimento do Sol ou é a demora com que este movimento se

³¹² *Confessionum*. XI. XXIII. XXIX. Audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. (CCSL).

³¹³ Cristianni, 1996. p. 309.

³¹⁴ *Confessionum*. XI. XXIII. XXIX. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora ? An uero, si cessarent caeli lumina et moueretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias uelocius moueretur, alios magis diuturnos esse, alios minus ? (CCSL).

³¹⁵ *De Genesi ad Litteram*. II. XIV. XXVIII. Et sint in signa et tempora, et in dies, et in anos. (BAC).

³¹⁶ *Confessionum* XI. XXIII. XXX. Ego scire cupio uim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum uerbi gratia tempore duplo esse diuturniorem quam istum. (CCSL).

completa? Ou seria ambas as coisas? O dia é feito pelo próprio movimento (*motus ipse sit*) ou é a própria duração deste movimento (*mora ipsa*).³¹⁷

Se o movimento do Sol fizesse o dia e ele desse uma volta completa em uma hora, esta hora seria um dia. Mas se a demora mesma constituir o dia, não seria um dia se ele desse a volta em uma hora. A demora continuaria a mesma independentemente de quantas voltas ele desse. Se o dia fosse ambas as coisas, o movimento e a duração, não se chamaria dia o movimento do Sol que girasse em uma hora nem a duração de um dia se o sol ficasse parado. O dia não pode ser ambas as coisas ao mesmo tempo.

Para Agostinho, o tempo não pode ser simplesmente identificado com o movimento do Sol, como se este movimento o constituísse (*caelestium corporum motus esse tempora*). É citada a favor do argumento a passagem bíblica de *Josué* 10, 12-13, quando em uma batalha vitoriosa o Sol permaneceu parado enquanto o tempo transcorria.

Que ninguém me diga, então, que os tempos são os movimentos dos corpos celestes, porque mesmo quando o Sol parou pela invocação de um homem, para que uma batalha vitoriosa fosse levada a termo, o Sol ficou parado, mas o tempo passava. De fato, foi em um intervalo de tempo seu próprio, que lhe foi suficiente, que aquele combate foi conduzido e terminado. Vejo então que o tempo é uma certa distensão. Mas vejo mesmo? Ou apenas me parece que vejo? Tu mo mostrarás, luz, Verdade.³¹⁸

Agostinho pode afirmar neste ponto que vê, ou parece que vê, que tempo é uma certa distensão (*distentionem*). Quando um corpo se move, pode-se medir o tempo no qual este movimento se iniciou e finalizou. Se não há parâmetros para o início e o término deste, torna-se impossível a medição, mesmo se este movimento já estivesse acontecendo antes de ser notado. Mede-se pelo tempo não somente o movimento, mas também o repouso de um corpo. O tempo é antes a duração com a qual se mede o movimento, não o movimento do corpo (*Non <est> ergo tempus corporis motus*).³¹⁹

No parágrafo XXXII, Agostinho confessa (*confiteor*) que ainda ignora o que seja o tempo. Mas também confessa (*confiteor*) que se confessa no tempo. Sabe que se demora em

³¹⁷ *Confessionum*. XI. XXIII. XXX. [...] quaero, utrum motus ipse sit dies an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque. (CCSL).

³¹⁸ *Confessionum*. XI. XXIII. XXX. Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam uoto cum sol stetisset, ut uictoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed uideo? An uidere mihi uideor? Tu demonstrabis, lux, ueritas. (CCSL).

³¹⁹ *Confessionum*. XI. XXIV. XXXI. Nam si et uarie corpus aliquando mouetur, aliquando stat, non solum motum eius, sed etiam statum tempore metimur et dicimus: "Tantum stetit, quantum motum est" aut: "Duplo uel triplo stetit ad id quod motum est" et si quid aliud nostra dimensio siue comprehenderit siue existimauerit, ut dici solet plus minus. Non <est> ergo tempus corporis motus. (CCSL).

falar do tempo e que esta mesma demora não é demora sem uma duração ou demora de tempo (*mora temporis*). Confessa não saber o que seja o tempo, confessando que se confessa no tempo demoradamente e que esta demora é uma demora de tempo. Não sabe “de que” é esta demora na qual se demora em confessar sua ignorância sobre o tempo. Não sabe o que é o tempo ou de que é feita esta demora na qual se demora, mas ao mesmo tempo sabe que demora. (*Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio ?*) Como é possível saber que se demora sem saber no que se demora? Agostinho se encontra no paradoxo de não saber o que sabe. Sabe que está no tempo e não sabe o que é o tempo.

Confesso a ti, Senhor, que ainda ignoro o que seja o tempo; mas por outro lado confesso a ti, Senhor, que sei que digo isso no tempo, e já estou me delongando a falar do tempo, e essa delonga não é longa senão por uma extensão de tempo. Como posso saber isso, quando não sei o que é o tempo? Ou talvez não saiba como dizer o que sei? Ai de mim, que nem sequer sei o que é que não sei! Eis, meu Deus, que diante de ti não minto: como eu falo, assim é meu coração. Tu iluminarás minha lâmpada, Senhor meu Deus, iluminarás minhas trevas.³²⁰

Sua alma confessou (*confitetur anima mea*)³²¹ com confissão verídica que mede os tempos, mas não sabe o que mede quando mede. Mede os movimentos dos corpos no tempo e simultaneamente pode medir o tempo no tempo. Somente pode medir o movimento de um corpo no tempo por poder medir o tempo no tempo sem este movimento. Como é possível medir o próprio tempo estando no tempo?

Coloca-se a possibilidade de que um tempo possa ser medido nele mesmo quando se mede com um tempo mais breve com um mais longo,³²² como se mede 50 centímetros por um padrão de um metro. A “coisa” de tempo a ser medida nestes intervalos seria como sílabas que ressoam e transitam em um determinado intervalo que pode ser considerado metade de um outro que seria duplo deste.

Mesmo assim, seria impossível fixar um padrão de tempo, pois pode acontecer que um verso breve (coisa de tempo breve a ser medida e que faria o tempo) ressoe por um espaço maior de tempo se for recitado pausadamente. Se a coisa de tempo a ser medida fosse como o

³²⁰ *Confessionum*. XI. XXV. XXXII. Et confiteor tibi, domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus, et rursus confiteor tibi, domine, scire me in tempore ista dicere et diu me iam loqui de tempore atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis. Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio? An forte nescio, uemadmodum dicam quod scio? Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam! Ecce, deus meus, coram te, quia non mentior: sicut loquor, ita est cor meum. Tu inluminabis lucernam meam, domine, deus meus, inluminabis tenebras meas. (CCSL).

³²¹ *Confessionum*. XI. XXVI. XXXIII. Nonne tibi confitetur anima mea confessione ueridica metiri me tempora? (CCSL).

³²² *Confessionum*. XI. XXVI. XXXIII. An tempore breuiore metimur longius sicut spatium cubiti spatium transtri? Sic enim uidemur spatium breuis syllabae metiri spatium longae syllabae atque id duplum dicere. (CCSL).

ressoar das sílabas, este ressoar destas coisas poderia realizar este ressoar em um intervalo maior de tempo, constituindo assim um tempo diferente. Não constituiriam o tempo a ser medido. Este ressoar destas coisas aconteceriam no tempo e não o constituiria. São medidas por um padrão fixo e não fariam este padrão acontecer por este ressoar. Uma coisa seria o ressoar destas supostas coisas das quais uma é o dobro da outra, outra coisa seria o tempo que marcaria este ressoar. Não se pode pensar a medição do tempo em termos de espaço material (*spatium*).

De fato, assim vemos medir pelo comprimento de uma sílaba breve o comprimento de uma sílaba longa, e dizer que esta é o dobro daquela; assim medimos o comprimento dos poemas pelo comprimento dos versos, e o comprimento dos versos pelo comprimento dos pés e o comprimento dos pés pelo comprimento das sílabas e o comprimento das longas pelo comprimento das breves, não no papel — porque nesse caso mediríamos lugares e não tempos — mas enquanto os sons transcorrem na enunciação, e dizemos: É um poema longo, porque é composto de tantos versos; versos longos, porque compostos de tantos pés; pés longos, porque contêm tantas sílabas; é uma sílaba longa, porque é o dobro da breve.³²³

Depois de destrinchar todos estes paradoxos e não chegar a nenhuma conclusão definitiva do que seja o tempo, o que nele é medido quando ele é medido, Agostinho afirma pela segunda vez no texto do Livro XI lhe parecer que o tempo não é senão uma distensão (*Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem*). Mas não sabe de que coisa (*cuius rei*) o tempo é uma distensão. Não existe a “coisa-tempo” que possa ser medida quando se mede o tempo. Neste ponto do texto afirma que seria admirável para ele se não fosse uma distensão da própria alma (*et mirum, si non ipsius animi*).³²⁴

Recorre-se então ao processo de sensação de uma voz que soa no parágrafo XXXIV. A voz começa a soar, soa, soa ainda e deixa de soar (*uox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit*).³²⁵ Depois de soar há silêncio e a voz não mais está. Quando era futuro não poderia ser medida por ainda não ser, o mesmo se diz sobre seu passado. Retomando o que

³²³ *Confessionum*. XI. XXVI. XXXIII. Ita metimur spatia carminum spatiis uersuum et spatia uersuum spatiis pedum et spatia pedum spatiis syllabarum et spatia longarum spatiis breuium, non in paginis — nam eo modo loca metimur, non tempora — sed cum uoces pronuntiando transeunt et dicimus: "Longum carmen est, nam tot uersibus contextitur; longi uersus, nam tot pedibus constant; longi pedes, nam tot syllabis tenduntur; longa syllaba est, nam dupla est ad breuem." (CCSL).

³²⁴ *Confessionum*. XI. XXVI. XXXIII. Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi. (CCSL).

³²⁵ *Confessionum* XI. XXVII. XXXIV. Ecce puta uox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit, iamque silentium est, et uox illa praeterita est et non est iam uox. (CCSL).

foi afirmado anteriormente no parágrafo XXI, afirma-se que a voz pode ser medida enquanto passa ou está a passar.³²⁶

Mas, nem mesmo assim poderia ser medida pela falta de extensão do presente. Não pode ser medida enquanto soa sem parâmetros de início e fim. Estes parâmetros devem ser fixados antes do início do soar da voz e depois de seu término. Não podem ser simplesmente colocados durante o soar da voz. O processo de medição deve transcender o momento do início e do fim em que as coisas estão a passar pelos sentidos. Chega-se à conclusão de que o tempo não pode ser medido estritamente somente no momento que as coisas estão a passar, como anteriormente foi dito.³²⁷

Não pode ser medida a voz que passou, nem a que passa, nem a que passará. Mas, não se pode negar que os tempos são medidos. Não se mede o tempo que está no futuro (*futura*), no passado (*praeterita*), os que não tem extensão (*praesentia*) e os que não têm limites enquanto estão a passar (*praetereuntia*). A coisa do tempo que é medida quando se mede o tempo está em nenhuma destas instâncias.³²⁸

Nestes parágrafos onde Agostinho delinea os paradoxos da medição do tempo, primeiramente busca-se o tempo como algo que pode ser medido no presente, pois o passado e o futuro não são. Logo se conclui que o tempo como algo medido não pode estar no presente, pois este não tem extensão. Ao se descartar esta possibilidade, busca-se o tempo como algo que pode ser medido nas coisas que estão a passar no agora, porém, trata-se de uma busca frustrada, pois não se podem medir as coisas que estão sendo sentidas e medidas no agora sem pontos de referência que sirvam de início e fim da medição, pontos estes que de alguma forma devem tocar algo “fora” do estrito momento em que as coisas estão a passar. O processo de medição não pode ser restrito ao agora como coisas que estão a passar. Agostinho não encontra no tempo aquilo que pode ser medido como tempo. O lugar do tempo (*ubi*) parece não estar no tempo.

3.8. Conclusão do capítulo

³²⁶ *Confessionum* XI.XVI. XXI. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur ; praeterita uero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest. (CCSL).

³²⁷ *Confessionum*. XI. XXVII. XXXIV. Sed adhuc sonat nec metiri potest | nisi ab initio sui, quo sonare coepit, usque ad finem, quo desinit. Ipsum quippe interuallum metimur ab aliquo initia usque ad aliquem finem. (CCSL).

³²⁸ *Confessionum*. XI. XXVII. XXXIV. Et metimur tamen tempora, nec ea, quae nondum sunt, nec ea, quae iam non sunt, nec quae nulla mora extenduntur, nec ea, quae terminos non habent. Nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen tempora. (CCSL).

Muito se tem debatido sobre qual teria sido o objetivo de Agostinho ao discorrer sobre todos estes paradoxos da natureza do tempo. Penso que, seguindo uma intuição de Philippe Hoffmann, Agostinho está adotando nestes parágrafos sobre os paradoxos do tempo uma *exercitatio animi*.³²⁹

O processo de refinamento linguístico que foi realizado para se falar sobre a natureza do tempo conduziu a busca a uma espécie de “beco sem saída”. Foi-se buscando onde está o tempo primeiramente analisando o que comumente se chama de passado e futuro; chegou-se à conclusão de que o tempo como coisa longa não pode estar nestes dois. Então as atenções se voltam para o presente analisado como um constante fluir na busca pelo algo do tempo. Depois de todo este processo, chega-se à conclusão de que o tempo como extensão que pode ser medida não pode estar no presente, pois este não tem extensão. O tempo parece não estar em lugar nenhum. Aquilo que comumente se chama de tempo parece não estar naquilo que se pensa ser o tempo como passado, presente e futuro. Aprofunda-se o tema com uma linguagem técnica e não se chega a uma conclusão definitiva.

Um exemplo da utilização desta técnica, segundo Marrou, aparece no *De Musica*: os cinco primeiros Livros são extremamente técnicos, enquanto a exposição filosófica está reservada ao Livro VI. Há uma desproporção intencional entre a parte técnica e a parte filosófica. Há uma exigência de que o leitor assimile nos mínimos detalhes corporais o que depois será objeto de transcendência em direção às realidades incorporais e espirituais.³³⁰

A *exercitatio animi* tem o objetivo de se aprofundar na cultura científica para proporcionar a flexibilidade de pensamento necessária para captar as noções mais sutis e metafísicas, caminhando progressivamente do mais simples ao mais complexo de maneira aporética. A aplicação desta técnica aparece claramente no que Agostinho realiza com Adeodato no *De Magistro*. Há uma longa exercitação da mente para que se possa compreender o principal que quer ser mostrado nos últimos parágrafos do texto.

Soma-se a isso um outro objetivo apontado por Marrou. Para atrair os literatos é necessário que se inicie a reflexão tratando longamente do assunto da forma como lhes interessa antes de ingressar diretamente naquilo que verdadeiramente interessa.³³¹ Antes de contemplar face a face o esplendor do Sol os olhos devem antes se habituar pouco a pouco com a luz que aparece refletida nos objetos visíveis através das disciplinas.

³²⁹ Hoffmann, 2017, p. 63

³³⁰ Marrou, 1994, p. 258.

³³¹ Marrou, 1994, p. 258.

Como demonstra Marta Cristiani em um comentário que realiza sobre o Livro XI das *Confissões* em uma edição italiana,³³² uma argumentação que conduz a paradoxos semelhantes sobre o tempo é utilizada por Sêneca. É possível também encontrá-lo em Sexto Empírico e Crisipo que desenvolve uma intuição aristotélica. A mesma autora cita a obra de Richard Sorabji³³³, que contém dois capítulos dedicados a demonstrar como os paradoxos sobre a questão da realidade ou não do tempo se desenvolveram desde a *Física* de Aristóteles até Agostinho, passando por autores como Diodorus Cronus, Arius Didymus, Crisipo, Poseidonius, Apollodorus e Alexandre de Afrodisias. Estes paradoxos sobre a realidade do tempo fazem parte de uma tradição.

Há várias possibilidades sobre como Agostinho teria tido contato com tal tradição. Por outro lado, o fato destas argumentações aparecerem com variações diversas em vários autores anteriores não exclui o fato da genialidade com que são apresentados neste contexto do livro XI das *Confissões*. Agostinho, como demonstra Sorabji,³³⁴ entrelaça nos argumentos tradicionais vindos de Aristóteles elementos originais como a não extensão do presente, o argumento de sua fugacidade presente em Basílio de Cesareia e a utilização do proferir das sílabas para a tentativa de compreensão da medição do tempo. Agostinho está desenvolvendo com genialidade e no máximo que pode, inclusive dando maiores aportes, todos os paradoxos sobre a realidade ou não do tempo que ele conhece.

Agostinho está nestes parágrafos expondo de maneira aporética tudo o que se sabe ou se debate sobre o tempo no arcabouço de pensamento que ele conhece com o objetivo de exercitar a mente a transcender as realidades corporais para que possam captar as espirituais, como é o conceito de eternidade e a vida segundo a *intentio*, o novo tempo em Cristo que é proposto no final do Livro, além de preparar o leitor para as reflexões que serão realizadas nos dois últimos livros das *Confissões*. O fato destes parágrafos serem uma *exercitatio animi* não significa que não contenham reflexões profundíssimas sobre a realidade do tempo.

³³² Cristiani, 1996, p. 302.

³³³ Sorabji, 1983, p. 5 – 32.

³³⁴ Sorabji, 1983, p. 30.

4. O TEMPO COMO *DISTENTIO* E *INTENTIO*

A análise que Agostinho faz da natureza do tempo como *distentio* da alma parte do aprofundamento de como se dá o processo de cantar um hino. Chega-se à conclusão que o tempo é uma distensão da alma. A alma se distende em memória e expectativa e esta distensão é o que se chama tempo. Agostinho certamente é influenciado por Plotino. Por outro lado, não se deve deixar de lado a influência da *Carta de Paulo aos Filipenses* naquilo que é afirmado: chegar-se à conclusão que há um prosseguir segundo a *distentio* e um prosseguir segundo a *intentio*. Estas dois modos de prosseguir na vida, apesar de se intermesclarem em uma mesma pessoa e sociedade, formam duas distintas temporalidades.

“Deus criator omnium”: este verso de oito sílabas alterna sílabas breves e longas: as quatro breves (primeira, terceira, quinta e sétima) são simples em relação às quatro longas (segunda, quarta, sexta e oitava). Cada uma destas, em relação a cada uma daquelas, vale um tempo duplo. Declamo e confirmo que é assim, pelo que se manifesta ao sentido.³³⁵

O Hino por Agostinho citado, que tem por primeiras palavras *Deus Creator Omnium* no parágrafo XXXV do Livro XI das *Confissões*, é um célebre hino de Ambrósio. Trata-se de um hino vespertino que tem por título *Ad horam incensi* (A hora em que se ascendem). Agostinho foi profundamente tocado por este hino, a ponto de lembrar-se dele quando estava em luto pela morte da mãe, a ponto de a partir dele realizar a análise do tempo nas *Confissões*, avaliar filosoficamente os metros no *De Musica* e afirmar a potência de Deus na ressurreição na *Cidade de Deus*.³³⁶

Ambrósio é conhecido como um grande difusor da hinódia litúrgica no ocidente.³³⁷ Na poesia coral da antiguidade a expressão coletiva é delegada a um grupo representativo do todo. Na hinódia ambrosiana o coral abrange a totalidade do povo reunido como ator de um diálogo litúrgico com Deus. Neste “louvar juntos” os executantes se reconhecem e até mesmo se constituem como Igreja. É a voz da Igreja que expressa e recria sua unidade do Corpo de Cristo por meio da unidade do hino.³³⁸

³³⁵ *Confessionum*. XI. XXVII. XXXV. Deus creator omnium" : uersus iste octo syllabarum breui bus et longis alternat syllabis: quattuor itaque breues, prima, tertia, qumta, septima, simplae sunt ad quattuor longas, secun dam, quartam, sextam, octauam. Hae singulae ad illas singulas duplum habent temporis ; pronuntio et renuntio, et ita est, quantum sentitur sensu manifeste. (CCSL).

³³⁶ Fontaine, 1981, p. 130. Cf. *Confessionum*. IX. XII. XXXII; *De Musica* VI, IX; *De Civitate Dei*. XXI, IV.

³³⁷ Cattin, 1991, p. 42.

³³⁸ Fontaine, 1981, p. 133.

Em Ambrósio, o hino constitui-se em uma confissão melódica da fé “popular” no sentido de que os que cantam se entendem como povo de Deus e compõem concretamente a Igreja em seu estado atual que caminha rumo à sua consumação escatológica. O hino coincide com o próprio anúncio da *Boa Nova* do *Evangelho* (*Kerigma*), além de se tratar de instrumento formador e missionário. Além disso, os hinos de Ambrósio também estão inseridos em um contexto de disputa com o arianismo e foram muito eficazes neste sentido. A força de seus hinos neste contexto foi tão forte e eficaz que em 386 os arianos se queixavam de que o povo tinha sido seduzido pelos encantos (*carminibus*) de tais hinos.³³⁹

Jacques Fontaine aponta uma característica da hinódia ambrosiana presente na meditação de Paulino de Nola sobre o simbolismo da lira, que é antiga temática da música curativa. O hino cristão herda o antigo uso filosófico da lira. A harmonia dos números musicais exerce uma influência benéfica na alma enferma tomada pelas paixões através de uma consonância contagiante, a exemplo de Davi que acalmava Saul pelo toque da cítara. O hino possui uma dimensão curativa e terapêutica no sentido de ordenar as paixões desgovernadas.

A harmonia dos versos de Ambrósio, expressões de sua genialidade, são objeto de uma profunda análise no *De Musica*; além disso, é conhecida a força da admiração que Agostinho possuía pelas harmonias numéricas como um todo. A hinódia é vista por Ambrósio como um sacramento do Espírito, um sinal sensível por meio do qual o Espírito atua no ser humano.

O coro, povo reunido como Igreja, é como uma cítara de Deus e o hino um instrumento da voz de Deus através do qual se expressam oráculos dos céus.³⁴⁰ Não deixa de ser interessante o fato de Agostinho utilizar um hino de Ambrósio, que possuía uma dimensão curativa dos afetos, no mesmo momento em que inicia a dar sua resposta sobre o que seria a natureza do tempo, que vai culminar no prosseguir segundo a *intentio* purificada rumo às coisas que estão adiante. Sendo ou não intencional, não deixa de ser interessante.

4.1. Como se dá a medição do tempo?

No parágrafo XXXVI, Agostinho afirma que é em sua alma que ele mede os tempos (*In te, anime meus, tempora metior*). Há no interior da alma uma multidão de impressões que podem perturbá-la. Aquilo que é medido deve, de alguma forma, permanecer para ser medido. As coisas nelas mesmas passam em seu constante devir, o que permanece (*manet*) é a impressão

³³⁹ Fontaine, 1981, p. 134.

³⁴⁰ Fontaine, 1981, p. 135.

ou afecção (*Affectionem*) que que estas coisas produzem na alma ao passarem através dos sentidos. Não há no tempo entendido como uma coisa algo que permaneça e que possa ser medido.

O permanecer da coisa medida, quando se mede o tempo, está no permanecer da alma. A alma sustenta em si mesma algo que pode ser medido, enquanto fora este algo não mais está. Quando a coisa está passando pelos sentidos ela não pode ser medida em sua inteireza, pois a afecção só é completa depois de finalizada. Agostinho utiliza a expressão *tempus* no plural (*tempora*) querendo indicar que os tempos enquanto períodos temporais são medidos na alma.

Em ti, minha mente, meço os tempos. Não me ensurdeças, isto é: não ensurdeças a ti mesma com a multidão de tuas impressões. Em ti, repito, meço os tempos. A impressão que as coisas que passam produzem em ti e que, quando elas já passaram, permanece, esta eu meço no presente, não as coisas que passaram e a produziram; é ela que eu meço, quando meço os tempos.³⁴¹

A medição se dá no presente, não no presente da coisa temporal, mas no presente da mesma afecção (*ipsam*) que de alguma forma é presente à alma. A alma mede afecções presentes a ela quando mede o tempo, afecções que permaneceram enquanto aquilo que a causou não se encontra “fora” permanecendo da mesma forma. Pode-se dizer que a alma faz permanecer nela algo do devir das coisas; é isto que é medido quando se medem os intervalos temporais. A alma que permanece transforma o devir incapaz de ser medido nele mesmo por não permanecer em tempos.

Assim chega-se à conclusão de que as afecções nelas mesmas constituem os tempos a serem medidos (*Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior*). Se não forem elas, não há o que ser medido. A “coisa medida do tempo” quando se mede os tempos está na própria alma, mais precisamente nas afecções que constituem o *sunt* dos *tempora* medidos. Para exemplificar como o “algo” do tempo que é medido está na alma, Agostinho coloca a situação da medição das pausas de silêncio.

Quando se mede uma pausa posterior a uma voz que ressoou e se diz que ela é o dobro de tempo da voz, através de um processo de comparação das duas, a alma dirige a atenção (*tendit*) à medida da voz que não mais soa “fora” nela mesma percutindo os ouvidos. Em

³⁴¹ *Confessionum*. XI. XXVII. XXXVI. In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est : noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret ; ipsam metior, cum tempora metior. (CCSL).

comparação com esta “voz presente” ao presente da alma se compara a duração da pausa “como se a pausa soasse” (*quasi sonaret*) em termos de espaços temporais (*spatio temporis*).

Quando medimos as pausas e dizemos que aquela pausa ocupou um tempo igual ao que tal voz ocupou, não dirigimos a reflexão à medida da voz, como se a pausa soasse, para que possamos afirmar algo em termos de extensão temporal sobre os intervalos das pausas?³⁴²

Outra situação é apresentada por Agostinho para mostrar que a alma mede o tempo em um movimento de relação dela para com ela mesma: a recitação mental (*peragimus cogitando*) de poemas, versos e discursos. Nesta situação é possível estabelecer as dimensões dos movimentos (*motionumque dimensiones*) e os espaços temporais (*spatiis temporum*) de algo que não está fora da alma. A alma pode estabelecer as dimensões temporais de seus próprios movimentos e os espaços temporais que nela se dá. Pode medir temporalmente sua própria mutação temporal, pode comparar os espaços temporais destes movimentos uns em relação aos outros.

Com efeito, também recitamos mentalmente, sem som e com a boca em repouso, poemas e versos e qualquer gênero de oração e estabelecemos as dimensões dos movimentos e as extensões temporais como se os pronunciássemos emitindo sons. Quando alguém quer emitir uma voz de certa duração e estabelece por premeditação quanto ela durará, produz um intervalo de tempo em silêncio e então, baseando-se na memória, começa a emitir aquela voz, que soará até ser conduzida a seu limite preestabelecido. Ou melhor: soou e soará, pois o que já foi executado evidentemente já soou; o que ainda resta soará, e assim procede, enquanto a intenção presente traz o futuro para o passado, diminuindo o futuro e crescendo o passado, até que, pelo esgotamento do futuro, tudo seja passado.³⁴³

A capacidade da alma de medir temporalmente seus próprios movimentos e de comparar mentalmente intervalos temporais é a base sobre a qual são estabelecidos os intervalos temporais dos versos que serão emitidos pela voz. A capacidade da alma de perceber e enumerar

³⁴² *Confessionum*. XI. XXVII. XXXVI. Quid cum metimur silentia et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa uox tenuit, nonne cogitationem tendimus ad mensuram uocis, quasi sonaret, ut aliquid de interuallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus? (CCSL).

³⁴³ *Confessionum*. XI. XXVII. XXXVI. Nam et uoce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et uersus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntia mus non aliter, ac si ea sonando diceremus. Voluerit aliquis edere longiusculam uocem et constituera raemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam uocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur : immo sonuit et sonabit : nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum. (CCSL).

seus próprios movimentos temporais é a base do estabelecimento dos limites temporais daquilo que é emitido pela voz antes mesmo que esta voz seja emitida.

Mesmo sem dizer uma só palavra ou mexer os lábios, é possível a recitação interna dos versos, ao mesmo tempo em que é possível estabelecer mentalmente os intervalos temporais destes versos. A base de estabelecimento dos intervalos temporais dos versos no pensamento é a própria temporalidade e sucessividade da alma em sua existência e cogitação sucessiva. Ela pode estabelecer espaços temporais internos por ser ela mesma temporal e sucessiva em contraste com a eternidade imutável de Deus. Quando se quer emitir pela voz um som, antes se estabelece mentalmente qual será a sua duração, há uma delimitação interna silenciosa que antecipa a pronúncia como tal (*spatium temporis in silentio*).

Este estabelecimento silencioso interno do intervalo temporal é confiado à memória. Quando este intervalo já está na memória, há o início da recitação como tal que sucede até o ponto pré-fixado silenciosamente. Este som soou e soará, tem nele mesmo enquanto é emitido algo que soou e algo que está para ser soado enquanto se soa, tem algo de passado e algo de futuro no processo de soar.

Neste processo de trazer aquilo que está para ser soado do futuro como expectativa presente na memória ao presente do emitir do som fazendo este ir para o passado como emitido ganha destaque a *intentio* presente (*praesens intentio*), pois é ela quem traz (*traicit*) o futuro para o passado, aquilo que está para ser soado o transforma em soar atual; depois que este soar atual deixou de ser é remetido ao passado enquanto outro soar atual vai se dando até que se finalize o intervalo temporal pré-fixado de soar, até que tudo o que é futuro se torne passado e o som seja emitido em sua inteireza (*donec consumptione futuri sit totum praeteritum*).

O espaço temporal silencioso previamente concebido em relação ao som que vai ser emitido, confiado à memória, é a base sobre a qual o som é emitido. O estabelecimento de seu tempo é anterior à recitação, enquanto a recitação como tal se dá com base naquilo que foi previamente estabelecido. Por outra parte, alma somente pode estabelecer este espaço temporal silencioso por ser ela mesma sucessiva em seu modo de ser, e cogitar a consciência de si como mutável na sucessibilidade permite à alma estabelecer, operar ou efetuar espaços internos temporais que serão a base de medição daquilo que será emitido enquanto voz.

4.2. O conceito *Distentio*

Etimologicamente a expressão *distentio* deriva do verbo *distendo*, que é formado pela junção da preposição *dis* com o verbo *tendo*.³⁴⁴ O verbo *tendo* possui o significado básico físico de “estender-se para fora ou para cima [...] esticar ou estender [...] oferecer [...] orientar [...] mirar.”³⁴⁵ O prefixo *dis* comumente indica “separação ou dispersão [...] reversão de um processo anterior [...] pode dar um sentido negativo [...] ou força intensificadora.”³⁴⁶ Já o verbo *distendo* pode significar:

Esticar-se em diferentes direções, estender-se, abrir-se em cruz, fazer crescer, submeter a tensões divergentes [...] abrir esticando, fazer escancarar, espalhar-se excessivamente [...] alongar, estender [...] permitir crescer ou fazer estender-se para fora em duas direções [...] fazer inchar, encher até arrebentar, distender algo, preencher [...] inchar, ficar inchado [...] abaular, estufar [...] encher até a capacidade máxima [...] tensionar, sobrecarregar por distrações mentais ou físicas.³⁴⁷

Em relação ao verbo *tendo*, o verbo *distendo* possui um caráter mais negativo. O adjetivo *distentus* significa “inchado, dilatado.”³⁴⁸ Já a palavra *distentionis* pode indicar “um ataque de tensão, espasmo, distorção.”³⁴⁹ É um termo com conotações médicas por indicar basicamente realidades negativas em relação ao corpo. Fora do ambiente cristão o termo é restrito a tratados médicos que pode significar tensão, espasmo, convulsão nervosa e distorção, tradução do grego *σπάσμα*, *σπασμός* ou *τέτανος*.³⁵⁰ No cristianismo e em Agostinho pode indicar a tensão das cordas de uma cítara,³⁵¹ a extensão espacial e as massas.³⁵² Em autores clássicos a expressão *distentus* também pode indicar ocupado, atarefado ou distraído no sentido de “tensionado pela distração”. Em Cassiano, de acordo com um uso da palavra encontrada na Tradução Ítala do *Eclesiastes*, a expressão se refere aos cuidados e preocupações temporais.³⁵³

³⁴⁴ *Distendo*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 558.

³⁴⁵ *Tendo*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 1918. To extend outwards or upwards [...] stretch or old out [...] offer [...] to direct [...], aim. (Tradução nossa)

³⁴⁶ GLARE, P. G. W. (ed). Oxford Latin Dictionary. op. cit. p. 549.

³⁴⁷ *Distendo*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 559. To stretch in diferent directions, stretch out, spreadeagle, to cause to grow out, to subject to divergent stresses [...] to strech open, cause to gape, to spread excessively [...] to lengthen by stretching, extended [...] to allow to grow or cause to extend outwards in to directions [...] to cause to swell, fill to bursting, distend stuff, to fill out [...] to become swollen, swell up [...] to bulge [...] to fill to its utmost capacity [...] to strain by mental or physical distractions. (Tradução nossa)

³⁴⁸ *Distentus*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 559. Swollen, distended. (Tradução nossa).

³⁴⁹ *Distentionis*. In: OXFORD Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press. 1968. p. 559. 559. An acces of tension, spasm distortion. (tradução nossa)

³⁵⁰ O'Daly, 1977, p 266.

³⁵¹ *Sermones*. CCXLIII. IV.

³⁵² *Enarrationes In Psalmos*. XLIV. IV.

³⁵³ O'Daly, 1977, p. 267.

Nas *Confissões*, a expressão *distentio* aparece pela primeira vez no Livro VIII. X. XXIV,³⁵⁴ aplicado ao coração do homem que estaria *distentido* (*distendunt*) entre diferentes vontades ao deliberar o que escolher como prioridade entre várias opções que agradam ao mesmo tempo. As várias opções são como as coisas as serem iluminadas pela luz dos olhos, enquanto a vontade seria como o focalizar da luz dos olhos que busca tocar estas coisas. O coração, ao querer coisas diferentes e distantes umas das outras ao mesmo tempo, deve-se distender ao mesmo tempo nestas coisas diferentes e distantes. Seria um coração distendido com uma cisão interna por se projetar ao mesmo tempo para lados totalmente opostos.

A segunda vez que a expressão aparece é no parágrafo XXX do Livro XI, onde, depois de afirmar que o tempo não pode ser identificado com o movimento, diz ver que o tempo é uma certa distensão, sem ainda insinuar ser uma distensão da alma.³⁵⁵ Já no parágrafo XXXIII afirma que lhe parece que o tempo é uma distensão de algo cuja coisa não sabe o que é e que seria admirável se não fosse da própria alma.

4.2.1. A *distentio* e a visão. *Deus Creator Omnium*

No parágrafo XXXV do Livro XI, Agostinho cita o primeiro verso do hino ambrosiano “*Deus Creator omnium*”. Um verso de oito sílabas no qual a primeira, a terceira, a quinta e a sétima são breves e a segunda, quarta, sexta e oitava são longas, ou seja, possuem um tempo duplo em relação às breves. Logo de início afirma que esta duplicidade é manifestada ao sentido (*sensu manifesto*). Há um som material que percute os ouvidos. Neste caso, mede-se a sílaba longa pela breve, pois a breve soa antes. Elas soam sucessivamente. Se se mede a longa tendo como referência a breve, como é possível retê-la para que seja usada como parâmetro para longa quando esta não mais está percutindo os ouvidos? Onde está esta breve pela qual a medição é realizada?

Porventura meço a longa no presente, quando não posso medi-la senão pelas extremidades? Mas sua extremidade é quando termina. O que é, então, que meço? Onde está a breve pela qual meço? Onde, a longa que meço? Ambas soaram, se esvaíram, passaram, já não são. Mas eu meço e confiante afirmo, por quanto possa confiar num sentido treinado, que uma é simples, outra dupla, no que diz respeito ao intervalo temporal. E não o posso fazer, senão

³⁵⁴ *Confessionum*. VIII. X. XXIV. Si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nonne diuersae uoluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur, quid potissimum arripiamus ? (CCSL).

³⁵⁵ *Confessionum* XI. XXIII. XXX. Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed uideo ? An uidere mihi uideor ? Tu demonstrabis, lux, ueritas. (CCSL).

porque passaram e já chegaram a termo. Logo, não meço aquelas, que já não são, e sim meço algo que permanece, impresso em minha memória.³⁵⁶

Pergunta-se pelo que é aquela que foi medida (*quid est?*) e onde está (*Vbi est*) a sílaba breve usada como padrão para a medição da longa. Busca-se pelo *quid* da longa e pelo *ubi* da breve. Busca-se o que seria a coisa medida e onde estaria o padrão com o qual se mede. Tanto a medida como a utilizada como padrão foram no suceder-se e não mais são no sentido de percutir os sentidos. Esta medição, por sua vez, só pode ser finalizada em sua inteireza quando as sílabas não mais estiverem (*finitae sunt*).

Chega-se à conclusão de que se medem as sílabas nelas mesmas, tanto a medida como a utilizada como padrão, mas se mede algo que permanece impresso na memória depois que estas já não estão (*quod infixum manet*). O “permanecer” (*manet*) daquilo que é medido e do padrão com o qual se mede está na memória, não nas coisas passageiras nelas mesmas. Pode ser medido aquilo que permanece desde uma base que também permaneça. Tanto a coisa medida como o padrão permanecem pelo “manter permanecendo” na memória daquilo que fora não possui mais permanência da mesma maneira nas coisas que passam nelas mesmas. Não se mede temporalmente a coisa que passa nela mesma como devir, mas sua representação que permanece na memória.

A relação entre memória e a medição das durações das marcas impressas pelo passar das coisas pelos sentidos foi amplamente trabalhada no *De Musica*. A memória exerce em relação às durações temporais aquilo que os olhos realizam em relação aos espaços temporais. Ela é o lume dos espaços temporais (*quasi lumen est temporalium spatiorum*). A concepção de como acontece a visão em relação à vista e medição das coisas materiais é um paralelo importante que deve ser levado em consideração para a compreensão do conceito de *distentio* na alma no tempo.

Logo, assim como a difusão dos raios nos ajuda a captar as distâncias do espaço, raios que saltam das estreitas pupilas para o campo aberto e a tal ponto pertencem ao nosso corpo que mesmo as coisas que vemos de longe são vivificadas por nossa alma – assim como, portanto, nos socorremos de sua difusão para captar as distâncias de espaço, assim também a memória, que é

³⁵⁶ *Confessionum*. XI. XXVII. XXXV. Ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam non metior? Eius autem finitio praeteritio est. Quid ergo est, quod metior? Vbi est qua metior brevis? Vbi est longa, quam metior? Ambae sonuerunt, auolauerunt, praeterierunt, iam non sunt: et ego metior fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu fidentur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet. (CCSL).

como o lume das distâncias temporais, tanto capta destas distâncias quanto de certo modo é capaz de estender-se, segundo o gênero que lhe é próprio.³⁵⁷

Na teoria da visão utilizada por Agostinho, os olhos são emissores de raios (*radiatorum*). Os olhos enxergam aquilo que eles mesmos tocam e vivificam com seus raios. De certa forma, a alma “toca” e “vivifica” (*uegetentur*) para ela tudo que ela alcança em seu campo de visão. O campo de visão de alguém é feito por tudo aquilo que a alma está de certa forma tocando e vivificando fora dela. Se a alma enxerga um local distante, ela de certa forma está com os raios dos olhos tocando e vivificando este local.

A alma, pela visão, transcende os limites do próprio corpo e torna vivo para ela tudo o que ela alcança pelos raios dos olhos em seu entorno. Os olhos sintetizam os espaços que toca pelos raios e faz destes um só espaço vivo para a alma. Pelos raios dos olhos aquilo que é um “espaço morto” se faz um “espaço vivo para a alma viva”. A alma, no campo de visão, “contamina de vida” aquilo que ela vê por algo que dela emana de dentro para fora. A luz externa do Sol é auxiliada pelos raios dos olhos no processo de visão. No campo de visão os olhos têm uma função ativa, não só passiva no, como é a atual concepção. A medição das coisas espaciais se dá através de um processo em que a alma toca e vivifica as coisas que estão fora, desde a interioridade para “fora” nas coisas.

Segundo Harisson, Agostinho em sua teoria sobre como se dá a visão parte de uma analogia estoica de um bastão através do qual se pode tocar um objeto que está distante. Sem o bastão aquele objeto seria intocável para aquele que dele se utiliza. Os olhos emitem raios que “tocam” o objeto visto. Estes raios são entendidos como sendo raios de luz que tem como fonte a própria pessoa que está sentindo. A concepção de Agostinho sobre a visão e os sentidos em geral tem influências estoicas, neoplatônicas e descrições médicas de sua época.³⁵⁸ Não coincide, por exemplo, com a concepção que Platão tinha do sentido da visão.

No *De Genesi ad litteram* há uma descrição de como se daria este processo de acordo com muitos médicos de sua época.

Além disso, não é uma opinião desprezível o que os médicos não somente dizem, mas afirmam que também provam. Ainda que toda carne manifeste possuir a solidez de um corpo terreno, no entanto, acumula em si algum ar

³⁵⁷ *De Musica*. VI. XXI. Vt igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiatorum iuuat, qui e breuibus pupillis in aperta emicant et adeo nostri sunt corporis, ut quamquam in procul positis rebus, quas uidemus, a nostra anima uegetentur, ut ergo eorum effusione adiuuamur ad capienda spatia locorum, ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodam modo extendi potest, tantum eorundem spatiorum capit. (CSEL).

³⁵⁸ Harrison, 2019, p. 876.

contido nos pulmões que se difunde do coração por meio das veias, que denominam artérias; e tem também fogo, o qual possui não somente a qualidade de calor, cuja sede está no fígado, mas de luz, que, conforme mostram, destila-se e se ergue e se eleva para a parte mais alta do cérebro, como que para o céu de nosso corpo, de onde procedem os raios dos olhos e, cujo meio, como que de um centro, fazem sair tênues condutos, não apenas para os olhos, mas também para os demais sentidos, [...].³⁵⁹

Os sentidos são vistos como mensageiros da alma, de modo que por eles ela pode formar em si mesma como representação o objeto que lhe chama a atenção no mundo externo.³⁶⁰ Neste processo a vontade exerce uma função preponderante. Para Agostinho a sensação requer o sentido, o objeto sentido e a vontade que une os dois últimos. Não basta a simples existência de um objeto sensível e do sentido para que algo possa ser sentido. A vontade liga o objeto sensível ao sentido como uma força copulativa e os mantém unidos enquanto dura a sensação. A vontade torna o objeto presente ao sentido. Na visão a vontade é responsável por focalizar a atenção naquilo que está sendo visto.³⁶¹

A alma pode medir as coisas materiais em seu “campo de visão” por poder perceber as extremidades dos objetos vistos como representação desde a distância que exerce sobre estes mesmos objetos desde seu ponto de vista, pois estes estão todos “inseridos” em seu campo de visão sintetizado pelos raios de luz dos olhos. Se ela estivesse espacialmente “dentro” destes mesmos objetos sem poder transcender os limites destes, não seria possível a medição espacial por falta de parâmetros de início e fim.

Para que aconteça a medição deve-se, de alguma forma, transcender exteriormente os limites da coisa medida. Só se pode medir espacialmente aquilo que está dentro deste campo de visão. Ela deve, de certa forma, estender-se pela visão para além dos limites físicos de um objeto para poder percebê-lo em sua inteireza. Se ela não se estende sintetizando com seus raios os espaços para além destes limites, não pode perceber o objeto como um todo. Há, no campo de visão, um estender-se (*extendi potest*) espacial da alma segundo seu modo (*in suo genere*) nas coisas vistas e por ela tocadas, de modo tal que somente pode ser medido espacialmente o que se insere deste “campo estendido”.

³⁵⁹ *De Genesi ad litteram*. VII. XIII. XX. Deinde si non est contemnendum quod medici non tantum dicunt, verum etiam probare se affirmant, quamvis omnis caro terrenam soliditatem in promptu gerat, habet tamen in se et aeris aliquid, quod et pulmonibus continetur, et a corde per venas, quas arterias vocant, diffunditur; et ignis non solum fervidam qualitatem, cuius sedes in iecore est, verum etiam luculentam, quam velut eliquari ac subvolare ostendunt in excelsum cerebri locum, tamquam in coelum corporis nostri; unde et radii emicant oculorum, et de cuius medio velut centro quodam, non solum ad oculos, sed etiam ad sensus caeteros tenues fistulae deducuntur [...]. (BAC).

³⁶⁰ Harrison, 2019, p. 876.

³⁶¹ Koch, 2010, p. 76.

Esta extensão da alma no espaço pelos raios dos olhos sintetiza e faz o campo de visão dentro do qual as coisas são medidas e percebidas em sua inteireza. Ao tocar as coisas pela pelos raios formando o campo de visão ela mantém distância em relação a estas coisas e as transcende em seus limites espaciais, podendo assim realizar uma medição espacial. A alma toca as coisas vistas ao mesmo tempo que mantém seu ponto de vista unificado. Ela se amplia para tocar as coisas com os raios que emite ao mesmo tempo que se mantém una em si como fonte de emissão destes raios de luz.

Há uma extensão da alma no campo de visão pelos raios dos olhos. Há, por um lado, a extensão das coisas materiais nelas mesmas e da alma que se estende rumo a estas coisas para tocá-las de alguma forma através destes raios. O que está dentro deste campo de visão estendido pode ser medido, pois seus limites de grandeza podem ser percebidos. As coisas são extensas, a alma deve se estender nelas para percebê-las através da visão e poder medi-las.

Como exemplo de outra citação em Agostinho onde aparece a mesma concepção está a *Epístola* 147. Neste texto é apresentado o cenário em que os olhos, ao verem as coisas, enviam a elas seus raios (*radios*) e as ilumina para que possam ser vistas.³⁶² Para se perceber algo que possui um corpo grande, é necessário que seus limites sejam notados (*et suis terminis nota sunt*) e iluminados pelos raios da luz dos olhos (*aliquam molem conspiciendo lustrasti*). Para que uma coisa corpulenta possa ser vista é necessário iluminá-la (*corporalium lumen erigis oculorum*). Não se pode ter a noção da grandeza de algo, nem medir seus limites, sem que este algo seja iluminado pelos raios dos olhos.

³⁶² *Epistolae*. CXLVII. XVII. XLIII. Porro si ea quae in animo nostro sunt corporibus locisque simillima, non tamen locorum spatiis atque finibus continentur, nec intervallis localibus in nostra memoria reponuntur; quanto magis illa quae nullam gerunt similitudinem corporum, caritas, gaudium, longanimitas, pax, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, nulla locorum spatia tenent, nulla intercapedine separantur, aut aliqua oculi cordis, quo radios suos mittant et ea uideant, intervalla conquirunt! Nonne omnia in uno sunt sine angustia, et suis terminis nota sunt, sine circuitu regionum? Aut dic in quo loco uideas caritatem; quae tamen in tantum tibi cognita est, in quantum eam potes mentis acie contueri: quam non ideo magnam nosti, quia ingentem aliquam molem conspiciendo lustrasti; nec cum tibi intus loquitur, ut secundum eam uiuas, ullis perstrepat sonis; nec ut eam cernas, corporalium lumen erigis oculorum; nec ut eam fortiter teneas, corporalium uires praeparas lacertorum; nec cum tibi uenit in mentem, sentis eius incessum. (CCSL).

Pues bien, si esos objetos, tan semejantes a los cuerpos y lugares, están en nuestra alma y no están contenidos en espacios y límites locales ni se instalan en nuestra memoria por espacios locales, mucho menos se hallarán separados por intervalos, ni tendrán espacios locales, ni necesitarán estar separados del ojo del corazón, de modo que éste puede enviar sus rayos para verlas, todas esas realidades que no tienen semejanza alguna con los cuerpos: la caridad, gozo, longanimidad, paz, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia. ¿Acaso no están todas esas realidades juntas en uno, sin estrecheces, y son conocidas dentro de sus límites sin periferias regionales? O si no, dime en qué lugar ves la caridad. Sin embargo, la conoces en tanto en cuanto que la puedes contemplar con la mirada de la mente. Sabes que no es grande porque al contemplarla hayas tenido que iluminar una inmensa corpulencia. Cuando ella te habla interiormente para que vivas según ella, no te turba con sonido alguno. Para verla no diriges la luz de tus ojos corporales. Para retenerla con fortaleza, no dispones las fuerzas de tus brazos corporales. Cuando te viene a las mientes, no sientes su paso. (BAC).

É interessante notar que na sensação a alma sente no corpo e dele não padece ou sofre nada. Ela é totalmente ativa enquanto o corpo é passivo. A alma age através de uma *attentio* da alma ou de uma concentração intensiva em relação ao que se dá no corpo por uma afecção provocada por um objeto externo. Há uma *attentio* em direção à afecção. Na visão corporal a *attentio* mantém a união entre o sentido e o objeto visto em uma força intensiva de focalização. Um objeto pode estar em frente de uma pessoa, mas não ser visto por desatenção. A *attentio* como vontade provoca esta união entre o sentido e o objeto visto. Da mesma forma que há uma *attentio* no processo de percepção nas coisas espaciais, há uma *attentio* da alma na percepção das realidades temporais.

Para não me alongar em demasia, me parece que a alma, quando sente no corpo, dele não padece o que quer que seja, senão age atentamente (*attentius agere*) em suas afecções, e tais ações - ou fáceis pela congruência; ou difíceis pela incongruência – não lhe escapam, e isso é tudo o que se chama sentir.³⁶³

Ao questionar sobre a natureza do tempo, Agostinho está buscando o “em que” a alma se estende para poder medir quanto mede o tempo dentro de seu “campo de visão temporal”. No parágrafo XXXIII, buscando o que é que a alma mede quando mede o tempo, afirma que o tempo lhe parece ser uma certa distensão (*distentionem*) de algo que ele não sabe o que é e que não seria surpreendente se não fosse da própria alma (*ipsius animi*).³⁶⁴

Ao não encontrar a *coisa distenta* do tempo sobre a qual a alma se estenderia para medir o tempo, como acontece na visão com as coisas materiais medidas através dos raios dos olhos, Agostinho vê na própria alma o “algo medido distendido” no qual a própria alma se estende como um foco de raios formando o “campo de visão temporal” onde os intervalos podem ser medidos por seus limites de antes e depois, como na medição corporal os limites dos corpos podem ser notados dentro do campo de visão atingido pelos raios dos olhos.

No parágrafo XXXVII, Agostinho tenta discernir como é possível que o futuro, que nada é em si, diminua até se extinguir como passado que também não é, ou como cresce o passado de coisas que não mais são de realidades que antes também não eram por serem futuras; como se dá esta linha de fluência de coisas que provêm do futuro e não são, se tornam presentes e desembocam em um passado de coisas que não são e que sempre aumenta. O processo é

³⁶³ *De Musica*. VI. X. Et ne longum faciam, uidetur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere et has actiones siue faciles propter conuenientiam siue difficiles propter inconuenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur.

³⁶⁴ *Confessionum*. XI. XXVI. XXXIII. Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem : sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi. (CCSL).

desencadeado por existirem na alma (*in animo*), que produz o processo (*agit*), três realidades ou operações distintas das quais ela é o sujeito ativo: a alma aguarda (*expectat*), atenta (*attendit*) e se recorda (*meminit*).

Mas poderia diminuir e se esgotar o futuro, que ainda não é, e como aumentaria o passado, que já não é, senão porque os três tempos estão na mente que produz isso? Porque ela aguarda, atenta e lembra, de maneira que o que aguarda passe pelo que atenta e se torne o que lembra. Quem negaria que os futuros ainda não são? Mas já está na mente a espera dos futuros. E quem negaria que os passados já não são? Todavia, ainda está na mente a memória dos passados. E quem negaria que o tempo presente não tem extensão temporal, porque passa em um instante? Todavia, perdura a atenção, pela qual o que está presente se encaminha para a ausência. Logo, não é longo o tempo futuro, que não é, mas um futuro longo é a longa espera de um futuro, e não é longo o tempo passado, mas um longo passado é a longa memória de um passado.³⁶⁵

O transitar do fluxo (*transeat*) tem seu início na expectativa, de modo que aquilo que é aguardado (*ut id quod*) transita passando pela *attentio* (*per id quod*), na qual se transforma em algo atentado e daí continua o trânsito até se transformar em objeto de recordação (*in id quod*). As coisas futuras não são, mas há na alma (*in animo*) a expectativa (*expectatio*). As coisas passadas já não são, mas há na alma (*in animo*) a memória (*memoria*). O tempo presente não tem extensão, pois é um contínuo passar impossível de ser agarrado. Não há um “perdurar de tempo extensivo” no presente, pois é um fluxo contínuo. O perdurar está na *attentio* (*perdurat attentio*) através da qual o que é presente tende a não ser.

É possível fazer uma analogia, salvaguardando as devidas proporções e riscos, entre o que acontece no sentido da visão e o modo pelo qual a alma produz o arraste do fluxo temporal pela *expectatio*, *attentio* e *meminit*. Como foi visto anteriormente, tanto no *De Musica*, para falar do papel da memória na medição dos tempos, quanto na *Epistola* 147, Agostinho fala sobre o grande mistério que é o sentido da visão. A alma toca e vivifica tudo o que ela vê, ela se estende ao seu campo de visão pela emissão de raios dos olhos, de modo que seu campo de visão coincide com aquilo que os olhos podem de certa forma tocar.

³⁶⁵ *Confessionum*. XI.XXVIII. XXXVII. Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminert. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est. (CCSL).

Como exemplo, pode-se imaginar os objetos percebidos e que podem ser medidos em seus limites corporais e que se encontram no campo de visão espacial da alma. Um objeto percebido em seus limites horizontais é aquele que está inserido em um “espaço horizontal amplo” iluminado pelos raios dos olhos. Se os raios tocam os limites de um objeto, tocam também o espaço que está à direita e à esquerda deste objeto, fazendo com que estes limites possam ser medidos. A alma deve estender-se, ao mesmo tempo, através dos raios dos olhos tanto à direita como à esquerda do objeto, estende-se a dois opostos físicos ao mesmo tempo, iluminando simultaneamente os dois lados deste. Ao girar a cabeça da direita para a esquerda, ela “faz” a “linha horizontal contínua das coisas vistas” se estender a estas realidades iluminando-as. Ao girar a cabeça da esquerda para a direita, ela provoca um fluxo contínuo de coisas horizontais que vai no sentido oposto.

Da mesma forma que há um “campo de visão físico” onde a alma se estende e toca as coisas iluminando-as com os raios dos olhos simultaneamente a direita e a esquerda, e com o giro da cabeça provoca um fruir das coisas no sentido oposto, há um “campo de visão temporal” onde a alma, desde sua presença ou “ponto de vista” como *attentio*, estende-se simultaneamente ao futuro e ao passado que estão na expectativa e na memória.

Por se estender a coisas opostas ao mesmo tempo mantendo uma certa unidade desde o ponto de vista, ela se *dis-tende*, como se fosse no sentido físico de se estender ao mesmo tempo em rumos opostos (sentido literal e medido do termo). Como ela se distende para a direita e para a esquerda para ver e medir o objeto como um todo, e com o giro da cabeça faz girar no sentido oposto o fruir da linha horizontal, assim ela se distende em expectativa e memória e faz este movimentar-se para abarcar o todo e faz mover a linha temporal no sentido oposto.

Girando a cabeça (*attentio*) do futuro como *expectatio* para o passado como *memória* ela produz a “linha temporal contínua” que escorre no sentido contrário. A “linha horizontal de um campo de visão” de um determinado objeto seria formado por sua esquerda pelo objeto e por sua direita, a cabeça faria esta linha girando horizontalmente da direita para a esquerda, iluminando o objeto todo; ao iluminar, distender-se-ia no campo de visão como um todo. Esta linha fluiria em sentido oposto num *continuum*. Ao comparar a memória com a emissão dos raios dos olhos no de *De música*, Agostinho afirma que a alma se na visão se estende (*extendi*) para tocar as coisas segundo seu modo³⁶⁶. Já quando fala do estender-se da alma na memória e na expectativa, utiliza a expressão “se distende.”

³⁶⁶ *De Musica*. V. XXI.

Estou prestes a cantar uma canção que conheço: antes de começar, minha espera se estende sobre a totalidade dela, mas, depois de começar, tudo o que transiro dela para o passado se estende também em minha memória, e a vida desta minha atividade se distende entre a memória do que cantei e a espera do que vou cantar; minha atenção, porém, está no presente, e é ela quem traz o que era futuro para o passado. E quanto mais avanço e avanço mais a espera se encurta e a memória se alonga, até que toda espera se esgote, quando a ação inteira for concluída e transferida para a memória. E o que vale para toda a canção vale também para cada parte dela e cada sílaba dela; e também para toda ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma parte; e também para a vida inteira de um homem, cujas partes são as ações do homem; e também para toda a história dos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens.³⁶⁷

O campo de visão da linha do tempo é formado por aquilo que a alma pode atingir iluminando do passado, do presente e do futuro, é formado por aquilo que ela pode atingir de alguma forma do passado, do presente e do futuro, ao mesmo tempo. Ela necessita distender-se nestes elementos que não existem neles mesmos como tais, pois o futuro e o passado não são, enquanto o presente não tem extensão. Ela se distende nestes elementos enquanto estes estão presentes nela ou são presentes para ela como presente do futuro, presente do presente e presente do passado. O *continuum* do fluir da linha temporal se dá pelo “giro de cabeça” da *attentio* e no sentido oposto deste giro. A alma ilumina simultaneamente passado, presente e futuro distendendo-se neles enquanto realidades que estão nela mesma, pois passado e futuro não são neles mesmos. Ela somente pode medir temporalmente aquilo que se encontra dentro deste “campo de visão temporal”. Tanto no processo de percepção do espaço como no tempo, a alma é ativa.

Este medir se dá desde a *attentio* que perdura. Apesar de perdurar e poder ter uma base sobre a qual medir, ela não abarca o todo de forma simultânea como a mente divina conhece sucessivamente. O giro da cabeça física “produz” um *continuum* sucessivo físico para o espectador, pois a luz dos olhos não pode abarcar o todo, ilumina girando e iluminando uma coisa por vez, uma vez que a luz surge desde um ponto específico. Da mesma forma, o “giro da *attentio*” produz o *continuum* sucessivo temporal do futuro para o passado, “ilumina” se

³⁶⁷ *Confessionum*. XI. XXVIII. XXXVIII. Dicturus sum canticum, quod noui : antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur uita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum : praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breuiata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula 25 est illud canticum, hoc in tota uita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes uitae hominum.

movimentando e focalizando uma coisa por vez num *continuum* sucessivo temporal. Não pode abarcar o todo simultaneamente porque ela mesma é limitada e inserida em um determinado “ponto de vista temporal”, é temporal por natureza, o sucessivo é onde ela está e o que lhe cabe.

No sentido da visão, o estender-se da alma nas realidades materiais é de natureza física por ser relacionar com os raios dos olhos. Já o movimento de distensão da alma nas realidades temporais é um movimento anímico, pois as realidades do passado e do futuro se encontram na alma. É um movimento não espacial da alma em relação a realidades que se encontram nela mesma como memória e expectativa, movimento este que efetua ou opera os tempos distendendo-se.

No processo de medição das coisas espaciais, a alma, através os raios dos olhos, tende à coisa a ser medida tocando de alguma forma a coisa que está inserida dentro do campo de visão de emissão de luz dos olhos, tema este que será aprofundado adiante. Neste caso, a representação coincide com o objeto que está sendo representado fora. Já na medição das realidades temporais, a alma tende a algo que está para ser medido, mas, este algo está presente à alma em forma de representação provocada por algo que “fora” não está mais assim por ser passado. Ela se tende dentro de um “campo de visão temporal” a objetos que se encontram em forma de representação na própria alma como memória e expectativa, mas não coincidentes com algo que está fora da alma como acontece nas medições espaciais. Na medição das coisas espaciais, a alma, pela visão, tende a algo espacial que está aí, enquanto na medição das temporais pela memória ela tende a algo que não está mais aí.

Na visão e medição das coisas corpóreas há um movimento físico no tender dos raios que iluminam os corpos a serem medidos. Os raios dos olhos tornam estas coisas tocadas vivas para a alma que as percebe pela visão. A alma sente as coisas que estão distantes de sua carne no corpo, pode sentir onde não vive quando vê as estrelas. Sente no exterior os objetos que pode tocar com a vista através da luz dos olhos. Tocá-los é vivificá-los com a luz dos olhos.

Para Agostinho, sem vida não há sentido; ver é como derramar vida da alma para além da carne naquilo que é visto.³⁶⁸ Já na medição das coisas temporais há um tender da alma como movimento não espacial em direção às afecções não materiais que nela permanecem, um vivificar das afecções presentes na memória pela presentificação destas à alma. Este “tender da alma” em direção a estas afecções as faz vivas para ela em seu presente. Os tempos são medidos através de um movimento da alma em relação a ela mesma neste tender temporal.

³⁶⁸ *De Musica*. VI. XXI. [...] a nostra anima uegetentur, ut ergo eorum effusione adiuuamur ad capienda spatia locorum (CSEL)

Tal concepção se adequa bem com a posição intermediária que a alma ocupa em relação às realidades corpóreas e a Deus. O corpo é uma natureza mutável no espaço e no tempo.³⁶⁹ Já a alma é mutável somente no tempo, enquanto Deus é sumamente imutável. Os movimentos da alma são todos temporais e não espaciais. A alma possui uma maior proximidade à eternidade que o simples corpo material. Ela possui uma maior imutabilidade que o corpo. O corpóreo se move no espaço e no tempo, já a alma se move somente no tempo. Ela possui mais imutabilidade. Quando mede as coisas espaciais tende a elas pela visão, quando mede as temporais tende ao passado e ao futuro nela mesma.

No *De Musica* VI. XXXVII fala-se sobre a alma que pode se desviar da imutável e suma igualdade (*incommutabilis et summae aequalitatis*) em busca das coisas que lhe são iguais ou inferiores. A alma, ao mesmo tempo que proclama ou confessa a igualdade imutável a partir da qual julga os parâmetros de igualdade ou desigualdade nas formas corporais e nos espaços temporais das sílabas nos rítmicos dos versos e a partir daí elaborar um julgamento estético, também reconhece a si mesma mutável (*agnoscit mutari eo ipso*).³⁷⁰ O julgamento estético das formas corporais e dos movimentos harmônicos na dança ou no som são realizados tendo como parâmetro interno a igualdade imutável e eterna. A beleza das formas e dos movimentos são belos por remeterem, em sua harmonia interna de igualdade e desigualdade, à igualdade eterna.

Ao mesmo tempo que reconhece a igualdade eterna imutável em base da qual elabora os juízos estéticos, reconhece a si mesma inferior a esta imutabilidade eterna, reconhece-se a si mesma sendo mutável. A mutabilidade ausente em Deus e presente na alma se manifesta nesta por conhecer as coisas de maneira sucessiva, pois ora conhece uma coisa ora outra (*quod alias hanc alias aliud intuetur*). A mente humana não pode conhecer tudo simultaneamente, mas sucessivamente. Ela conhece na sucessividade um objeto após o outro. Assim, por este movimento sucessivo de ora “ir atrás” disso ou daquilo por lhe ser impossível a simultaneidade total, efetua ou opera a variação temporal (*uarietatem temporis operatur*).

A variação temporal é efetuada pela própria alma em seu movimento de sucessividade no pensar e reconhecer as coisas uma após a outra em contraste com a eternidade de Deus no qual não há movimento e há conhecimento do todo de forma simultânea e não sucessiva. A alma se reconhece mutável em comparação com a imutabilidade e seu próprio movimento de

³⁶⁹ *Epistolae*. XVIII. II. Sane quoniam te noui, accipe hoc quiddam grande et breue! Est natura per locos et tempora mutabilis ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis ut anima, et est natura quae nec per locos nec per tempora mutari potest, hoc deus est. (CCSL).

³⁷⁰ *De Musica*. VI. XXXVII. Restat ergo, ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso, quod alias hanc alias aliud intuetur, et hoc modo aliud atque aliud sequens uarietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est? (CSEL).

sucessividade na cogitação efetua ou opera as variações temporais. As variações temporais são efetuadas por seus próprios movimentos, sua própria condição de ser mutável que se reflete na cogitação sucessiva. Ela efetua os tempos na sucessividade de si mesma por estar distante da eterna imutabilidade. Se a alma possuísse uma capacidade de abarcar o todo de tudo em uma espécie de intelecção não sucessiva e simultânea de tudo, sua mente coincidiria com a mente e perspectiva divina de todas as coisas, com a eternidade.

Este campo de visão temporal demonstra que, de certa forma, a mente humana na sintetização do tempo pela memória emula a mente divina. A mente humana possui uma perspectiva temporal em relação às coisas desde uma sucessividade que permanece apesar da fragmentação, enquanto a mente divina conhece tudo deste uma perspectiva eterna e imutável, que permanece na unidade.

A alma não é pura sucessibilidade, pois possui uma certa permanência, nem pura estabilidade eterna. Deus, desde sua imutabilidade eterna ou “*ubi eterno*”, mede tudo sem ser medido. A alma, por sua vez, possui um *ubi* intermediário, “permanece na sucessividade”, desde onde é medida por Deus e pode medir o que lhe é igual ou inferior, pode medir o espaço e o tempo desde sua perspectiva finita.

Ela possui uma posição intermediária, pois não é a total imutabilidade da eternidade, mas ao mesmo tempo possui uma distância ou transcendência às coisas corpóreas, que se movimentam no espaço e no tempo.³⁷¹ Ela é mutável somente no tempo, o que a torna capaz de medir o que se move no espaço e no tempo, como a voz que ressoa. A sua imutabilidade corporal lhe dá maior estabilidade que serve de base para medir o que é mutável no espaço e no tempo, como são as realidades puramente corporais. A alma pode medir o que lhe é igual ou inferior.

Ela não é a imutabilidade eterna, mas, ontologicamente possui um grau a mais de imutabilidade em relação às realidades corpóreas por ser mutável somente no tempo. Pode-se dizer que ela participa mais da eternidade e do ser de Deus em sua maior estabilidade que as realidades simplesmente corporais. Desde esta posição ontológica privilegiada em relação ao corporal, ela pode medir os intervalos temporais e espaciais daquilo que lhe é igual ou inferior.

As realidades que são simplesmente corporais não podem medir os espaços e os tempos, não transcendem sua própria realidade. Ela possui, em uma escala platônica, um grau a mais de eternidade em relação às realidades simplesmente corporais, ao mesmo tempo que não é a

³⁷¹ *Epistolae*. XVIII. II. Sane quoniam te noui, accipe hoc quiddam grande et breue! Est natura per locos et tempora mutabilis ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis ut anima, et est natura quae nec per locos nec per tempora mutari potest, hoc deus est. (CCSL).

eternidade total e imutável de Deus. Ela mede seus próprios movimentos (*quid*) estando ela mesma permanecendo nela mesma de forma sucessiva (*ubi*) e não totalmente simultânea.

4.2.2. A *Διάστασις* em Plotino e a *distentio* em Agostinho

Podem-se notar semelhanças entre Plotino e Agostinho no que se refere às questões sobre a eternidade e o tempo. De modo especial, pode-se notar a proximidade entre o conceito de *Διάστασις* no *Tratado sobre a eternidade e o tempo* em Plotino e o conceito de *Distentio* no Livro XI das *Confissões*. Apesar das semelhanças, deve-se destacar que para alguns estudiosos de Agostinho o Livro XI das *Confissões* não revela um contato direto e textual com o *Tratado 45* de Plotino. Chegou-se inclusive a se questionar se poderia a *distentio* de Agostinho ser relacionada com a *Διάστασις* de Plotino, pois, enquanto o termo grego provém do verbo *δι-ίστημι* que denota afastamento, a *distentio* de Agostinho é relacionada ao verbo latino *tendo* ou *distendo*, que possui o significado físico básico de esticar algo em direções opostas.³⁷² É possível constatar, em relação à Plotino e a outras possíveis fontes neoplatônicas, somente aproximações doutrinárias.³⁷³

Para Plotino o Cosmos é formado por quatro reinos: o *Uno*, o *Nous*, a *Alma* e a *Matéria*. A multiplicidade emana do *Uno*. O *Uno*, de sua profusão, gera o *Nous* em uma geração eterna. A multiplicidade tem seu início no *Nous*, que opera todas as coisas como Demiurgo e permanece no repouso das Ideias. A *Alma* emerge do *Nous*. Ela existe entre a *Matéria* sensível e o *Uno* e o *Nous*. Ela possui duas dimensões: uma próxima do *Nous* sem ligação direta com a *Matéria* e outra em que ela cai em corpos terrestres e forma a natureza (*phýsis*) onde alma e matéria se misturam. As almas individuais emergem da *Alma* do mundo. A *Matéria*, por sua vez, emana da *Alma* e é o extremo inferior da multiplicidade.³⁷⁴

No *Tratado III. 7 das Enneadas*, que tem por título “sobre o tempo, a eternidade e o tempo”, no parágrafo 11 há uma personificação do tempo. Através de um discurso indireto se mostra o que o tempo diria sobre si mesmo se fosse questionado sobre como ele apareceu e nasceu. Antes mesmo de o tempo gerar o antes e carecer do depois, ele repousava consigo mesmo no ente, não sendo tempo e repousando na eternidade. Havia uma natureza inquieta: a *Alma* inferior desejosa de governar a si mesma e de buscar mais que o presente. Assim, ela se

³⁷² Hoffmann, 2017, p. 36.

³⁷³ Hoffmann, 2017, p. 52.

³⁷⁴ Bowery, 2019, p. 789 – 790.

moveu e “se moveu também o tempo”. O movimento é em direção ao “depois” e “posterior” fora do idêntico, a busca do “outro e então outro.”³⁷⁵

A alma inquieta queria transferir o que via na identidade eterna para “algo outro” onde a totalidade não lhe estivesse presente em um instante. Assim, a alma imita o inteligível ao produzir o cosmo sensível que se move com um movimento que não é o de lá, desejando ser não só semelhante ao de lá, mas sua imagem. A alma temporalizou-se a si mesma ao produzir o tempo ao invés da eternidade nesta tentativa por se assemelhar à eternidade. Posteriormente ela submeteu o cosmos à escravidão do tempo.

Ela engendra com sua atividade a sucessão que se reflete em uma sucessão onde “progredia com outro pensamento depois daquele que ainda não existia, porque nem o pensamento tinha sido efetivado nem sua vida de agora é semelhante à anterior”. Assim, simultaneamente, havia uma “outra” vida que continha um “outro” tempo. Há uma distensão (*Διάστασις*) da vida que contém um tempo e sempre a posteridade da vida contém um “sempre-tempo” em um avanço incessante.

Então, simultaneamente, havia uma outra vida e esse "outra" continha um outro tempo. Portanto, a distensão da vida continha um tempo e a sempre-posterioridade da vida contém um sempre-tempo, e a vida passada contém um tempo passado.³⁷⁶

A inquietude da alma faz com que ela não permaneça e não repouse no ente. Ela quer governar a si mesma não permanecendo no presente. Seu movimento de “fuga” do presente eterno produz o tempo. Cada “presente” fora da identidade da eternidade que ela tenta pensar e viver é um tempo como imagem da eternidade, um outro em relação à identidade. Mas ela termina por não pensar em plenitude nem viver em plenitude este “presente imitativo”, pois sua inquietude a leva a um “outro presente” sucessivo com outro pensar e uma “vida outra”. Esta outra, por sua vez, não são pensar e viver plenamente e logo é trocada por outra nem “sempre outro tempo.” Ela salta de presente a presente, de tempo em tempo, de vida em vida sem estar plenamente em nenhum deles. Ela é um sempre tempo como falta de eternidade.

Há uma sucessão de pensamentos que não são a intelecção total da eternidade e uma sucessão de “tempos presentes” que reflete a sucessão de “vidas distintas” que não são a

³⁷⁵ Plotinus. *Ennead* III. 7. 11. Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα αἰεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταῦτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι, μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα.

³⁷⁶ Plotinus. *Ennead*. III. 7. 11. Ἄμα οὖν ζωὴ ἄλλη καὶ τὸ ἄλλη χρόνον εἶχεν ἄλλον. Διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε καὶ τὸ πρόσω αἰεὶ τῆς ζωῆς χρόνον ἔχει αἰεὶ καὶ ἡ παρελθούσα ζωὴ χρόνον ἔχει παρεληλυθότα.

identidade da eternidade. Há uma distensão da vida que contém um sempre tempo. “Portanto, se alguém disser que o tempo é a vida da alma em movimento de transição de uma vivência para outra, pareceria estar dizendo o quê?”³⁷⁷ O tempo é uma vida da alma em movimento de transição de uma vivência para outra. É uma vida não totalmente vida que busca plenitude na sucessividade vazia. A alma avança ao infinito sempre em direção ao sucessivo fugindo da identidade.

Há uma sequência de vivências não plenas na busca incessante por “outro” que na verdade não são vidas plenas de eternidade. Sequência sucessiva de vivências “não vidas plenas” como uma imagem da eternidade. O tempo neste sentido é uma espécie de queda da Alma que se distancia do Uno. O sempre tempo na sucessividade em busca sempre de outra vivência é um reflexo da distensão da vida da alma.

A expressão *διάστασις* pode ser traduzida por “destacamento, separação, divisão [...] discórdia, dissensão, oposição, divórcio [...] intervalo, extensão, dimensão [...] expansão, descompressão [...] divisão [...] tensão e dilatação.”³⁷⁸ O tempo é uma *Διάστασις* da vida da *Alma*. A expressão é traduzida por Baracat Junior como *distensão*. A eternidade, por sua vez, é caracterizada como sendo o oposto: *ἀδιαστάτου* e unidade, traduzida pelo mesmo tradutor citado por *inextensão*. Em contraste com a eternidade inextensa e una, a *Alma* produz uma “unidade em continuidade”, o “avanço para o infinito sempre em direção ao sucessivo.”³⁷⁹

A *Διάστασις* da vida da alma se reflete na sucessibilidade, na não permanência na identidade e plenitude e na busca do sempre outro. As vivências se sucedem sem serem totalmente “vidas”. A inquietude impede a *Alma* de permanecer na identidade distendendo sua vida em um sempre outro, sempre outra vida e sempre outro tempo, em uma sucessão que avança para o infinito. É uma separação ou distanciamento da identidade para uma unidade “não total” vivida em sucessibilidade. Cada presente não vivido plenamente é uma eternidade esvaziada, um tempo como destaque da eternidade. A sucessão de tempos é uma sucessão de presentes “não plenos”, de tempos passados, presentes e futuros.

O tempo como “sempre-tempo” é a vida da *Alma* destacada da identidade do *Nous* buscando o outro e sempre outro. Esta distensão rumo ao outro e sempre outro contém o tempo. O tempo é algo próprio da *Alma* no mundo na *Διάστασις* de sua vida. O tempo é inserido no

³⁷⁷ Plotinus. Ennead. III. 7. 11. Εἰ οὖν χρόνον τὶς λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωῆν εἶναι, ὅρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;

³⁷⁸ Διάστασις. In: VOCABOLARIO della lingua greca. Greco – Italiano. 3 ed. Torino: Loescher. 2013. p. 625. Distaco, separazione, divisione [...] discordia, dissenso, opposizione, divorzio [...] intervallo, estensione, dimensione [...] espansione, decompressione [...] dieresi [...] tensione, dilatazione. (Tradução nossa)

³⁷⁹ Plotinus. Ennead. III. 7. 11. ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἔν. Cf. Baracat, 2006, p. 660 – 661.

contexto de uma autotemporalização de uma Alma Universal hipostática que contém tanto a si mesma como Alma do Mundo quanto as almas singulares evocadas não por um eu, mas por um nós (*ἡμεῖς*).³⁸⁰ Esta situação dá objetividade ao tempo do mundo, pois o próprio mundo estaria inserido nesta alma.

Já em Agostinho, a *distentio* é algo próprio não da alma do mundo, mas da alma humana enquanto criatura. Em Plotino, a *Alma* tem dois níveis: sua dimensão de proximidade ao *Nous* e sua existência próxima à *Matéria*. Tem-se uma “queda” da Alma quando ela vai em direção aos corpos terrestres na formação da *phýsis*. O sempre tempo é a condição desta *Διάστασις*. O surgimento do tempo pela primeira vez em relação à eternidade é nomeado pelo verbo *ἐκπίπτω*, que pode ser traduzido como “afastar-se” ou “decair-se.”³⁸¹ Baracat Junior traduz por “decair-se” e em sua tradução decide por preservar a imagem da queda como “desprendimento originário” da *Alma* em relação ao *Nous* em direção à multiplicidade no processo de emanação.³⁸²

Em Agostinho, por sua vez, a alma, neste processo de distanciamento de sua própria transcendência em direção às realidades corpóreas no processo de sensação para acomodar-se ao corpo que governa, é dito como um “cair de menos em menos” (*labitur in minus et minus*).³⁸³ Por outro lado, no *De Musica*, a alma se desvia da verdade imutável em busca das mutáveis inferiores, mira ora umas coisas ora outras, apegada a esta multiplicidade de sensações que ela mesma produz em seus movimentos e efetua a variação temporal (*uarietatem temporis operatur*).³⁸⁴

Há semelhanças entre o surgimento do tempo no processo de destacamento e queda da Alma em relação ao *Nous* e em direção à *Matéria* em Plotino e o surgimento do tempo como *Διάστασις* da vida da Alma em relação ao *Nous*. A Alma se movimenta e com ela se movimenta o tempo. Em Agostinho, na *distentio* a alma cai em um distanciamento de sua própria transcendência por querer se conformar com as imagens das coisas que traz em si mesma. Nesta

³⁸⁰ Hoffmann, 2017, p. 37.

³⁸¹ Plotinus. Ennead III. 7. 11.

³⁸² Baracat, 2006, p. 659, nota 62

³⁸³ *De Trinitate*. X. V. VII. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra in praestantiore natura quae deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, uolens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est auertitur ab eo, moueturque et labitur in minus et minus quod putatur amplius et amplius quia nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit. (CCSL).

³⁸⁴ *De Musica*. VI. XXXVII. Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens uarietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est? (CSEL).

multiplicidade se movimenta em direção a uma coisa depois da outra. Este processo de movimentação a distende em memória e expectativa, produzindo o tempo.

Ao mesmo tempo que podem ser percebidas semelhanças, também devem ser guardadas as diferenças entre as duas visões. A queda da alma do mundo em Plotino não carrega todo o peso moral do pecado na queda original presente em Agostinho e no cristianismo de modo geral. Em Plotino é uma queda de emanção rumo à multiplicidade. Outra diferença que merece ser destacada é que em Plotino o tempo está inserido no contexto da alma do mundo, enquanto em Agostinho se fala da alma individual. Nos dois pensadores o tempo é uma realidade anímica.

Outra questão importante neste contexto é que a obra *De Musica* pertence ao grupo de suas primeiras obras. Roland Teske³⁸⁵ mostra que naqueles escritos imediatamente posteriores ao seu batismo, Agostinho afirmava claramente a existência da Alma do mundo. Nas *Retratações* I. 11.4,³⁸⁶ falando sobre o *De Musica* VI. XLIV, passagem que implica uma alma do mundo,³⁸⁷ e lembrando o que foi dito sobre a existência da alma do mundo no *De immortalitate animae* XV. XXIV,³⁸⁸ Agostinho afirma que assim como Platão e não poucos filósofos pensaram que este mundo é um animal, isto é algo que ele não pode averiguar pela razão nem pode ser provada com a autoridade das *Escrituras*. Considera que é temerário o que foi dito (*temere dictum notauit*) por não compreender que o mundo seja um animal. Se existe tal alma, é uma criatura e não Deus, pois este mundo não é Deus.³⁸⁹ Para Agostinho, nas *Retratações*, o mundo não é um animal e, se existe tal alma, é uma criatura e não Deus.

Porém, nas mesmas *Retratações*, Agostinho não se fecha totalmente à ideia de que se pode crer legitimamente que exista uma potência espiritual e vital (*spiritalem uitalemque uirtutem*) que nos santos anjos está a serviço de Deus com o objetivo de conferir ao mundo

³⁸⁵ Teske, 2019, p. 102.

³⁸⁶ *Retractationes*. I. XI. IV. Sed animal esse istum mundum, sicut Plato sensit aliique philosophi plurimi, nec ratione certa indagare potui, nec diuinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognoui. Vnde tale aliquid a me dictum quo id accipi possit, etiam in libro de immortalitate animae temere dictum notauit, non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec uerum esse comprehendo, quod sit animal mundus. (CCSL).

³⁸⁷ *De Musica*. VI. XLIV. Laboriosior est huius mundi amor: Quod enim in illo anima quaerit, constantiam scilicet aeternitatemque, non inuenit, quoniam rerum transitu completur infima pulchritudo, et quod in illa imitatur constantiam a summo deo per animam traicitur, quoniam prior est species tantummodo tempore commutabilis quam ea, quae et tempore et locis. (CSEL).

³⁸⁸ *De immortalitate animae*. XV. XXIV. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. (BAC).

³⁸⁹ *Retractationes*. I. XI. IV. Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito, deum nobis non esse istum mundum, siue anima eius ulla siue nulla sit, quia si ulla est, ille qui eam fecit est deus noster, si autem nulla est, nullorum deus potest esse iste, quanto minus noster. (CCSL).

beleza e ordem.³⁹⁰ Roland Teske³⁹¹ sugere a hipótese de que o esquema conceitual da alma do mundo de Plotino continua presente em Agostinho com conceito de *Céus dos céus* em *Confissões* XII. IX. IX, que é criatura intelectual não coeterna com Deus, apegada firmemente a Deus na eternidade sem nenhuma queda situada além das voltas do tempo.

Em relação a esta criatura angélica Agostinho cai para baixo (*defluxi*)³⁹² para as coisas materiais, em muitas coisas. O “céu dos céus” não desenvolve a mutabilidade, não sofre vicissitude e não se distende (*distenditur*) por algum intervalo de tempo; seria uma mente pura e una estabelecida pelos espíritos santos, cidadãos de sua cidade nos lugares celestiais acima destes céus presentes. É una e várias ao mesmo tempo; caracteriza-se por ser uma identidade ou unidade de uma pluralidade.³⁹³ A dependência de Agostinho em relação a Plotino em sua doutrina do “céu dos céus no Livro XII das *Confissões* foi pesquisada amplamente por Jean Pépin em dois artigos.³⁹⁴

Para Teske, o Céu dos céus entendido em termos plotinianos como uma alma do mundo com a qual as almas individuais são uma só permite compreender a distensão do tempo no Livro XI das *Confissões* como sendo a distensão tanto da alma individual, que resultaria no tempo subjetivo, como de uma coletividade, que resultaria no tempo objetivo das coisas independente das almas individuais. O esquema da alma do mundo plotiniana estaria implícito na concepção do tempo como distensão da alma no Livro XI das *Confissões*; isso explicaria as inconsistências que haveria no texto sobre as questões de que o tempo é objetivo ou subjetivo.

A alma não seria entendida como sendo totalmente individual sem uma coletividade.³⁹⁵ A alma distendida seria a alma-mundo entendida nos termos de céu dos céus com a qual as almas individuais são de algum modo uma só, apesar de o mundo não ser para ele um animal.

³⁹⁰ *Retractationes*. I. XI. IV. Esse tamen spiritalem uitalemque uirtutem, etiam si non sit animal mundus, quae uirtus in angelis sanctis ad decorandum atque administrandum mundum deo seruit et a quibus non intellegitur, rectissime creditur. (CCSL).

³⁹¹ Teske, 2008. p. 228.

³⁹² *Confessionum*. XII. X. X. O ueritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi ! Defluxi ad ista et obscuratus sum, sed hinc, etiam hinc adamaui te. Erraui et recordatus sum tui. (CCSL).

³⁹³ *Confessionum* XII. XI. XII. Item dixisti mihi uoce forti in aurem interiorem, quod nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius uoluptas tu solus es teque perseuerantissima castitate hauriens mutabilitatem suam nusquam et numquam exerit et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla uice uariatur nec in tempora ulla distenditur. O beata, si qua ista est, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno inhabitatore te atque inlustratore suo! Nec inuenio, quid libentius appellandum existimem caelum caeli domino quam domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, ciuium ciuitatis tuae in caelestibus super ista caelestia. (CCSL).

³⁹⁴ Pépin, 1956, p. 39-64; Pépin, 1953, p. 185-274.

³⁹⁵ Teske, 2008, p. 228.

A alma do mundo responderia à questão da objetividade e subjetividade do tempo em Plotino e Agostinho.³⁹⁶

Para este autor, quando Agostinho escreveu as *Confissões* ainda sustentava não explicitamente, mas de forma implícita e operante em seu esquema conceitual, a ideia de uma alma do mundo com a qual as almas individuais seriam uma só e da qual as almas individuais caíram. O tempo seria uma distensão daquela alma pela qual é dada forma ao mundo e com a qual, de certa forma, todos são um só ser.³⁹⁷

Por outro lado, em relação a isso Hoffmann contra-argumenta que a alma em Agostinho é temporal, enquanto o Céu dos Céus do Livro XII das *Confissões* está acima de toda distensão temporal, identificando-se mais ao *Nous* em Plotino que à hipóstase da *Alma do Mundo*. Isso suporia que Agostinho teria confundido dois níveis essenciais e principais do neoplatonismo, que são o *Intelecto* e a *Alma*. Por isso mesmo a proposta de Teske de que Agostinho estaria se referindo à alma do mundo e não à alma individual quando afirma que o tempo é uma distensão da alma deveria ser abandonada.³⁹⁸ Penso que a conclusão de Hoffmann é mais razoável.

Se Agostinho estivesse se referindo à alma do mundo quando afirma que o tempo é uma *distentio* nas *Confissões*, certamente teria feito uma observação corretiva como fez em relação ao *De Musica* e ao *De Immortalitate Animae*. Ele não deixaria de realizar esta observação em uma obra tão importante como foram as *Confissões*.

Por outro lado, não se pode negar que há uma influência forte do pensamento de Plotino em Agostinho. A maioria dos estudiosos sempre colocou a atenção na questão da semelhança entre os conceitos de *Διάσῳσις* e *distentio*. Porém, penso que deve ser igualmente valorizada como sendo uma influência forte no pensamento de Agostinho a concepção do tempo como a vida da alma em movimento de transição de uma vivência para outra. O tempo é formado pela movimentação da *intentio* que pode ser vivido em um prosseguir segundo a *distentio* ou um prosseguir segundo a *intentio*, como se verá no seguinte tópico. O tempo é a vida deste prosseguir da *intentio* na história que pode se dar destas duas maneiras. Há uma relação intrínseca entre o conceito de tempo e o conceito de vida.

4.2.3. O conceito de *intentio* em *Filipenses 3,12-14*.

³⁹⁶ Teske, 2008, p. 233.

³⁹⁷ Teske, 2008, p. 237.

³⁹⁸ Hoffmann, 2017, p. 58.

No parágrafo XXXIX, logo após afirmar que sua vida é uma distensão, Agostinho afirma que a direita de Deus o levantou no Filho do Homem, mediador entre a unidade eterna e a multiplicidade humana, para que alcance a Deus através daquele que o alcançou e se recomponha de seus velhos dias. Na frase, entre outras alusões bíblicas, é utilizado o texto de *Filipenses* 3,12-14.

Mas, como tua misericórdia é melhor do que as vidas, eis que minha vida é distensão, e tua direita me levantou no meu Senhor, filho do homem, mediador entre ti uno, e nós, múltiplos, que vivemos na multiplicidade e pela multiplicidade, para que te alcance por aquele pelo qual já fui alcançado, e me recomponha dos velhos dias, seguindo o uno, esquecendo o que passou, não naquilo que é futuro e transitório, mas no que está adiante; não distenso, mas extenso, não segundo a distensão, mas segundo a intensão, prossigo para o prêmio da vocação do alto, onde possa ouvir a voz de aclamação e contemplar tuas delícias, que não vêm nem vão.³⁹⁹

A *Vulgata* traduz do grego da seguinte maneira este trecho da *Carta aos Filipenses* utilizado por Agostinho:

12. Non quod iam acceperim aut iam perfectus sim; sequor autem si comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Iesu. 13. Fratres ego me non arbitror comprehedissem; unum autem: quae quidem retro sunt obliviscens ad ea vero quae sunt in priora extendens me 14 ad destinatum persequor ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu.⁴⁰⁰

A *Bíblia de Jerusalém*, por sua vez, traz a seguinte versão portuguesa também versada do grego:

12. Não que eu já tenha alcançado ou que já seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também já fui alcançado por Cristo. 13. Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante, 14. prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus.

No sermão CLXIX, Agostinho realiza um comentário sobre este texto. No comentário são citadas as palavras do texto paulino. Na versão latina utilizada então por Agostinho tem-se

³⁹⁹ *Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX. Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem. (CCSL).

⁴⁰⁰ *Ad Philippenses*. 3. 12-14.

a seguinte tradução: “*Quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu.*”⁴⁰¹ O que Jerônimo traduz por “*extendens me ad destinatum*” e a *Bíblia de Jerusalém* por “prossigo para o alvo”, na versão de Agostinho citada no Sermão e nas *Confissões* se encontra “*secundum intentionem*”.

No texto latino do Livro XI e parágrafo XXXIX das *Confissões* onde se faz alusões à *Carta aos Filipenses* temos as seguintes palavras:

[...] ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuani nec uenientem nec praetereuntem.⁴⁰²

Paulo, segundo a *Vulgata*, afirma que prossegue para ver se o alcança (*si umquam comprehendam*), pois já foi alcançado por Cristo (*comprehensus sum*). Já Agostinho escreve que a direita de Deus o levantou tirando-o da multiplicidade para que por Cristo alcance a Deus (*ut per eum apprehendam*), pois já foi alcançado (*in quo et apprehensus sum*). Enquanto a *Vulgata* traz a expressão *comprehensus sum*, Agostinho utiliza *apprehensus sum*. A *Vulgata* versa com as palavras *quae quidem retro sunt obliuiscens* (esquecendo-me o do que fica para trás) enquanto Agostinho afirma que segue o *Uno praeterita oblitus* (esquecendo o que passou). Na *Vulgata*, Paulo afirma que *in priora extendens me* (avança para o que está adiante), enquanto Agostinho afirma que *non in ea quae futura et transitura sunt* (não no que é futuro e transitório), *sed in ea quae ante sunt* (mas no que está adiante) *non distentus, sed extentus* (não distento, mas extenso)

A *distentio* se dá na alma que se distende em memória (*memoria*) e na expectativa (*expectationem*) enquanto a *attentio* está no presente.⁴⁰³ Na alusão ao texto paulino, o movimento que causa distensão rumo à memória é substituído pelo *praeterita oblitus* (esquecendo o que passou). Já o movimento da alma que causa a distensão rumo ao futuro na *expectationem* é substituído pela alusão paulina *in ea quae ante sunt* (naquilo que está adiante). A *distentio* plotiniana é substituída pela expressão paulina *extentus*.

⁴⁰¹ *Sermones*. CLXIX. XV. XVIII. *Quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor. Adhuc sequor: ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu.* (BAC).

⁴⁰² *Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX.

⁴⁰³ *Confessionum*. XI. XXVIII. XXXVIII. *Atque distenditur uita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod rat futurum, ut fiat praeteritum.* (CCSL).

Em outros dois momentos em que são feitas alusões ao texto de *Filipenses* 3, 12-14 nos Livros que se seguem ao Livro XI, a expressão *extento* faz referência à tensão do coração rumo à Jerusalém celeste (*extento in eam sursum corde, Hierusalem patriam meam*) na condição de peregrinação (*in peregrinatione*).⁴⁰⁴ Como mostra O'Daly, as citações e alusões a este texto no *Corpus* agostiniano sempre está relacionado à temática da libertação daquilo que é temporal e da vocação à eternidade, a reação da fé na esperança à fragmentação própria da temporalidade.⁴⁰⁵

Agostinho não usa a expressão *distentio* de forma isolada, mas a utiliza com um conjunto maior de termos que evocam a condição humana fragmentária e dispersiva sem unidade da temporalidade, como as expressões *effundo* (derramar),⁴⁰⁶ *multiplico* (multiplicar),⁴⁰⁷ *dissilio* (explodir ou romper-se, dissolver-se),⁴⁰⁸ *dilanio* (dilacerar), *gemens* e *gemitos* (gemer e gemidos)⁴⁰⁹ por ter que suportar o peso desta condição. As expressões *distentio* aplicada à vida no parágrafo XXXIX aparece relacionada, no mesmo parágrafo, com *in gemitibus, dissilui e dilaniantur*.⁴¹⁰

Mas por enquanto meus anos se consomem em tristeza, e tu és meu alívio, Senhor, meu Pai eterno; eu, porém, me dissolvi nos tempos, cuja ordem desconheço, e minhas reflexões, íntimas entranhas de minha alma, são dilaceradas por tumultuosas variedades, até que eu conflua em ti, purificado e liquefeito pelo fogo de teu amor.⁴¹¹

No Parágrafo XXXIX, Agostinho afirma que enquanto seus anos se consomem em tristeza ou gemidos (*anni mei in gemitibus*) é Deus Pai eterno seu alívio (*solacium meum*). A expressão *in gemitibus* faz referência ao *Salmo* 31(30),11 (meus anos se consomem em tristeza). No parágrafo XXIII do Livro XII, Agostinho fala que quer dialogar diante de Deus com aqueles que admitem ser verdadeiro aquilo que a Verdade não silencia em sua mente. Os que negam, que ladrem quando quiserem, os deixará “soprar na poeira e levantar a terra até seus próprios

⁴⁰⁴ *Confessionum* XII. XVI. XXIII. Tu loquere in corde meo ueraciter ; solus enim sic loqueris ; et dimittam eos foris sufflantes in puluerem et excitantes terram in oculos suos et intrem in cubile meum et cantem tibi amatoria gemens inenarrabiles gemitus in peregrinatione mea et recordans Hierusalem extento in eam sursum corde, Hierusalem patriam meam. (CCSL).

⁴⁰⁵ O'Daly, 1977. p. 269.

⁴⁰⁶ *Confessionum*. IX. IV. X.

⁴⁰⁷ *Enarrationes In Psalmos*. XLIV. IV. *De Uera Religione*. XXI. XLI.

⁴⁰⁸ *Confessionum*. II. IV. IX.

⁴⁰⁹ *Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX.

⁴¹⁰ O'Daly, 1977, p. 268.

⁴¹¹ *Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX. . Nunc uero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es ; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te conflua purgatus et liquidus igne amoris tui. (CCSL).

olhos”, referindo-se à sua maneira de viver a temporalidade distante da Verdade que é Cristo. Ele, por sua vez, entrará em seus “aposentos”, em sua interioridade, desde sua interioridade cantará para Deus cantos de amor, gemendo gemidos inenarráveis (*gemens inenarrabiles gemitus*) em sua condição de peregrinação (*in peregrinatione mea*) recordando Jerusalém, sua pátria, com seu coração elevado ao alto e *extento* nela (*extento in eam sursum corde*).

Entre outros textos bíblicos, com a expressão “recordando Jerusalém” (*recordans Hierusalem*), ele está claramente fazendo referência ao *Salmo* 137(136) 1, que na versão latina apresentada nas *Enarrationes* diz: *Super flumina Babylonis, ibi sedimus et fleuimus, cum recordaremur Sion.*⁴¹² Já a expressão *inenannabiles gemitus* faz referência à *Carta de Paulo aos Romanos* 8,26, como ao choro (*fleuimus*) daqueles que estão sentados junto aos rios da Babilônia recordando Sião.

Os Rios da Babilônia na *Enarratio* ao *Salmo* 137 (136) são o símbolo das realidades temporais amadas de maneira desordenada nas quais a alma está *distentida*. Estas realidades nas quais a alma coloca todo seu empenho podem ser atividades humanas como o trabalho, a vida militar, a carreira dos tribunais na eloquência, ser navegante em busca de riquezas. A situação existencial da alma distendida é representada por estar completamente mergulhada nestas realidades sem buscar a Deus. Não estão com o coração em Sião, onde nada flui.⁴¹³

Neste contexto, as realidades temporais nas quais se pode dar a vida que prossegue segundo a *distentio* são realidades humanas nas quais o desejo de Deus e o caráter da *peregrinatio* rumo à Jerusalém celeste estão ausentes. Trata-se de uma vida fragmentada na qual a temporalidade é habitada não pela esperança escatológica, mas por uma conformidade com as realidades temporais como se eles fossem um fim nelas mesmas como objeto de gozo e fruição. Ser cidadão da Babilônia representa a vida com uma temporalidade vivida segundo a distensão.

Estas são temáticas abundantemente trabalhadas na *Cidade de Deus* e presentes em Agostinho principalmente após o saque de Roma pelos godos no ano 410. Mas, como afirma Luigi Alici,⁴¹⁴ a questão da relação entre o tempo e a eternidade, já tratado nas *Confissões*, é reproposto na *Cidade de Deus* em um contexto mais amplo: na relação entre Cidade Celeste e Cidade Terrestre. Nas *Confissões* temos uma “história-tempo de salvação” em sua vida, enquanto na *Cidade de Deus* temos uma “história-tempo de salvação” na humanidade como um

⁴¹² *Enarrationes In Psalmos*. CXXXVI. I. Tradução da Bíblia de Jerusalém: “À beira dos canais da Babilônia nos sentamos, e choramos com saudades de Sião.

⁴¹³ *Enarrationes In Psalmos*. CXXXVI. III.

⁴¹⁴ Alici, 2001. p. 1239.

todo. Assim como a temporalidade pode ser vivida a nível pessoal como um prosseguir segundo a *distentio animi*, também pode ser vivida em um contexto social mais amplo em uma sociedade que construiu sua história sem uma perspectiva escatológica, retratada posteriormente na *Cidade dos homens* como uma *distentio humanitatis*.⁴¹⁵

Neste contexto se compreende a afirmação de Agostinho presente no final do parágrafo XXXVIII no Livro XI das *Confissões*, onde Agostinho retrata a alma que se distende entre memória e expectativa do ato de cantar. Aquilo que se passa na canção também vale para a vida inteira de um homem (*in tota uita hominis*) e também para toda a história dos filhos dos homens (*in toto saeculo filiorum hominum*). Tanto a vida de um homem como vida da humanidade são vistas como um inteiro (*tota/totó*), enquanto a vida inteira humana é vista como um composto de diversas ações, a vida inteira dos filhos dos homens é um totó composto de todas as vidas dos homens (*omnes uitae hominum*).

E o que vale para toda a canção vale também para cada parte dela e cada sílaba dela; e também para toda ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma parte; e também para a vida inteira de um homem, cujas partes são as ações do homem; e também para toda a história dos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens.⁴¹⁶

A *distentio* da *attentio* em memória e expectativa no processo de cantar se dá na vida de um homem vista como um todo como se fosse um hino. Assim também, a distensão se dá na vida dos filhos dos homens vista como um todo composta pela vida de todos os homens vista também como se fosse um hino sendo cantado. Este processo gera o tempo tanto a nível pessoal como a nível social no sentido de que a história nestes dois níveis é uma temporalidade construída na dispersão ou distensão devido à queda do pecado.

Neste sentido, carece de sustento a crítica feita por Russell ao Livro XI das *Confissões*,⁴¹⁷ quando afirma que Agostinho, devido a uma subjetivação excessiva pelo senso do pecado, substituiu o tempo comum e público da história pelo tempo privado e subjetivo da mente de cada indivíduo. O tempo como realidade anímica humana não deve ser confundido com o devir das coisas no mundo. Agostinho não nega a existência do devir e do movimento

⁴¹⁵ Flórez, 1954. p. 181.

⁴¹⁶ *Confessionum*. XI. XXVIII. XXXVIII. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota uita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes uitae hominum. (CCSL).

⁴¹⁷ Russell, 2009. p. 187 – 188.

na criação. A realidade física ou material possui sua dinâmica própria de mutabilidade e ordem. Em nenhum momento ele afirma que a mente particular de uma pessoa está causando o devir das coisas.

A alma no processo da sensação das realidades corporais que estão no devir deve como que se rebaixar de si mesma para se adaptar ao corpo que lhe é inferior. Ela é superior ao corpo. Neste processo de rebaixamento ela se apega às realidades corporais com amor tão forte que pode cair no erro de se pensar totalmente como sendo aquilo que ela mesma produz como representação do corporal. A alma se temporaliza amando as coisas temporais e constrói sua história como dispersão e distensão interna nas coisas passageiras e externas, processo este que a coloca distante da unidade da eternidade. Sendo próxima da unidade eterna, ela se faz fragmentação na multiplicidade de sua temporalidade. Da mesma forma que ela se distende nestas realidades, constrói uma história pessoal na qual o amor a estas realidades é o ponto principal, constrói uma temporalidade como história distendida. O tempo é movimentar-se desta *intentio*.

A distensão existencial na vida como fragmentação na história e dispersão nas coisas é o correlato externo da “distensão subjetiva” no amor desordenado à beleza das criaturas. É construção do tempo distendido como história de fragmentação e multiplicidade distante da unidade. Se o tempo fosse totalmente privado e subjetivo em um sentido solipsista, não haveria a Cidade dos Homens como sociedade que compartilha socialmente uma temporalidade ou vida segundo a distensão.

Através da citação da *Carta aos Filipenses*, Agostinho propõe a substituição da vida segundo a *distentio*, na qual a *attentio* se distende em *memoria* e *expectatio*, pela vida segundo a *intentio* na qual a *memoria* sede lugar à *praeterita oblitus* e a *expetactio* à *extentus in ea quae ante sunt*. A *attentio*, que antes se distendia da vida segundo a *distentio*, é direcionada como *intentio* que se estende (*extenta*) em direção àquilo que está adiante, que é a Jerusalém celeste na esperança própria da *peregrinatio*.

Na vida segundo a *distentio* o passado nada é, o presente não tem extensão e o futuro ainda não é. A temporalidade é vivida como memória do que passou, instabilidade daquilo que se é e incerteza daquilo que virá. O passar do tempo é um constante perecer daquilo que é e nada permanece. A temporalidade vivida segundo a *distentio* é fadada a ser uma vida sem esperança na qual a condição humana enquanto tal é carregada de um viés pessimista. A vida segundo a *distentio* é a condição humana nua e crua sem a perspectiva escatológica focada na

Jerusalém celeste. Diante deste modo de viver temporalidade, Agostinho propõe desde a *Sagrada Escritura* uma vida onde a temporalidade é vivida segundo a *intentio*.

Para mostrar o que é o tempo como distensão, Agostinho utilizou e aprofundou todos os paradoxos do tempo presentes na tradição filosófica desde Platão, Aristóteles e os estoicos. Quando se utiliza do conceito de *distentio* para caracterizar o tempo claramente se percebe uma proximidade a Plotino. Toda a tradição vinda da filosofia lhe serve para demonstrar o que é a temporalidade ou a vida vivida segundo a *distensão*. Quando vai propor a temporalidade ou vida vivida segundo a *intentio*, ampara-se nas *Sagradas Escrituras*. Indiretamente está afirmando que as *Sagradas Escrituras* possuem as respostas aos paradoxos que a tradição filosófica grega não pode responder.

Como observa Flach, as *Escrituras* respondem os problemas existenciais deixados sem respostas pelos antigos filósofos pagãos, o pensamento cristão deve ilustrar estas respostas através de uma interpretação da escritura válida filosoficamente.⁴¹⁸ Dar uma resposta à questão do tempo e interpretar a escritura constituem um mesmo movimento que impulsiona com veemência sua alma.

4.3. O prosseguir segundo a *distentio*

No parágrafo XXXIX, Agostinho afirma que sua vida é distensão (*ecce distentio est uita mea*). Esta constatação é iluminada pela *Sagrada Escritura* no Salmo 68,4, onde afirma-se que a misericórdia de Deus “é melhor do que as vidas” (*melior est misericordia tua super uitas*). Há duas realidades contrapostas: a vida como distensão e a misericórdia de Deus, a vida humana na distensão e a vida divina. Desde esta situação, Agostinho afirma ter sido acolhido pela destra de Deus (*et me suscepit dextera tua*) no Senhor que é o Filho do Homem, mediador entre estas duas realidades contrapostas (*mediatore*). No texto, o Filho do Homem é mediador entre Deus que é “uno e nós que somos muitos” (*inter te unum et nos multos*).

Mas, como tua misericórdia é melhor do que as vidas, eis que minha vida é distensão; e tua direita me levantou no meu Senhor, filho do homem, mediador entre ti, uno, e nós, múltiplos, que vivemos na multiplicidade e pela multiplicidade, para que te alcance por aquele pelo qual já fui alcançado, e me recomponha dos velhos dias, seguindo o uno, esquecendo o que passou, não naquilo que é futuro e transitório, mas no que está adiante; não distenso, mas extenso, não segundo a distensão, mas segundo a intenção, prossigo para o

⁴¹⁸ Flasch, 1983. p. 260. Cf. *Contra Iulianum* IV. XIV. LXXII. [...] - non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. [...].

prêmio da vocação do alto, onde possa ouvir a voz de aclamação e contemplar tuas delícias, que não vêm nem vão.⁴¹⁹

A primeira aparição de uma expressão que tem como raiz o verbo *distendo* nas *Confissões* se encontra no Livro VIII. X. XXIV, aplicada ao coração que é distendido⁴²⁰ pela presença simultânea de diversas vontades conflitantes entre si. A segunda vez aparece já no Livro XI através da palavra *distentio*, quando Agostinho afirma ver que o tempo lhe parece ser uma certa distensão.⁴²¹ No parágrafo XXXIII a palavra *distentio* é aplicada ao tempo, que é uma distensão de cuja coisa o autor ignora e afirma ser surpreendente se não for da própria alma.⁴²²

Aparece pela quarta vez com o verbo “*distenditur*” no parágrafo XXXVIII, para se afirmar que a vida de sua atividade de cantar se distende entre a memória do que cantou e a espera do que vai cantar enquanto sua atenção (*attentio*) está no presente. O tempo é uma distensão da alma que se distende na memória e na expectativa desde uma *attentio*. A coisa distendida que se mede quando se mede o tempo se encontra na própria alma. No parágrafo XXXIX a expressão aparece pela quinta vez, desta vez aplicada à própria vida do autor (*ecce distentio est uita mea*) através do adverbio demonstrativo *ecce* (eis).⁴²³

Busca-se pela coisa medida do tempo quando se mede o tempo. Chega-se à afirmação de que o tempo é uma distensão. Chega-se a que este só pode ser uma distensão da alma. A medição do tempo é inserida na interioridade da alma que se distende em memória e expectativa. O tempo é uma distensão da alma. Já no parágrafo XXXIX a *distentio* é identificada com a própria alma. Há uma busca por um “tempo objetivo” que finaliza na identificação da própria vida como uma distensão. Busca-se por um “tempo objetivo” e finaliza-

⁴¹⁹ *Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX. Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuani nec uenientem nec praetereuntem. (CCSL).

⁴²⁰ *Confessionum*. VIII. X. XXIV. Si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nonne diuersae uoluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur, quid potissimum arripiamus? (CCSL).

⁴²¹ *Confessionum*. XI. XXIII. XXX. Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed uideo ? An uidere mihi uideor ? Tu demonstrabis, lux, ueritas. (CCSL).

⁴²² *Confessionum*. XI. XXVI. XXXIII. Ita carmen, ita pes, ita syllaba. Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem : sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi. (CCSL).

⁴²³ *Confessionum*. XI. XXIX. XXXIX. Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas, ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuani nec uenientem nec praetereuntem. (CCSL).

se com uma temporalidade existencial identificada com a própria vida em seu prosseguir processual e histórico.

Há uma vida segundo a distensão contraposta a uma vida segundo a intenção (*non secundum distentionem, sed secundum intentionem*). Há uma temporalidade ou modo de viver a vida segundo a distensão, colocada em contraponto a uma outra temporalidade ou modo de viver a vida segundo a intenção. Agostinho aponta mais para a questão da heterogeneidade do tempo como modos possíveis de vidas com suas respectivas temporalidades do que objetividade ou subjetividade do mesmo, de diferentes temporalidades. Há modos distintos de vidas temporais, nos quais temporalidade coincide com o ser da alma em sua historicidade. O ser da alma pode existir historicamente com distintas vivências de temporalidade.

No Parágrafo XIII do Livro XI tratado no final do primeiro capítulo desta tese, Agostinho fala dos maniqueus que não compreendem como acontece aquilo que acontece em Deus. Eles tentam experimentar a eternidade, mas o coração deles “esvoaça entre os movimentos das coisas passadas e futuras e é vão.”⁴²⁴ Esta afirmação de Agostinho retratando uma existência em que o coração esvoaça (*uolitat*) e é vão (*uanum est*) retrata bem a condição de uma vida segundo a distensão. A unidade interna da alma, que não é a unidade eterna de Deus, encontra-se precarizada pela condição do pecado. A vida é vivida como dispersão na temporalidade no apego excessivo a si mesmo e às coisas passageiras.

Nesta condição o coração é vazio (*uanum*), pois busca em meio ao estado de dispersão uma unidade que só encontra em Deus. Apegando-se libidinosamente ao próprio passado e ao futuro e às belas formas das criaturas, tenta construir uma unidade desde a fragmentação. Mas, trata-se de uma tentativa frustrada, pois esta aparente unidade interna é na verdade vazia, um simulacro ou ídolo mal elaborado vazio por dentro com aparências de eternidade por fora. Trata-se de uma cópia malfeita do que deveria ser uma vida segundo a *intentio*. Há um apego libidinoso a esta vida segundo a distensão, simulacro de eternidade, por parte de quem a vive desta maneira.

Esta condição caracteriza-se por ser uma situação de deformidade que necessita de um processo de *reformatio*.⁴²⁵ O “coração vão” não pode por ele mesmo sair desta condição de caos e falta de unidade para uma situação de ordem e maior unidade. No parágrafo XXXIX, a vida segundo a distensão, colocada em contraste com a vida segundo a intensão, possui a

⁴²⁴ *Confessionum*. XI. XI. XIII. sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum uolitat et adhuc uanum est. (CCSL).

⁴²⁵ *Confessionum*. VII. VIII. XII. Tu uero, domine, in aeternum manes et non in aeternum irasceris nobis quoniam miseratus es terram et cinerem, et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea. (CCS L).

característica da multiplicidade: “nós múltiplos, que vivemos na multiplicidade e pela multiplicidade” (*nos multos, in multis per multa*).

Agostinho está falando como homem inserido em uma sociedade (*nos*) marcada pela multiplicidade. O estado de vida segundo a distensão não deve ser entendida como uma temporalidade existencial vivida de maneira solipsista por um único indivíduo. É uma temporalidade compartilhada socialmente. A temporalidade do indivíduo segundo a distensão é um “compartilhar” ou “participar” de uma temporalidade de um grupo maior que se encontra no mesmo estado. Uma vida segundo a distensão está inserida em uma sociedade com uma temporalidade segundo a distensão. O “eu-distendido” está inserido em um “nós-distendidos”.

Esta sociedade que vive segundo a distensão, desde a qual Agostinho é reformado pela direita de Deus, é dispersa vivendo em muitas coisas (*in multis*) e por muitas coisas (*per multa*). O coração volátil, como foi visto, é marcado por estar disperso nas coisas passadas e futuras e ser vão. Esta situação no parágrafo XIII é aplicada por Agostinho não a um indivíduo, mas ao grupo dos maniqueus como um todo (*cor eorum*). O coração vazio é uma característica não só de um indivíduo, mas de todo um grupo social do qual ele mesmo fazia parte.

O grau de dispersão e desintegração interna é tal que há uma espécie de identificação da alma com as realidades temporais nelas mesmas. No parágrafo VIII do Livro X do *De Trinitate*, já anteriormente citado, mostra a natureza desta identificação da alma com as representações que ela mesma faz das realidades materiais representadas.⁴²⁶ A mente erra quando confunde a si mesma com as imagens que ela mesma produz como representação no processo da sensação. Nesta condição, ela considera ou aprecia que ela mesma é do mesmo modo (*huiusmodi existimet*) em que são as realidades que ela representa. Ela acaba por se conformar (*conformatur eis*) com as representações que ela mesma produz. Esta conformação não é ontológica, pois a alma mantém em si mesma sua transcendência em relação ao que é material, mas de uma “conformação putativa”, (*non id existendo sed putando*) onde ela atribui a si falsamente algo que ela não é, vive em um erro sobre si mesma.

Assim, a alma, quando deveria gozar dos bens em Deus, prefere se apropriar destes e gozar deles neles mesmos, prefere ser semelhante a Deus por si mesma a ser semelhante a Ele por obra Dele mesmo. Nesta condição, ela se afasta de Deus caindo ao mesmo tempo que se crê melhor, em uma busca inquietante por bens iguais ou inferiores a si onde nada lhe basta.

⁴²⁶*De Trinitate*. X.VI.VIII. Errat autem mens cum se istis imaginibus tanto amore coniungit ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo non id existendo sed putando, non quo se imaginem putet sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit ab imagine quam de illo secum gerit nisi cum ita exprimuntur eadem imagines tamquam foris sentiantur non intus cogitentur sicut dormientibus aut furentibus aut in aliqua extasi accidere solet. (CCSL).

Esta condição de penúria a faz estar demasiado atenta às suas próprias atividades e prazeres humanos, buscando sempre novos conhecimentos das coisas exteriores que ama e não quer perder à custa de muitos cuidados. Como estas coisas amadas são corpos aos quais ela se vê mesclada pela força aglutinante do amor, pensa-se a si mesma também corporal, de acordo com as representações destas realidades que traz em si mesma.⁴²⁷

Neste trecho Agostinho está falando do apego, dispersão e erro da alma sobre si mesma pelo apego às realidades corporais. A alma possui uma transcendência em relação ao corpo, mas deve adaptar-se a este no processo de sensação. A mente, sendo algo interior, sai de si para colocar seus afetos nas representações sensíveis, que são vestígios de suas múltiplas intenções (*quasi uestigia multarum intentionum*).⁴²⁸ Esta multiplicidade de intenções na busca por identificar-se com as representações sensíveis é uma *distentio* da alma nestas mesmas coisas. Estas imagens nas quais a alma se apega são impressas na memória no processo de sensação.

Nesta condição a alma está longe de conhecer-se a si mesma em sua verdadeira natureza. É necessário que ela fixe em si mesma a *intentio* de sua “vontade vagabunda” para que se conheça a si mesma em sua verdadeira transcendência (*sed intentionem uoluntatis qua per alia uagabatur statuatur in se ipsa et se cogitet*). No estado de distensão a vontade vaga em busca de muitas coisas.

Pode-se dizer que este processo de *distensão* que se dá na representação das coisas corporais também é um estado de distensão das realidades temporais. As realidades temporais também são representações na memória, tendo como base estas representações são feitas as representações de futuro da *expetactio*. A vontade também vagabundeia na memória do passado e nas expectativas de futuro conformando-se a estas realidades em um processo de distanciamento de si. Apega-se a estas realidades querendo se assemelhar a Deus gozando destas realidades longe. Trata-se, claro, de uma tentativa de assemelhar-se que é na verdade a fabricação de um simulacro de vida.

Ao se mesclar e se confundir com estas realidades representadas nela mesma no processo de sensação por um amor intenso, ela toma consistência com elas (*concreuit*) abraçando a diversidade como se fosse uma unidade de um todo, imagina como uma só realidade aquilo que é na verdade uma multiplicidade. A alma toma consistência na

⁴²⁷ *De Trinitate*. X. V. VII. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra in praestantiore natura quae deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, uolens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est auertitur ab eo, moueturque et labitur in minus et minus quod putatur amplius et amplius quia nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit. (CCSL).

⁴²⁸ *De Trinitate*. X. VIII. XI. Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa cum in haec quasi uestigia multarum intentionum exerit amoris affectum. (CCSL).

multiplicidade de intenções distendidas com estas mesmas realidades nas quais está distendida. Há uma certa unidade forjada, uma certa identidade que é na verdade um simulacro, um coração vazio. A alma se identifica com a multiplicidade e se faz múltipla na distensão, neste estado fabrica uma falsa identidade de si que na verdade é vazia, em uma busca por assemelhar-se a Deus fora de Deus

4.4. O prosseguir segundo a *intentio*.

No primeiro capítulo já foi trabalhada a questão do conceito de *intentio* com as acepções de vontade, desejo, amor, libido e *cupiditas* como movimentos da alma. Todos estes conceitos se referem a uma mesma alma que se movimenta em direção a algo com diferentes intensidades em uma dinamicidade interna que se reflete no modo como se vive a temporalidade. Em Agostinho, segundo Luigi Alici, “a preocupação substancialista, que leva a identificar em termos ontológicos a interioridade humana, é sempre contrabalaneada por uma perspectiva histórico dinâmica.”⁴²⁹

O conceito de *intentio* se refere ao âmago da pessoa em sua interioridade como foi visto no primeiro capítulo, mas, ao mesmo tempo possui desdobramentos históricos na maneira como se pode viver a temporalidade. É possível uma vida no prosseguir segundo a *intentio*. Neste momento, a pesquisa se concentrará mais na perspectiva histórico-dinâmica deste conceito. Agostinho fala de um prosseguir, de um movimentar-se. O tempo pode ser identificado com a vida da alma que se movimenta, com seu prosseguir. O prosseguir segundo a *intentio* corresponde a uma vida vivida segundo a *intentio*.

A vida segundo a *distentio* é caracterizada como multiplicidade, velhos dias, o estar naquelas coisas futuras que passarão, anos que se consomem em tristeza ou gemidos, dissolução nos tempos cuja ordem desconhece, onde suas reflexões são dilaceradas por tumultuosas variedades.

Por outro lado, a vida segundo a *intentio* corresponde a ser levantado pela direita do Senhor que é mediador entre a vida segundo a *distentio* na multiplicidade e a vida segundo a *intentio* na unidade. Este mediador pela encarnação é filho do homem e compartilha da natureza humana. A vida segundo a *intentio* é ser recomposto, seguir o uno, esquecer o que passou e estender-se naquilo que está adiante, prosseguir para o prêmio da vocação do alto onde pode

⁴²⁹ Alici, 2019, p. 556.

ouvir a voz de aclamação e contemplar delícias que não são passageiras, é confluir em Deus purificado e liquefeito pelo fogo de seu amor.

No parágrafo XIII, aqueles que perguntam sobre o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra não compreendem a Deus. Tentam experimentar a eternidade, mas seu coração esvoaça entre os movimentos passados e futuros das coisas que passam e é vão. Trata-se de um retrato daquilo que é a vida segundo a *distentio*. Agostinho pergunta quem os poderá apanhar e segurar (*Quis tenebit illud et figet illud*), para que se detenha um pouco e receba o esplendor sempre imóvel da eternidade.⁴³⁰ Naquele momento não é dada a resposta sobre quem os poderá apanhar do fluxo contínuo da *distentio*. Já no parágrafo XXXIX, através de uma alusão ao *Salmo* 17,36 e 62,9, é afirmado que a direita de Deus o levantou (*me suscepit dextera tua*).⁴³¹

No estado de dispersão o homem não pode se levantar a si mesmo e se aproximar da unidade sem uma ação da graça misericordiosa de Deus. A vida segundo a *distentio* é como um estado caótico sobre o qual a misericórdia de Deus age levantando ou detendo o coração *distentido* nas coisas passadas e futuras para a vida segundo a *intentio* onde todos os movimentos da alma, que antes confluíam para as coisas que passam, confluem para o que está adiante além no tempo na Jerusalém celeste e no amor a Deus.

A vida como prosseguir segundo a *intentio* não se dá totalmente fora da *distentio*, pois se dá entre gemidos e tristezas. Por isso mesmo, é uma vida que se dá na *peregrinatio* e na esperança. A vida na *intentio* é um coração orientado a Deus e à Jerusalém celeste estando em um estado de exílio na *distentio*. Esta vida é uma nova criação com ordem retirada do caos da dispersão pela misericórdia de Deus que é melhor que as vidas (*melior est misericordia tua super uitas*).

É interessante notar que a afirmação de que a misericórdia de Deus é melhor que as vidas é uma alusão ao *Salmo* 62,4. Quando Agostinho comenta este versículo nas *Enarrationes* mostra que há a possibilidade de muitas vidas humanas, enquanto a misericórdia Deus promete uma só. As vidas sobre as quais a misericórdia de Deus age são vidas que os homens escolheram para si.

Entre estas possibilidades de escolha estão todas aquelas vidas nas quais a alma pode estar distendida ou nas quais pode se dar a dispersão: ser negociante, cultivar a terra, a vida dos negócios bancários, ser militar, ou qualquer outra que possa ser elegida no mundo (*in mundo eligere potuerimus*). Melhor que esta vida da dispersão é a vida que Deus dá aos convertidos

⁴³⁰ *Confessionum*. XI. X. XIII.

⁴³¹ *Enarrationes in psalmos*. XVII. XXXVI. Et dedisti mihi protectionem salutis meae, et dextera tua suscepit me. Cf. *Enarrationes in psalmos*. LXII. XVII. Aglutinata est post te anima mea ; me suscepit dextera tua. (CCSL).

ou “corrigidos” pela graça (*Melius est quod das correctis*).⁴³² O comentário feito a este versículo na *Enarratio* está em consonância ao que está sendo afirmado no parágrafo XXXIX, pois trata-se de um versículo explicitamente aludido no mesmo. A vida segundo a *intentio* é fruto da graça na misericórdia e é o modo de viver a temporalidade própria daquele que passou pela conversão.

Para salientar a ação da graça neste processo, Agostinho afirma que isso se dá para que possa alcançar a Deus através daquele pelo qual ele mesmo já foi alcançado, que é Cristo mediador. Através desta ação graciosa ele poderá ser recomposto dos “velhos dias” (*ueteribus diebus*). No parágrafo XI, Agostinho realiza uma prece na qual afirma que a sabedoria de Deus o irradia dissipando suas nuvens que significam as muralhas de suas penas (*poenarum mearum*). Seu vigor se enfraquece em misérias. A ação da graça em sua vida o redimirá da corrupção (*redimes de corruptione*) e sua juventude se renovará como a da águia.⁴³³ Por outro lado, no parágrafo XII aqueles que perguntam pelo que fazia Deus antes de criar o céu e a terra estão cheios de velhice (*pleni sunt uetustatis*).⁴³⁴

O prosseguir segundo a *intentio* corresponde à vida que está sob a ação da graça na conversão em um processo de renovação interior. A velhice corresponde à condição humana de corrupção como consequência do pecado. A velhice corresponde ao estado em que o coração se encontra fraco ou enfermo (*infirmatus*) em sua miséria. Sua firmeza se encontra na eternidade de Deus. A vida segundo a *distentio* corresponde também à vida temporal na qual a enfermidade ou falta de firmeza conduz o homem sempre mais para a morte. O futuro está prenhe de morte no sentido de que se espera por coisas que passarão. Neste estado, valoriza-se mais o passado que não volta mais e o presente que não tem extensão.

Em contraste, a vida segundo a *intentio* é a vida na qual a temporalidade é habitada pela esperança. As coisas que passaram tão valorizadas no *saeculum* romano, devem ser esquecidas, enquanto o presente é vivido na esperança da vida que virá. Nesta outra maneira de viver a temporalidade, o futuro como aquilo que há de vir na Jerusalém celeste está prenhe de vida. A vida segundo a *intentio* é uma vida na qual a temporalidade é vivida de uma outra maneira, em uma heterogeneidade em relação ao modo próprio de vivê-la no império romano. Agostinho está propondo uma nova maneira de viver a temporalidade sob a ação da graça na

⁴³² *Enarrationes in psalmos*. LXII. XII. Quas sibi homines elegerunt. Alius elegit sibi uitam negotiandi, alius uitam rusticandi, alius uitam fenerandi, alius uitam militandi ; alius illam, alius illam. Diuersae sunt uitae, sed melior est misericordia tua super uitas nostras. Melius est quod das correctis, quam quod eligunt peruersi. (CCSL).

⁴³³ *Confessionum*. XI. IX. XI. quia et redimes de corruptione uitam meam et coronabis me in miseratione et misericordia et satiabis in bonis desiderium meum, quoniam renouabitur iuuentus mea sicut aquilae. (CCSL).

⁴³⁴ *Confessionum*. XI. X. XII. Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt : "Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ? (CCSL).

conversão em relação ao modo de viver a temporalidade do *saeculum* no Império romano que está em um processo de decadência. Afirma uma temporalidade escatológica frente a uma temporalidade secular de acordo com que no império se entendia por *saeculum*.

Na vida segundo a *intentio*, que é o outro tempo proposto, a vontade ou o coração que antes estava *distentido* no mundo, nas coisas que vêm e vão, agora se encontra estendido (*extentus*) às coisas que estão adiante no futuro escatológico. O *extentus* corresponde à vida segundo a *intentio*, que é a expressão paulina presente no texto que Agostinho dispunha. O coração só pode sair deste estado de dispersão interna e se direcionar a Deus em uma vida segundo a *intentio* pela ação da graça na conversão. A conversão é como um redirecionamento de todo o cerne da pessoa das coisas passageiras e temporais para a interioridade e para Deus que transcende todo tempo.

Neste estado em que a vida segundo a *distentio* é substituída pela vida segundo a *intentio* se prossegue em direção ao prêmio da vocação do alto (*sequor ad palmam supernae uocationis*). Segundo a intenção ou no mais íntimo de seu ser todas as forças dos movimentos anímicos se direcionam em prosseguir (*sequor*). A vida segundo a *intentio* é um prosseguir onde a *intentio*, que é o cerne da pessoa, está direcionada para a Jerusalém celeste. Na vida segundo a intensão a *intentio* é a força que impulsiona, pela ação da graça, a *peregrinatio* rumo à verdadeira pátria eterna, representada no prêmio da vocação do alto (*palmam supernae uocationis*).

Na pátria eterna, posterior ao estado de peregrinação, poderá “ouvir a voz de aclamação e contemplar tuas delícias que não vêm nem vão.” A eternidade na pátria celeste é representada por alusões aos *Salmos* 25,7 e 27,4: ouvir a voz de aclamação na presença de Deus e fruir de seu amor na contemplação de suas delícias que não vêm nem vão (*nec uenientem nec praetereuntem*). Buscar fruir no amor das coisas que vêm e vão na vida segundo a *distentio* é viver um tempo de desordem no amor. O amor ordenado é aquele que frui das delícias eternas. A vida segundo a *intentio* corresponde à vivência do *ordo amoris*⁴³⁵ no estado de peregrinação à pátria eterna. Os bens menores que passam devem ser utilizados para que se alcance a felicidade da fruição dos bens maiores que verdadeiramente permanecem na eternidade.

⁴³⁵ *De Doctrina Christiana*. I. III. III. Res ergo aliae sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuuamur et quasi adminiculamur, ut ad illas, quae nos beatos faciunt, peruenire atque his inhaerere possimus. Nos uero, qui fruimur et utimur interutrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui uoluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis uel retardeio mur uel etiam reuocemur inferiorum amore praepediti. (CCSL).

A vida segundo a *intentio* ainda não é o gozo das delícias eternas, pois corresponde ao estado de peregrinação. Este peregrinar se dá em anos que decorrem entre gemidos (*anni mei in gemitibus*) no qual o Pai eterno é sua consolação. No estado de peregrinação, o peregrino passa por uma pátria que não é a sua. Ao mesmo tempo que anela estar em sua verdadeira pátria, não busca se imiscuir totalmente das coisas temporais da pátria por onde está passando, dissipando-se nelas e se esquecendo de seu destino. A vida segundo a *intentio* se dá em meio à possibilidade frequente de dispersão em realidades que não são da verdadeira pátria do peregrino.

Este estado de não estar totalmente mergulhado nas realidades temporais da pátria de passagem e simultaneamente ter o coração lançado para as coisas que estão adiante na esperança e na fé colocam aquele que peregrina na vida segundo a *intentio* em estado de nostalgia ou saudades de sua verdadeira pátria, em um estado semelhante ao salmista do *Salmo* 136 que junto aos rios da Babilônia se senta e se põe a chorar com saudades de Sião.⁴³⁶

Ao mesmo tempo que não se mergulha totalmente na vida segundo a *distentio* dos rios da Babilônia por estar sentado ao lado, ainda não está em sua verdadeira pátria, por isso chora e geme de saudades de Sião. Não está totalmente nem lá e nem cá. Necessita das coisas temporais da Babilônia em sua vida diária ao mesmo tempo que anseia pelas eternas de sua verdadeira pátria. As coisas temporais necessitam ser utilizadas em um amor ordenado para que se frua das verdadeiras delícias em Sião. A dialética da vida segundo a *distentio* e a *intentio* é também um reflexo da vida que se desenvolve entre as realidades temporais e se guia pela fé e a esperança na eternidade escatológica. O tema das duas Cidades que será amplamente trabalhado no *De Civitate Dei* já aparece implícito no Livro XI das *Confissões* aplicado à vida pessoal na dialética entre a vida segundo a *intentio* e a vida segundo a *distentio*.

A vida segundo a dispersão é um estar diluído ou dissolvido nos tempos como consequência do pecado. As reflexões de Agostinho que são “íntimas entranhas” de sua alma (*intima uiscera animae meae*) são dilaceradas por tumultuosas variedades ou vicissitudes (*tumultuosis uarietatibus*). Sua *intentio*, que é centro ou cerne de sua pessoa que deve estar orientada à eternidade, vê-se dilacerada por variedades e vicissitudes da vida temporal.

⁴³⁶ *Enarrationes in psalmos*. CXXXVI. IV. Ecce inter fluentia et labentia constituti, uix quisquam raptus a flumine, si tenere lignum potuerit, euadet. Humilati ergo in captiuitate nostra sedeamus super flumina Babylonis, non nos audeamus in illis fluminibus praecipitare ; nec nos audeamus in nostrae captiuitatis malo atque tristitia superbe erigere, sed sedeamus, et sic fleamus. Sedeamus super flumina Babylonis, non infra flumina Babylonis : talis sit humilitas nostra, ut nos non mergat. Sede super flumen, noli in flumine, noli sub flumine ; sed tamen sede humilis, loquere non quomodo in Ierusalem. (CCSL).

Um retrato desta dinâmica aparece no parágrafo II, quando se inicia o Livro XI. Agostinho afirma que mesmo se conseguisse enumerar ou enunciar segundo a ordem na sua *Confessio* todas as repreensões, consolações e orientações pelas quais Deus o levou a pregar sua palavra, cada gota de tempo muito lhe custa (*caro mihi uaient stillae temporum*).⁴³⁷ A *Confessio* é vista como algo que está sendo feito para que a fraqueza seja devorada pela força (*deuoretur a fortitudine infirmitas*). O tempo lhe custa porque não quer que sejam preenchidas por outras coisas as horas que consegue livrar da necessidade de restaurar o corpo (*necessitatibus reficiendi corporis*) ou tonificar a alma da servidão que deve e os que são feitos sem mesmo dever aos homens. Seu tempo é uma *distentio* na qual deve cuidar de várias vicissitudes temporais.

Realizar a *Confessio* é, em meio a esta dispersão nas realidades temporais, a tentativa de dedicar-se à vida segundo a *intentio* orientando todo o âmago de seu ser a Deus, às coisas que estão adiante. Cada gota de tempo muito lhe custa porque este momento presente é o tempo de que se dispõe para ser preenchido com a fé e a esperança no amor pela Palavra. Já se consome muito tempo com realidades que distendem. Não quer que seja preenchido com outras realidades cada gota de tempo de que dispõe para ser fortalecido pela graça na vida segundo a *intentio*.

Esta dilaceração em tumultuosas variedades continuará até que conflua em Deus (*donec in te confluum*). O confluir em Deus está em flagrante contraste com o ser dissolvido nos tempos (*ego in tempora dissilui*). Salvação eterna é vista como um ser resgatado da dissolução ou vida segundo a *distentio* onde a *intentio* confluirá toda em Deus. Este estado se caracteriza pelo fato de estar purificado e liquefeito pelo fogo do amor de Deus. A *intentio* escorre e conflui A Deus como um líquido purificado. A imagem aqui utilizada é o processo de purificação do ouro realizado pelo fogo.

O ouro quando passa pelo processo de purificação no fogo se liquefaz, neste processo o ouro, por ser mais denso, escorre para o fundo do recipiente enquanto as impurezas permanecem na superfície. Isso possibilita a remoção das impurezas. O ouro liquefeito e purificado desta purificação escorre para formar algo mais excelente. No texto, a *intentio* escorre e conflui purificada e tornada mais excelente pelo processo de purificação pelo fogo rumo a Deus. A *distentio* como dispersão no pecado e apego às realidades temporais são as impurezas que

⁴³⁷ *Confessionum*. XI. II. II. Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi uaient stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant, quas inuenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et seruitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus. (CCSL).

impedem a alma de confluir em Deus. As impurezas no ouro são como as realidades nas quais a alma está apegada e que impedem o confluir em Deus. Na eternidade a *intentio* é fortalecida ou tornada mais excelente por um processo de purificação que queima as impurezas nas quais o ouro estava distendido. Não há distensão na eternidade.

O estado de liquefação também pode ser um contraste com o estado de solidez entendido como distensão no corpo no espaço. A alma na *distensão* está solidificada em uma forma ou molde que não é seu original, encontra-se distendida em realidades para as quais ela não foi feita. Estas realidades, como se fosse um molde, a solidificam com impurezas das quais ela necessita ser purificada. A alma da distensão é como um lingote de ouro solidificado com impurezas.

E permanecerei e consolidarei em ti, em meu molde, a tua Verdade, e não mais aguentarei os questionamentos dos homens que, pela doença que os castiga, desejam mais do que podem receber, e dizem: “Que fazia Deus, antes de fazer o céu e a terra?” ou: “Como lhe veio à mente fazer algo, se nunca fizera algo antes?” Concede a eles pensar bem no que dizem, e perceber que não se pode dizer “nunca” onde não há tempo. Com efeito, o que mais significa dizer que alguém não fez nunca, senão que não fez em tempo algum? Vejam assim que não pode haver tempo sem criação e deixem esses discursos vazios. Que tendam para o que está adiante, e entendam que antes de todos os tempos tu és o criador eterno de todos os tempos e nenhum tempo é coeterno contigo, nem criatura alguma, mesmo se houver alguma anterior aos tempos.⁴³⁸

Na eternidade, Agostinho afirma que estará solidificado em Deus em seu molde ou forma (*in forma mea*) a verdade Dele. Há no início deste parágrafo dois verbos que merecem ser destacados: permanecerei ou fixar-me-ei (*stabo*) e consolidarei (*solidabor*) em Deus. Há nestas palavras a retomada da imagem do processo de purificação do outro presente no parágrafo anterior. O ouro foi purificado fazendo-se liquefeito pelo fogo. Neste estado pode confluir em Deus em sua excelência. Neste momento acontece a verdadeira solidificação, pois o ouro escorre para o verdadeiro molde para o qual ele foi feito. O molde que deve solidificar a *intentio* humana é Deus mesmo. É nele que a *intentio* deve se fixar e consolidar. O molde vem a ser a própria Verdade.

⁴³⁸ *Confessionum*. XI. XXX. XL. Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: "Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?" aut "Quid ei uenit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?" Da illis, domine, bene cogitare, quid dicant, et inuenire, quia non dicitur numquam, ubi non est tempus. Qui ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam uanitàtem loqui. Extendantur etiam in ea, quae ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora. (CCSL).

Na vida ou tempo segundo a *distentio* a *intentio* como cerne do humano se solidificou e se estruturou de acordo com a libido em um molde que são as coisas temporais. Esta estruturação ou solidificação está aquém daquilo que a *intentio* deveria ser se estivesse em seu verdadeiro molde em Deus. No estado de *distentio*, a alma busca por um permanecer e um solidificar-se em realidades que a diminuem de sua verdadeira excelência. A identidade humana como estrutura de vida deve ser solidificada em Deus. Quando a alma busca estruturar-se tendo como ponto de referência os bens inferiores, que são ela mesma e as coisas temporais, firma-se em um estado de impureza distante da excelência para a qual ela foi feita. A vida segundo a *distentio* é uma emulação da verdadeira eternidade que se dá em Deus.

Esta estruturação ou solidificação em Deus não deve ser entendida de maneira solipsista, pois o que acontece no interior da alma se reflete na vida em todas as suas dimensões, como as sociais e políticas. A vida segundo a *distentio* é uma vida compartilhada na qual todos aqueles que estão nela vivem uma mesma e nova temporalidade cujo centro ou peso do amor está direcionado a si mesmo e ao mundo. A vida segundo a *intentio* também é uma temporalidade compartilhada por todos aqueles que buscam solidificar-se em Deus cujo peso na *intentio* é o amor a Deus. As estruturas sociais e políticas marcadas pela libido em suas diversas formas se caracterizam por serem solidificações segundo a *distentio*.

No parágrafo percebe-se que a situação da vida segundo a *distentio* transcende o sujeito individual, pois no estado de eternidade solidificado em Deus não terá que sofrer ou suportar as questões dos homens que não são capazes de captar a eternidade, cujo coração volátil vaga pelos movimentos das coisas que vêm e vão e é vão.⁴³⁹ O estado de distensão é aplicado a um grupo grande de indivíduos (*quaestiones hominum*), não a um sujeito de maneira solipsista. Estes homens, pela doença que os castiga, desejam ou têm sede de compreender mais do que são capazes (*qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt*).

A enfermidade os coloca em um estado em que querem beber, têm sede. Mas a sede é maior do que a capacidade de beber. Estando na condição de uma vida segundo a *distentio* e com o coração volátil, desejam desde esta condição empreenderem-se em questões sobre a eternidade, perguntando sobre o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra. Como possuem um coração distendido, também imaginam a Deus distendido no tempo. Projetam a Deus a própria distensão e o imaginam como sendo também Ele tempo. Deste erro também provém a

⁴³⁹ *Confessionum*. XI. XI. XIII. Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt, et conantur aeterna sapere, sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum uolitat et adhuc uanum est. (CCLS).

admiração de que Deus eterno e todo poderoso aprouve de forma repentina fazer algo que nunca havia feito antes.⁴⁴⁰

Agostinho retoma os questionamentos feitos pelos maniqueus em relação ao relato da criação presente no *Livro do Gênesis*. É feita uma prece para que possam pensar bem no que dizem (*bene cogitare, quid dicant*). Estão trabalhando com o conceito de tempo, mas não pensam bem na complexidade que o conceito em si traz consigo. Usam-no de uma maneira leviana sem saber o que estão dizendo. O ser humano, por ser ele mesmo temporal, não pode cair no erro de imaginar a Deus como sendo também distendido no tempo. Não se pode projetar a situação humana em Deus e imaginá-lo a modo humano. Em Deus não há tempo. Estes questionamentos caem por terra se a eternidade for concebida como sendo total atemporalidade. Não há tempo sem criação.

A prece continua suplicando a Deus que deixem esta maneira de viver a temporalidade de maneira distendida e, como diz a citação da *Carta de Paulo aos Filipenses 3,13*, tendam para o que está adiante (*Extendantur etiam in ea, quae ante sunt*). A conversão leva consigo uma nova vida e um novo tempo em que a *intentio* é direcionada ao futuro escatológico, em contraste com uma temporalidade na qual o coração humano é dissipado ou distendido em memória e *expectatio* das coisas que vêm e vão e são passageiras.

No parágrafo XLI, Agostinho coloca a possibilidade da existência de uma mente dotada de tamanha ciência e presciência (*tam grandi scientia et praescientia*) que seja capaz de abarcar no conhecimento todas as coisas passadas e futuras (*praeterita et futura*) da mesma forma em que é conhecido um cântico. Trata-se de um espírito que causaria uma estupefação assombrosa e admiração ilimitada. Esta “super-mente” não ignoraria nada do que passou e do que passará, saberia os mínimos detalhes da história desde seu início até o final. Mesmo esta super-mente que se distende a todo o passado e a todo o futuro em um único campo de visão, como se estivesse iluminando o todo temporal, não pode ser comparada à mente divina, como se ela conhecesse assim o passado e o futuro.

Senhor meu Deus, quão profunda é a dobra desse teu mistério e quão longe me lançaram as consequências dos meus delitos? Cura meus olhos, e que eu possa compartilhar o prazer de tua luz. Por certo, se houvesse uma mente capaz de uma tão grande ciência e presciência, que soubesse todo o passado e o futuro como eu sei uma canção bem conhecida, essa mente suscitaria uma

⁴⁴⁰ *Confessionum* XI. XI. XII. Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt : "Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ? Si enim uacabat, inquit, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessauit ab opere ? Si enim ullus motus in deo nouus extitit et uoluntas noua, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam uera aeternitas, ubi oritur uoluntas, quae non erat ? (CCSL).

admiração sem limite e uma estupefação atemorizada, porque então nada lhe seria ignoto do que aconteceu e do que acontecerá nos séculos que restam, como a mim, quando canto, não é ignota aquela canção, quanto já se passou desde o começo e quanto resta até o fim. Mas não se pense que tu, fundador do universo, fundador das almas e dos corpos, não se pense que tu conheces assim todo o futuro e o passado. Tu os conheces de uma maneira muito mais admirável e secreta. Porque não é como uma canção conhecida, que gera sensações variadas em quem a canta ou escuta e distende os sentidos entre a espera das notas futuras e a memória das passadas, não é assim que acontece na eternidade imutável, que é a verdadeira eternidade do criador das mentes.⁴⁴¹

A mente divina não conhece os tempos como a mente humana conhece uma canção conhecida, que gera sensações em quem canta ou escuta e *distende* os sentidos (*sensusque distenditur*) na expectativa dos sons que estão para vir e na memória dos que passaram. A alma se distende em futuro e passado e nesta distensão gera sensações variadas nela mesma de acordo com o soar das notas que já são aguardadas. As emoções são preparadas pelo saber das notas que virão, quando as notas soam estas emoções são vividas. Em uma mesma canção podem ser vividas diversas emoções e sentimentos a um distender-se da alma em passado e futuro no conhecimento das coisas como se fosse uma canção, mesmo para esta “super mente”.

Deus faz conhecer “*no principio o céu e a terra*” sem modificação em seu próprio conhecimento. Deus conhece o processual, sucessivo e temporal da criação sem que sua própria mente seja processual, sucessiva e temporal. Se tivesse uma mente limitada e incapaz de abarcar ou conter o todo em uma simultaneidade total e tivesse que, desde sua limitação de um ponto, distender-se no passado e no futuro deste todo concebendo uma coisa por vez processualmente, não seria uma mente divina, mas um super-mente humana.

A mente divina não *se distende* desde um ponto limitado para tocar ou iluminar as coisas que estão aí. Ela não tem “ponto” nem é “limitada”. “Vê” ou “conhece” o todo por inteiro de tudo de forma totalmente simultânea sem processos temporais. Seu conhecimento das coisas antecede ontologicamente as próprias coisas, de forma que estas são justamente porque Deus as conhece. O conhecimento divino, sem “ponto” e “ilimitado” da criação, antecede e faz

⁴⁴¹ *Confessionum*. XI. XXXI. XLI. Domine deus meus, quis ille sinus est alti secreti tui et quam longe inde me proiecerunt consequentia delictorum meorum? Sana oculos meos, et congaudeam luci tuae. Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quem admodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noueris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumue canticum | audientis expectatione uocum futurarum et memoria praeteritarum uariatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est uere aeterno creatori mentium. (CCSL).

acontecer a criação. A perspectiva divina e eterna da criação dá vida à criação e faz dela uma criação.

Assim como a mente divina não é processual e sucessiva em seu modo de conhecer o processual e sucessivo da história, seu modo de fazer no “fizeste no princípio o céu e a terra” é sem *distenção* de ação no fazer (*sine distentione actionis tuae*). Deus conhece sem mutabilidade ou processualidade sucessiva, ao mesmo tempo que cria ou faz a criação sem um movimento distendido temporalmente. Não possui um cogitar processual e sucessivo nem um agir também processual e sucessivo, distendido temporalmente como acontece no agir humano.

Em Deus não há distensão de mente no conhecimento das coisas nem distensão de ação em seu criar o céu e a terra. A super-mente do parágrafo XLI corresponde ao modo como os maniqueus entendem o pensar e o agir de Deus em relação à criação. Esta super-mente não é Deus, mas uma projeção elevada de uma mente humana distendida que pensa e age na criação de maneira também distendida.

Tu os conheces de uma maneira muito mais admirável e secreta. Porque não é como uma canção conhecida, que gera sensações variadas em quem a canta ou escuta e distende os sentidos entre a espera das notas futuras e a memória das passadas, não é assim que acontece na eternidade imutável, que é a verdadeira eternidade do criador das mentes. Porque assim como conheces no princípio o céu e a terra, sem que teu conhecimento mude, assim fizeste no princípio o céu e a terra sem que houvesse distensão em tua ação.⁴⁴²

A conversão leva consigo uma nova temporalidade como nova maneira de estruturar os afetos, de conformar a identidade, de solidificar o cerne da pessoa, de compartilhar com outros esta nova temporalidade que transcende o sujeito e deve se refletir na vida, eclesial, comunitária, social e política daqueles que estão nesta nova temporalidade da vida segundo a *intentio* orientada ao futuro como aquilo que está adiante. A conversão insere o sujeito nesta nova temporalidade.

Como afirma Moltmann, no cristianismo a Revelação de Deus em Cristo em um acontecimento que é promessa revela, causa e provoca uma história aberta ao futuro, que é compreendida como missão histórica e esperança que tem como base uma “theologia

⁴⁴² *Confessionum*. XI. XXXI. XLI. Longe tu, longe mirabilis longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumue canticum audientis expectatione uocum futurarum et memoria praeteritarum uariatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est uere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine uarietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione actionis tuae. (CCLS).

viatorum.”⁴⁴³ A identidade de si é entendida e conhecida desde uma vocação e missão divinas, na qual o homem após a conversão recebe um novo nome, um novo ser e um novo futuro.

Nesta nova maneira de viver a temporalidade e se constituir como pessoa, aquele que caminha na fé como *viator* se percebe como alguém que está a caminho da verdadeira humanidade que é a Verdade destinada a todos os homens em um futuro universal escatológico. Esta perspectiva faz com que se entenda historicamente o ser humano e se conceba sua historicidade desde o futuro escatológico. O que o homem é em si mesmo como corpo e alma, em seu domínio sobre a natureza, em sociedade, somente se manifesta em sua realidade mais profunda desde a direção que é dada à sua vida concreta vivida em seu devir histórico.⁴⁴⁴

Uma luz sobre qual seria a identidade própria de uma vida segundo a *intentio* na condição de *viator* pode ser deduzida a partir do comentário que Agostinho faz sobre o texto de *Filipenses* 3,13-14 no *Sermão* 169 pronunciado em Cartago no ano 418. O sermão foi pronunciado no contexto posterior àquele das *Confissões*, mas não deixa de ser um comentário sobre o mesmo texto bíblico utilizado no parágrafo XXXIX e em outros momentos sempre com a intenção de indicar o estado de estar lançado às realidades que estão adiante. Agostinho sempre volta neste texto quando quer se referir a esta condição.

A condição do *uiator* é aquela de estar lançado em direção a algo que ainda não chegou. Nesta condição aquele que está a caminho se esquece das coisas que estão no passado e se volta para estas realidades que estão adiante. Nesta condição possuem uma perfeição própria de seu estado que não é aquela própria da eternidade em Deus. São denominados por Agostinho como perfeitos viandantes (*perfecti uiatores sunt*), não perfeitos possesores ou habitantes da pátria eterna (*non habitatores, non possessores*).⁴⁴⁵

A ação da graça no interior dos corações faz com que aconteça na conversão um ordenamento da *intentio* que antes estava distendida nas realidades temporais. Há uma espécie de desapego destas realidades que antes distendiam a alma e um lançar desta alma em direção às coisas que estão adiante. Este adiante não é mais a *expectatio* própria da *distentio* como um aguardar por algo que passará, mas a esperança que passa a habitar esta temporalidade. Este ordenamento da *intentio* coincide com a ordem no amor.

A nova identidade própria da pessoa neste novo tempo é a do perfeito viajante. Não é a falta de identidade própria da total fragmentação da alma totalmente mergulhada nas realidades temporais, nem é a identidade perfeita que se encontra na posse da eternidade, mas uma

⁴⁴³ Moltmann, 1972, p. 369.

⁴⁴⁴ Moltmann, 1972, p. 372.

⁴⁴⁵ *Sermones*. CLXIX. XV. XVIII.

identidade dinâmica e histórica constituída pela graça de Deus na conversão. Esta nova identidade como uma espécie de novo ser possui um novo tempo, uma nova maneira de constituir-se como pessoa na qual a temporalidade é habitada pela esperança, não pela total fragmentação a que a pessoa se busca constituir como sujeito a partir da distensão da alma em *memoria* e *espextatio* de coisas que passam.

A busca por constituir-se como identidade a partir da fragmentação na distensão nas coisas temporais é um simulacro da verdadeira identidade que se encontra em Deus e na eternidade. Esta condição tem como resultado o coração vazio. O tempo próprio do sujeito nesta condição consistiria em uma temporalidade vazia em que tudo vem do nada como futuro e vai para o nada como passado. Distinto do novo tempo na vida segundo a *intentio* habitada pela esperança.

Na vida segundo a *intentio* em Cristo, que é a Sabedoria eterna, se é salvo pela esperança e se aguarda a promessa pela paciência avançando na perseverança. (*Spe enim salui facti sumus et promissa tua per patientiam expectamus*).⁴⁴⁶ O motivo da própria vida na temporalidade habitada pela esperança é contemplar a face prazerosa de Deus.⁴⁴⁷ A esperança passar a ser constitutiva de uma juventude revigorada em contraste com a temporalidade da *distentio* que conduz à velhice e à morte, pois o tempo nesta temporalidade significa morte do ser.⁴⁴⁸

A vida segundo a *intentio* constitui um novo tempo não marcado pela morte como a *distentio*, mas pela esperança. O tempo da vida segundo a *distentio* é marcado pela morte e enfermidade do ser, enquanto o novo tempo da vida segundo a *intentio* tem como característica a juventude e a fortaleza na esperança. Pode-se dizer que o tempo segundo a *distentio* é habitado pela morte, enquanto o tempo segundo a *intentio* é habitado pela esperança. Neste outro tempo a esperança ocupa o lugar que antes ocupava a morte na temporalidade.

Neste contexto, como a vida na *intentio* na conversão constitui um novo tempo e um novo ser, surge a questão do que fazer com a vida que foi vivida segundo a *distentio* no período pré-conversão. A *Confessio*, além de sacrifício de louvor, constitui-se também em um processo de purificação no qual a temporalidade vivida segundo a *distentio* na história pessoal pré-

⁴⁴⁶ *Confessionum*. XI. IX. XI. *Spe enim salui facti sumus et promissa tua per patientiam expectamus. Audiatur te intus sermocinantem qui potest ; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo : Quam magnificata sunt opera tua, domine, omnia in sapientia fecisti ! Et illa principium, et in eo principio fecisti caelum et terram.* (CCSL).

⁴⁴⁷ *Confessionum*. XI. XXII. XXVIII. *Et ego credidi, propter quod et loquor. Haec est spes mea ; ad hanc uiuo, ut contemplerdelectationem domini.* (CCSL).

⁴⁴⁸ *Confessionum*. VI. I. I. *Spes mea a iuuentute mea, ubi mihi eras et quo recesseras ? An uero non tu feceras me et discreueras me a quadrupedibus et a uolatilibus caeli sapientiores me feceras ? Et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me et non inueniebam deum cordis mei ; et ueneram in profundum maris et diffidebam et desperabam de inuentione ueri.* (CCSL).

conversão é purificada e resgatada pela misericórdia de Deus na nova vida e temporalidade segundo a *intentio*. A conversão se deu tarde⁴⁴⁹ e houve muita vida vivida segundo a *distentio*. Esta vida não é perdida desde que purificada por Deus na *Confessio*, que é como tornar viva uma vida que foi vivida na morte.

Era assim mesmo, eu lembro. Eis meu coração, meu Deus, ei-lo por dentro; veja, porque eu lembro, ó minha esperança, tu, que me purificas da sujeira dessas afeições, voltando meus olhos para ti e livrando meus pés dos laços.⁴⁵⁰

É interessante que Paulo pede na *Carta aos Filipenses* que as coisas do passado devem ser deixadas no esquecimento (*praeterita oblitus*) e toda a atenção deve ser colocada nas coisas que estão adiante (*in ea quae ante sunt*). Porém, Agostinho realiza uma *Confessio* das coisas que estão em seu passado. Olhar para as coisas do passado é certamente distender-se na memória. Porém, não se trata de um distender-se da alma nas coisas que passaram para lá permanecer, mas um voltar atrás para integrar o que passou como *distentio* na nova vida e temporalidade segundo a *intentio*. Na constituição do novo ser neste novo tempo a antiga temporalidade segundo a *distentio* é resgatada, purificada e integrada neste novo tempo pela *Confessio*.

Trata-se de uma tentativa de subsumir a *distentio* vivida como passado purificada pela *Confessio* na nova vida e temporalidade segundo a *intentio*. A conversão se deu tarde e a criação de um novo ser em um novo tempo não se deu *ex nihilo*. Há muita *memória de distensão* a ser purificada e integrada nesta nova temporalidade. A *Confessio* como integração do passado na nova vida é também uma necessidade existencial e profunda de quem experimenta a conversão como sendo algo relativamente tarde em sua vida. Ela responde à indagação sobre o que fazer com todo este passado vivido na dispersão nas belezas que são antigas, porém não sempre novas como a eterna. Houve a conversão, há um novo ser e um novo tempo. Surge a questão: o que fazer com o antigo? Deve ser integrado e purificado pela *Confessio* para que a *intentio*, na graça de Deus, possa se dirigir mais livremente para as coisas que estão adiante.

Este novo tempo e vida segundo a *intentio* também não estão livres de distensão, pois o perfeito viajante está peregrinando fora de sua pátria e ainda depende de muitos elementos da Babilônia, não está totalmente mergulhado nela, mas ainda está nela. É uma identidade e

⁴⁴⁹ *Confessionum*. X. XXVII. XXXVIII. Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! (CCSL).

⁴⁵⁰ *Confessionum*. IV. VI. XI. Sic eram omnino, memini. Ecce cor meum, deus meus, ecce intus ; uide, quia memini, spes mea, qui me mundas a talium affectionum immunditia, dirigens oculos meos ad te et euellens de laqueo pedes meos. (CCSL).

temporalidade constituídas na esperança, não na perfeita posse da eternidade, que exige paciência e perseverança no peregrinar.

A vida segundo a *intentio* não deve ser entendida de maneira solipsista ou egoica. A dinâmica entre vida segundo a *distentio* ou vida segundo a *intentio* é algo que se aplica ao coração da pessoa, mas transcende esta realidade pessoal e subjetiva e pode ser aplicada, inclusive, à humanidade como um todo.

A vida segundo a *distentio*, tanto na pessoa quando na sociedade, produz um tempo e um coração vivido segundo a *distentio*, a temporalidade é habitada pela *expectatio* daquilo que virá e pela *memoria* daquilo que foi, enquanto o presente é fugidio. É a temporalidade na qual o futuro é um nada, o passado também, enquanto o presente é um esgotar-se rumo à velhice. É uma temporalidade ou tempo prenhe de morte. Isso vale tanto para a pessoa em sua história pessoal, como para a humanidade inteira em sua história. A vida segundo a *distentio* é um tempo do qual a humanidade toda participa.

A vida segundo a *intentio* é um novo tempo de um novo ser renascido pela conversão. A *intentio*, antes distendida nas realidades temporais, direciona-se ordenadamente ao seu fim legítimo que é Deus e se estende naquilo para o qual ela realmente foi feita para estar estendida. A memória passa a ser objeto de esquecimento, pois toda a atenção está voltada para aquele que há de vir. O futuro já não é espera de algo que também passará, mas espera do eterno. O presente fugidio é momento oportuno para se voltar para o eterno na *confessio* e na esperança.

Da mesma maneira que a distensão é uma realidade que transcende o indivíduo e se aplica à humanidade como um todo, por toda a humanidade estar sujeita ao pecado, a nova vida segundo a *intentio* é um novo tempo e uma nova identidade que transcende o indivíduo e é compartilhada por todos aqueles que estão em estado de peregrinação. O ponto que une todos estes que estão a caminho neste novo tempo é Cristo Jesus. Em Cristo todos são novas criaturas com um novo tempo e uma nova identidade.

4.5. Conclusão do capítulo.

O eterno, pela encarnação, emerge no tempo da vida segundo a *distentio* para a partir dela conduzir na vida segundo a *intentio* (novo tempo) o povo peregrino à eternidade. Neste novo tempo, o Verbo encarnado é aquele que permanece e é estável. Cristo é o caminho que

por sua humildade se fez para os homens a via temporal (*uia temporalis*)⁴⁵¹ para ser para aqueles que nele estão morada eterna e fim desta via de peregrinação.

Nesta nova vida do tempo segundo a *intentio*, a temporalidade se dá por um movimento no qual a alma também se estende, mas não nas coisas temporais como se dava antes, mas em Cristo Jesus que é o Verbo encarnado (*in ipso ambulantes tendimus ad ipsum*). É uma temporalidade histórica em que se caminha (*ambulantes*) com a *intentio* voltada às coisas que estão adiante. Cristo é a *uia temporalis* na qual se dá este novo tempo de unificação progressiva em Cristo rumo à unidade total na eternidade.

Cristo é o novo tempo, é caminho; nele se tem uma nova identidade de perfeito *uiator*, é novo tempo que transcende os tempos rumo ao eterno, tanto para o indivíduo quanto para todos aqueles que amam a Deus e juntos peregrinam rumo à Pátria eterna. Pode-se dizer que o pecado gerou um tempo distendido, enquanto em Cristo se inaugura um novo tempo no qual toda a *intentio* se dirige e se intensifica rumo a Ele na peregrinação. Tanto no tempo do pecado como no tempo da salvação, que se entremesclam, é o amor como cerne da alma quem constrói os tempos na *intentio* que se distende ou se intensifica em Cristo Jesus. É o amor quem gera os tempos.

É o amor quem gera o tempo como distensão quando se distende rumo às coisas temporais, amando a si e se esquecendo de Deus. Da mesma forma, é o amor a Deus em Cristo que gera o novo tempo vivido como *peregrinatio* rumo à Pátria eterna. “Dois amores fundaram duas cidades: o amor de si até o desprezo de Deus, a cidade terrena; o amor de Deus até o desprezo de si, a cidade celeste.”⁴⁵² O conceito de tempo não pode ser simplesmente desvinculado de seu sentido histórico, político e existencial. O conceito de tempo está estreitamente vinculado ao conceito de *civitas*, pois, é o tempo de um povo e de uma sociedade. Da mesma forma que dois amores fundaram duas cidades, também se pode dizer que dois amores fundaram dois tempos: um tempo segundo a *distentio* e outro segundo a *intentio*.

Este caminho temporal no qual a *intentio* é unificada em Cristo com vistas às coisas que estão por vir “não é um caminho de pedras, mas de desejos.”⁴⁵³ O estender-se da alma em Cristo é um caminho temporal que tem como base o amor como *intentio* que se estende e, neste

⁴⁵¹ *De Trinitate*. VII. III. V. Nos autem nitentes imitatur manentem et sequimur stantem et in ipso ambulantes tendimus ad ipsum quia factus est nobis uia temporalis per humilitatem quae mansio nobis aeterna est per diuinitatem. (CCSL).

⁴⁵² *De Civitate Dei*. XIV. XXVIII. Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. (CCSL).

⁴⁵³ *De Doctrina Christiana*. I. XVII. XVI. Porro quoniam in uia sumus nec uia ista locorum est sed affectuum, [...]. (CCSL).

estender-se distinto da antiga distensão, forma um novo tempo. O tempo é formado pelo movimento da alma. O movimento da alma por excelência é o amor.

O mover-se da *intentio* é o cerne do *cor inquietum*. A temporalidade é constituída pelo estender-se desta *intentio* como busca por repouso. Se este repouso é buscado no amor pelas criaturas temporais, o tempo e a vida se constituirão como distensão. Se a *intentio* se lança a Cristo na *peregrinatio*, há a constituição de um tempo habitado pela esperança, onde a *intentio* constituidora do tempo em seu lançar-se constituiu um tempo vivido segundo a *intentio* unificada e direcionada em direção ao seu verdadeiro local de repouso. O tempo é constituído pelo estender-se da *intentio*, que é *cor inquietum*, em busca de repouso. A história pessoal e a história humana é a história deste estender-se de acordo com o objeto amado.

Em teu dom repousamos: lá fruimos de ti. Nosso repouso é nosso lugar. O amor nos eleva para lá e teu bom espírito levanta nossa humildade das portas da morte. Nossa paz está boa vontade. Cada corpo tende a seu próprio lugar pelo seu peso.⁴⁵⁴

Se a *intentio* alcança seu verdadeiro local de repouso, não mais se estenderá fora de si de maneira inquieta, pois encontrará seu local e não mais se lançará historicamente em busca de algo, estará na eternidade. Pode -se dizer que o amor “é o ato mais profundo do ser humano e o que o caracteriza na sua essência.”⁴⁵⁵ O amor é o peso que constitui o tempo e a história da alma que se movimenta. A pátria eterna para a qual tende o coração que peregrina no tempo não tem tempo.⁴⁵⁶ Os tempos são os homens; assim como forem os homens em seu amor, também serão os tempos.⁴⁵⁷ O amor constitui os tempos. O prosseguir segundo a *intentio* é um tempo preenchido pela esperança e pela ânsia de repouso em Deus. “Não posso saber a medida de quanto falta a meu amor para ser o bastante, para que minha vida corra para teus abraços e não seja rejeitada, até se esconder no esconderijo de tua face.”⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ *Confessionum*. XIII. IX. X. In dono tuo requiescimus : ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona uoluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. (CCSL).

⁴⁵⁵ Da Silva, 2013, p. 178.

⁴⁵⁶ *Sermones*. XVI/A. I. Christianorum est, cotidie in Deum proficere et de Deo uel de donis eius semper gaudere. Peregrinationis enim nostrae tempus breuissimum est, et patria nostra sine tempore est. Inter aeternitatem enim et tempus multum distat. (CCSL).

⁴⁵⁷ *Sermones*. LXXX. VIII. Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Bene uiuamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora. (CCSL).

⁴⁵⁸ *Confessionum*. XIII. VIII. IX. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut currat uita mea in amplexus tuos nec auertatur, donec abscondatur in abscondito uultus tui. (CCSL).

CONCLUSÃO.

“Todos os dias quando acordo, não tenho mais o tempo que passou; mas tenho muito tempo. Temos todo o tempo do mundo.”⁴⁵⁹ Assim se inicia uma canção da banda Legião Urbana que tem como título “Tempo perdido.” O tempo tem um caráter selvagem retratado de maneira bem realista no mito de Cronos que devora seus próprios filhos, mas também é o tempo prenhe de possibilidades que se tem no agora. Este caráter violento e aberto do tempo não está ausente da reflexão filosófica de Agostinho.

Já no início das *Confissões* aparece como o tema do tempo sempre permeia suas reflexões e inquietações. Seu pai e sua mãe são “do qual e na qual” Deus o formou no tempo.⁴⁶⁰ O tempo é a vida da alma em movimento. O Livro narra o que foi cada tempo de sua vida de acordo com o que era amado. O que ele era em cada tempo de acordo com seu amor, para onde sua alma se movimentava se distendendo. Seu tempo e sua vida no passado foi o que ele amou nesse tempo e nessa vida. Seu amor distendido nas coisas constituiu seu tempo. Ele era o que ele amava.

Os primeiros livros das *Confissões* são um relato de quem ele foi no tempo de acordo com aquilo que foi amado. Agostinho fala neles sobre seu tempo de *distentio*, quando ainda a sua *intentio* não havia sido reunida e direcionada a Deus pela conversão, formando um novo tempo e um novo ser. Narra quais eram as realidades nas quais seu coração distendia longe de Deus. A dialética entre o prosseguir segundo a *distentio* e segundo a *intentio* oferece uma chave de leitura sob a qual pode ser lida toda a obra das *Confissões*.

Sua infância, da qual não possui memória, “morreu há tempo,” enquanto o momento presente ainda está vivo.⁴⁶¹ No tempo de sua infância que morreu vivia e existia.⁴⁶² O que este tempo perdido e não lembrado tem a ver com sua vida, se dele não ficou nenhum vestígio?⁴⁶³ Mesmo não lembrado, não deixa de ser um tempo no qual ele existiu e amou. Nesse tempo, sabia chorar as ofensas em sua carne e se apaziguar nos prazeres.⁴⁶⁴ Mesmo nesta idade a criança é levada pelas coisas que ama. O que a faz inocente é a fraqueza dos membros, não a

⁴⁵⁹ Russo, 1986.

⁴⁶⁰ *Confessionum*. I. VI. VII. Et susceperunt me consolationes miserationum tuarum, sicut audiui a parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore; non enim ego memini. (CCSL).

⁴⁶¹ *Confessionum*. I. VI. IX. Et ecce infantia mea olim mortua est et ego uiuo. (CCSL).

⁴⁶² *Confessionum*. I. VI. X. Eram enim et uiuebam etiam tunc et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam. (CCSL).

⁴⁶³ *Confessionum*. I. VII. XII. Sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla uestigia recolo? (CCSL).

⁴⁶⁴ *Confessionum*. I. VI. VII. Nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius. (CCSL).

alma. Mesmo antes de saber expressar suas vontades, o infante pode ser dominado pelos ciúmes. Neste tempo a vida já é uma tendencia à distensão nas coisas.⁴⁶⁵ Os tempos são os homens; assim como forem os homens em seu amor, também serão os tempos. Agostinho escreve sobre si mesmo mostrando a quais realidades seu amor distendeu no tempo de sua vida. Esse tempo do passado é constituído pelo que ele amava nesse tempo. É o amor quem faz os tempos. O tempo é o tempo de uma vida que se move por amor e este mover-se da alma constitui os tempos.

Em sua adolescência, por um tempo, ferveu de saciar baixeiras, deixando brotar uma floresta de amores vários.⁴⁶⁶ Posteriormente foi a Cartago, naquele tempo atraído pelos espetáculos do teatro, amava sofrer e queria que houvesse algo de que sofrer nas desgraças alheias representadas.⁴⁶⁷ No tempo em que leu o *Hortensius* de Cícero, esteve inflamado no ardente desejo pela sabedoria, qualquer que ela fosse.⁴⁶⁸ Nesta época amava e tinha maestria em declamar poemas, mas não conseguia perceber a verdadeira justiça interior.⁴⁶⁹

O amor pela sabedoria, qualquer que ela fosse, o fez cair no maniqueísmo. Durante um período de nove anos, do décimo nono ao vigésimo oitavo, era seduzido e seduzia, errava e levava ao erro com ambições diversas pelas disciplinas liberais e pela falsa religião.⁴⁷⁰ Naqueles tempos em que começou a lecionar na cidade de Tagaste ganhou um amigo muito caro, como ele, na flor da adolescência.⁴⁷¹ No tempo em que seu amigo faleceu, seu coração obscureceu-se e tudo o que via era morte. Seu tempo caracterizou-se pela angústia da ausência do amigo.⁴⁷²

⁴⁶⁵ *Confessionum*. I. VII. XI. Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. Vidi ego et expertus sum zelantem paruulum : nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum. Quis hoc ignorat ? (CCSL).

⁴⁶⁶ *Confessionum*. II. I. I. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et siluere ausus sum uariis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum. (CCSL).

⁴⁶⁷ *Confessionum*. III. II. IV. At ego tunc miser dolere amabam et quaerebam, ut esset quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena et falsa et saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat uehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur. (CCSL).

⁴⁶⁸ *Confessionum*. III. IV. VIII. Et ego illo tempore, scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatio ne, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, [...]. (CCSL).

⁴⁶⁹ *Confessionum*. III. VII. XIV. Haec ego tunc nesciebam et non aduertebam, et feriebant undique ista oculos meos, et non uidebam, et cantabam carmina et non mihi licebat ponere pedem quemlibet ubilibet, sed in alio atque alio metro aliter atque aliter et in uno aliquo uersu non omnibus locis eundem pedem. (CCSL).

⁴⁷⁰ *Confessionum*. IV. I. I. Per idem tempus annorum nouem, ab undeuicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamur falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales uocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique uani.

⁴⁷¹ *Confessionum*. IV. IV. VII. In illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperam, comparaueram amicis societate studiorum nimis carum, coaeuum mihi et conflorentem flore adulescentiae. (CCSL).

⁴⁷² *Confessionum*. IV. IV. IX. Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspicebam mors erat. (CCSL).

Neste tempo ele era como era seu tempo (*Sic ego eram illo tempore*): chorava amargamente e repousava na amargura; ao mesmo tempo em que vivia um desgosto pela vida, foi possuído por um imenso medo de morrer.⁴⁷³

No tempo do vigésimo nono ano de sua vida, desencantou-se pelo maniqueísmo depois que teve um encontro com Fausto Maniqueu.⁴⁷⁴ Durante um tempo, desiludido do maniqueísmo, esteve propenso a pensar como os acadêmicos.⁴⁷⁵ Quando estava no período de seus trinta anos, admirava-se do fato de que desde seus dezenove anos começara a arder pela sabedoria e aos trinta ainda se encontrava no mesmo lamaçal, pois tinha um anseio de aproveitar um presente passageiro em que se dispersava e dizia: “Amanhã a encontrarei; será manifesta e a possuirei.”⁴⁷⁶ A dispersão nas coisas temporais do presente passageiro faz com que a Sabedoria seja objeto de procrastinação (*Cras inueniam*).

Em um período de tempo em que já havia conhecido a Igreja Católica através de Ambrósio, Agostinho postergava “dia após dia” (*de die in diem*) o momento de viver em Deus, deixando isso para um presente futuro, mas não postergava o morrer em si mesmo na dispersão. Amava a vida feliz e tinha medo de encontrá-la onde ela verdadeiramente reside.⁴⁷⁷ Durante este tempo seu coração foi hesitação. No tempo em que se separou da mulher com quem conviveu, por vários anos por conta de um projeto de casamento, quando seus pecados se multiplicavam, seu coração foi “despedaçado e ferido, e deixou um rasgo de sangue.”⁴⁷⁸ Neste período a mão direita de Deus já estava pronta para lhe arrancar do tempo vivido com *dispersão* para uma nova via temporal segundo a *intentio*.

Louvor a ti, glória a ti, fonte de misericórdias! Eu me tornava mais miserável e tu, mais próximo. Tua mão direita já estava pronta a me arrancar da imundície e me lavar, e eu não sabia. E nada me retinha de um abismo mais

⁴⁷³ *Confessionum*. IV. VI. XI. Sic ego eram illo tempore et flebam amarissime et requiescebam in amaritudine. [...] Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus. (CCSL).

⁴⁷⁴ *Confessionum*. V. VII. XIII. Ita ille Faustus, qui multis laqueus mortis extitit, meum quo captus eram relaxare iam coeperat nec uolens nec sciens. (CCSL).

⁴⁷⁵ *Confessionum*. V. X. XIX. Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid ueri ab homine comprehendi posse decreuerant. (CCSL).

⁴⁷⁶ *Confessionum*. VI. XI. XVIII. Et ecce iam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans auiditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me, dum dico : "Cras inueniam ; ecce manifestum apparebit et tenebo; (CCSL).

⁴⁷⁷ *Confessionum*. VI. XI. XX. Cum haec dicebam et alternabant hi uenti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora, et tardabam conuerti ad dominum et differebam de die in diem uiuere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori: amans beatam uitam timebam illam in se|de sua et ab ea fugiens quaerebam eam. (CCSL).

⁴⁷⁸ *Confessionum*. VI. XV. XXV. Interea mea peccata multiplicabantur, et auulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et uulneratum mihi erat et trahebat sanguinem. (CCSL).

profundo de volúpias carnavais, senão o medo da morte e de teu julgamento que, apesar de minha passagem por diversas opiniões, nunca abandonou meu peito.⁴⁷⁹

No tempo em que ingressara na juventude, depois de morta a sua adolescência, não podia conceber substâncias senão como aquelas que os olhos podem ver.⁴⁸⁰ Neste tempo ele era um coração embotado (*incrassatus corde*) e não tinha clareza nem sobre si mesmo.⁴⁸¹ Quando tinha seu coração distendido nas coisas temporais, seu pensamento só podia conceber coisas que espalhassem pelo espaço, que se condensavam ou dilatavam como um tumor. Neste tempo, seu modo de pensar era um reflexo do que era seu coração. Sua conversão da distensão nas coisas temporais para o prosseguir segundo a *intentio* está relacionada também com a mudança em seu modo de pensar: passou de uma concepção na qual tudo era material e disperso para a capacidade de conceber o imaterial, o mal como ausência de ser e a eternidade pelo encontro com os livros dos platônicos.⁴⁸²

Depois disso, as atividades temporais nas quais se distendia por amor desordenado não mais lhe agradavam. Tornaram-se para ele um fardo quando foram dissipadas as ambições que antes o impulsionavam, como a esperança de honra e dinheiro.⁴⁸³ No tempo em que Ponticiano lhe apresentou a vida de Antão e de tantos monges que habitavam os desertos, tanto mais ardentemente amava aqueles de quem ouvia os sentimentos tão salutares quanto mais odiava a si mesmo, porque muitos anos haviam se passado em sua vida desde que se apaixonara pela sabedoria aos dezenove e nada tinha alcançado naquele momento por ter o coração dissipado.⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ *Confessionum*. VI. XVI. XXVI. Tibi laus, tibi gloria, fons misericordiarum ! Ego fiebam miserior et tu propinquior. Aderat iam iamque dextera tua raptura me de caeno et ablatura, et ignorabam. Nec me reuocabat a profundiore uoluptatum carnalium gurgite nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui per uarias quidem opiniones, numquam | tamen recessit de pectore meo. (CCSL).

⁴⁸⁰ *Confessionum*. VII. I. I. Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuuentutem, quanto aetate maior, tanto uanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos uideri solet. (CCSL).

⁴⁸¹ *Confessionum*. VII. I. II. Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi uel ipse conspicuus; quidquid non per aliquan[ta] spatia tenderetur uel diffunderetur uel conglobaretur uel tumeret uel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. (CCSL).

⁴⁸² *Confessionum* VII. X. XVI. Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. (CCSL).

⁴⁸³ *Confessionum* VIII. I. II. Videbam enim plenam ecclesiam, et alius sic ibat, alius autem sic. Mihi autem displicebat, quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat ualde non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandam illam seruitutem tam grauem. (CCSL).

⁴⁸⁴ *Confessionum*. VIII. VII. XVI. Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. (CCSL).

Neste tempo, com o coração dilacerado por vontades contrastantes, sentia que não poderia mais postergar seu encontro com a sabedoria que tanto ansiava: “Por quanto tempo, por quanto tempo ‘amanhã e amanhã’? Por que não agora? Por que não acabar neste instante com minha indignidade?”⁴⁸⁵ Nesta luta interna se deu sua conversão pela leitura do trecho da *Carta de Paulo aos Romanos* 13, 13-14.

Peguei-o, abri-o e li em silêncio o versículo sobre o qual primeiro caiu meu olhar: “Não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne” Não quis ler mais, nem era preciso. Porque, logo que acabei aquela frase, foi como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipasse todas as trevas da dúvida.⁴⁸⁶

É interessante notar que o texto bíblico lido por Agostinho denote em primeiro lugar que o coração não deve estar distendido em realidades e prazeres temporais, como bebedeiras, devassidão, rixas e ciúmes, buscando os prazeres da carne, mas orientado a Cristo Jesus. É um texto que pode ser interpretado tendo como base a exigência de que se passe de um prosseguir segundo a *distentio* para uma vida segundo a *intentio* em Cristo que tudo unifica. Agostinho sentiu estas palavras como vindas do próprio Deus que lhe exigia sair da dispersão para um novo tempo de *intentio* unificada em Cristo. Uma nova maneira de viver a temporalidade, um outro tempo.

Duante um período de tempo depois deste fato decisivo, mais ou menos uns 20 dias, suportava penosamente o trabalho que ainda realizava com a retórica, pois não tinha mais a cobiça que o motivara. Ele ficaria esmagado por esta pena se a paciência não tivesse ocupado o lugar que antes ocupava a cobiça. A paciência e a esperança nas coisas que estão adiante ocupam o lugar que antes era da cobiça que distendia o coração.⁴⁸⁷

Depois de um período de preparação em Cassiciaco, chegou o tempo de inscrever o nome entre os candidatos ao batismo em Milão. Alípio quis “renascer” a Deus com Agostinho

⁴⁸⁵ *Confessionum*. VIII. XII. XVIII. Sentiebam enim eis me teneri. Iactabam uoces miserabiles "Quandiu, quandiu "cras et cras"? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae? (CCSL).

⁴⁸⁶ *Confessionum*. VIII. XII. XXIX. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei : Non in comensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam nefeceritis in concupiscentiis. Nec ultra uolui legere nec opus erat. (CCSL).

⁴⁸⁷ *Confessionum*. IX. II. IV. Plenus igitur tali gaudio tolerabam illud interuallum temporis, donec decurreret — nescio utrum uel uiginti dies erant — sed tamen fortiter tolerabantur, quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre graue negotium, et ego premendus remanseram, nisi patientia succederet. (CCSL).

no Batismo.⁴⁸⁸ Todo o tempo de dispersão confessado nos primeiros livros das *Confissões* foi objeto de *confessio* para se encontrar no palácio da memória, à qual é dedicada os primeiros parágrafos do Livro X.

Apesar de que sua *intentio* tenha sido reunificada em Cristo e orientada para as coisas que estão adiante na condição de peregrino, ainda não se encontra na condição de estar pleno de Deus, ainda é um peso para si mesmo. A *distentio* continua como um risco constante no novo tempo segundo a *intentio*, pois a alma ainda é fraca. No novo tempo segundo a *intentio*, a concupiscência em suas diversas formas, como aparece nos últimos parágrafos do Livro X, puxam constantemente o coração rumo à *distentio* nas ambições do século (*ambitione saeculi*).⁴⁸⁹

Segundo as próprias palavras de Agostinho, os dez primeiros livros tratam sobre ele mesmo (*de me scripti sunt*), enquanto os três últimos são sobre as *Escrituras* desde a parte em que se diz: “No princípio criaste o céu e a terra” até o descanso sabático no *Gênesis*.⁴⁹⁰ Fala sobre o início de si e de como passou do tempo segundo a *distentio* para o tempo segundo a *intentio* pelo Verbo que é mediador entre a eternidade e o tempo nos dez primeiros livros, e sobre o início e o fim de toda a criação criada a partir do nada, que é uma passagem da informidade para forma pelo Verbo eterno proferido pelo Pai.

Agostinho é também criação de Deus. O homem, pela desobediência, inaugurou um tempo de dispersão, tempo no qual o coração se distancia de Deus e de si mesmo e se lança rumo ao que lhe é inferior. Cria um tempo marcado pela desordem no amor. Pela encarnação, o Filho Eterno do pai assume a temporalidade humana marcada pela distensão para reuni-la em si mesmo em um novo tempo segundo a *intentio*, no qual o prosseguir histórico é marcado pela fé, esperança e caridade. Este novo tempo não é ainda a eternidade plena, mas uma preparação para ela.

Assim como Deus cria do nada e a partir da matéria informe e caótica retira a ordem pelo Verbo, assim também pelo Verbo encarnado reconduz à ordem no tempo o homem que caiu no tempo da desordem pelo pecado. Reconduz da *distentio* para a *intentio*. Há uma nova

⁴⁸⁸ *Confessionum*. IX. VI. XIV. Inde ubi tempus aduenit, quo me nomen dare oportet, relicto rure Mediolanium remeauimus. Placuit et Alypio renasci in te mecum iam induto humilitate sacramentis tuis congrua et fortissimo domitori corporis usque ad Italicum solum glaciale nudo pedo obterendum insolito ausu. (CCSL).

⁴⁸⁹ *Confessionum*. X. XXX. XLI. Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi. (CCSL).

⁴⁹⁰ *Retractationum*. II. VI. I. A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: In principio fecit deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem. (CCSL).

temporalidade na qual Cristo é a *via temporalis*.⁴⁹¹ Neste novo tempo, a cobiça e o desejo desordenado, que habitava a temporalidade existencial humana, são substituídos pela esperança escatológica.

O novo tempo segundo a *intentio* é o início de uma nova criação nos corações dos homens a partir da desordem da *distentio*. Este novo tempo segundo a *intentio* não é subjetivo e solipsista, mas compartilhado. O tempo segundo a *distentio* é compartilhado por todos aqueles que desde o início ao fim escatológico da criação amam a si mesmos até o desprezo de Deus, enquanto o tempo segundo a *intentio* é compartilhado por todos aqueles que vivem o amor a Deus até o desprezo de si.⁴⁹² Estes dois tempos se interpenetram e convivem mutuamente na história da humanidade como um todo e na história e coração de cada pessoa humana. As *Confissões* são um retrato desta dinâmica na própria vida de Agostinho.

Há no livro XI das *Confissões* a problemática sobre as diversas dimensões do tempo, como os chamados “tempo psicológico”, “físico” e “moral”, bem aprofundados por John M. Quinn na obra organizada por A Fitzgerald.⁴⁹³ Pode certamente falar em uma espécie de tempo físico como se o vir a ser da criação fosse um poema do mundo como imagem da eternidade, de forma que o tempo psíquico teria um fundamento objetivo na eternidade divina e não seria exclusivamente subjetivo.

O chamado “tempo histórico” no pensamento de Agostinho é abordado geralmente tendo como referência principal a *De Civitate Dei* em relação à humanidade como um todo. Pela análise feita nos parágrafos finais do livro XI pode-se dizer que através dos conceitos “prosseguir” segundo a *distentio* e a *intentio* tendo com base a citação da carta de Paulo aos Filipenses, a questão do tempo histórico como peregrinar rumo à Pátria eterna já está presente. Na *De Civitate Dei* Agostinho realiza um desdobramento a nível do todo da humanidade daquilo que ele já havia iniciado a trabalhar em sua peregrinação pessoal nas *Confissões*.

As pesquisas sobre a questão do tempo no livro XI das *Confissões* que oscilam entre os dois polos sobre se o tempo para Agostinho seria uma realidade somente subjetiva ou física aprofundam sobre temas que realmente aparecem no livro XI, mas o objetivo principal de Agostinho não é tomar partido entre um destes lados. É um aspecto de seu pensamento usar um método de aprofundar sobre um tema em todas as dimensões possíveis, como uma exercitação

⁴⁹¹ *De Trinitate*. VII. III. V. Nos autem nitentes imitamur manentem et sequimur stantem et in ipso ambulantes tendimus ad ipsum quia factus est nobis uia temporalis per humilitatem quae mansio nobis aeterna est per diuinitatem. (CCSL).

⁴⁹² *De Civitate Dei*. XIV. XXVIII. Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. (CCSL).

⁴⁹³ Quinn, 2019, p. 911 – 916.

da alma, para no final frisar neste tema aquilo que é importante. Uma pesquisa sobre o tempo no livro XI das *Confissões* que se concentre nos primeiros parágrafos sobre esta problemática descuidando dos últimos, principalmente a partir do parágrafo XXXIX, corre o risco de deixar de lado aspectos importantíssimos que o autor quer destacar. Como consequência disso, valorizar-se-á dimensões físicas, psíquicas e ontológicas do tempo, descuidando seu aspecto histórico-existencial e teológico, presente nos últimos parágrafos.

As *Confissões* excitam o intelecto e o afeto humano a Deus (*atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*). É uma obra que, excitada por Deus, o louva; e se dispõe a ser instrumento de Deus para que através dela outros também sejam por Deus excitados ao louvor que gera deleite. Este “excitar” do intelecto e dos afetos é o que ele mesmo viveu ao escrevê-las e ainda vivia quando a lia. As *Confissões* acentuam a vivência de Agostinho do novo tempo entendido como um prosseguir segundo a *intentio* em Deus através da excitação dos afetos a Ele, ao mesmo tempo são um convite aos leitores para que também participem deste novo tempo através da orientação do amor a Deus e nas coisas que estão adiante.⁴⁹⁴

A *confessio* é *sacrificium* no colocar-se o homem em movimento *ad lucem*, que é também movimento de regresso a Deus na *conversio*. Neste movimento de regresso, a meditação da Escritura, sendo *firmamentum* da firmeza, orienta o peregrino em sua jornada. Este regresso é constitutivo de um outro tempo no qual o amor é totalmente orientado a Deus. Em Cristo como mediador entre a eternidade e o tempo pela encarnação se dá um sacrifício real por sua plena unidade o Pai e somente ele pode dinamizar o movimento de regresso da humanidade a Deus em um novo tempo segundo a *intentio*.

⁴⁹⁴. *Retrattionum*. II, VI. I.

BIBLIOGRAFIA

Obras clássicas:

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. v. I. São Paulo: Paulus, 2023.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. v. II. São Paulo: Paulus, 2025.

AGOSTINHO. **A Doutrina cristã**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINHO. **A graça de Cristo e o pecado original**. São Paulo: Paulus, 1999.

AGOSTINHO. **A Ordem**. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **A predestinação dos santos**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINHO. **A Regra**. Petrópolis: Vozes, 2009.

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

AGOSTINHO. **A vida feliz**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**: Comentário literal ao Gênesis; Sobre o Gênesis, contra os maniqueus; Comentário literal ao Gênesis. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**: Salmos 101-150. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**: Salmos 1-50. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**: Salmos 51-100. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **Comentários a São João I**: Evangelho – Homilias 1-49. São Paulo: Paulus, 2022.

AGOSTINHO. **Comentários a São João II**: Evangelho – Homilias 50-124. Primeira Epístola. São Paulo: Paulus, 2022.

AGOSTINHO. **Confissões**. 2. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. 2019.

AGOSTINHO. **O Espírito e a Letra**. São Paulo: Paulus, 1999.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **O Mestre**. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha**. São Paulo: Paulus, 2017.

AGOSTINHO. **Primeira catequese aos não cristãos**. São Paulo: Paulus, 2013.

AGOSTINHO. **Retratações**. São Paulo: Paulus, 2019.

AGOSTINHO. **Sermões [1-50]**: Antigo Testamento. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022.

AGOSTINHO. **Sermões [51-147A]**: Antigo Testamento. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2023.

AGOSTINHO. **Solilóquios**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINO. **Confessioni**: Libri I-III. v. I. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore, 1992.

AGOSTINO. **Confessioni**: Libri IV – VI v. II. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore, 1993.

AGOSTINO. **Confessioni**: Libri VII – IX v. III. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore, 1994.

AGOSTINO. **Confessioni**: Libri X – XI v. IV. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore, 1996.

AGOSTINO. **Confessioni**: Libri XII – XIII v. V. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore, 1997.

AGOSTINO. **La Città di Dio**. Milano: Bompiani. 2001.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín XII**: Del bien del matrimonio; Sobre la santa virginidad; Del bien de la viudez; De la continencia; Sobre la paciencia; El combate cristinano; Sobre la mentira; Contra la mentira; Del Trabajo de los monjes; El sermon de la montaña. Madrid: BAC, 1954.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín XVb**: Escritos bíblicos 1º b : Exposición del Génesis contra los maniqueos ; Exposición en sentido literal del Génesis, obra incompleta ; Exposición en sentido literal del Génesis. Madrid: BAC, 2023.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XIa**: Cartas (2.º): 124-187. Madrid: BAC, 1987.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XIb**: Cartas (3.º): 188-270. Madrid: BAC, 1991.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XLI**: Escritos atribuidos. La fe, libro dedicado a Pedro; El Espíritu y el alma; Libro del amor a Dios; Soliloquios; Meditaciones; Manual de elevación espiritual; Soliloquios del alma a Dios; La escala del paraíso; Combate entre los vicios y las virtudes; Salterio; Tratado sobre la asunción de Santa María Virgen; Debate entre la Iglesia y la Sinagoga; Los dogmas de la Iglesia; En defensa de Agustín, por Próspero de Aquitania; Sentencias de Próspero de Aquitana tomadas de Agustín. Madrid: BAC, 2002.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XXIII**: Sermones (3.º): 117-183. Madrid: BAC, 2015.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XXIV:** Sermones (4.º): 184-272. Madrid: BAC, 2005.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XXXIX:** Escritos varios (1.º). La inmortalidad del alma; La música; La fe y el Símbolo de los apóstoles; La catequesis a principiantes; La fe y las obras; Sermón sobre la disciplina cristiana; Sermón a los catecúmenos. Madrid: BAC, 2022.

AGUSTIN. **Obras completas de San Agustín. XXXV:** Escritos antipelagianos (3.º). La perfección de la justicia del hombre; El matrimonio y la concupiscencia; Réplica a Juliano. Madrid: BAC, 1984.

AUGUSTINE. **On Genesis, Two books on genesis against the manichees and On the literal intrepretation of genesis an unfinished book.** Washington: The Catholic University of America Press, 1991.

AVGVSTINVS. **Confessionum Libri XIII.** Corpus Christianorum - Series Latina. (CCSL). XXVII. Turnhout: Brepols, 1981.

AVGVSTINVS. **Contra Academicos; De Beata Vita; De Ordine; De Magistro; De Libero Arbitrio.** Corpus Christianorum - Series Latina. XXIX. Pars II, 2. Turnhout: Brepols, 1970.

AVGVSTINVS. **De Civitate Dei.** Libri I-X. Corpus Christianorum - Series Latina. XLVII. Pars XIV, 1. Turnhout: Brepols, 1955.

AVGVSTINVS. **De Civitate Dei.** Libri XI-XXII. Corpus Christianorum - Series Latina XLVIII. Pars XIV, 2. Turnhout : Brepols, 1955.

AVGVSTINVS. **De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum.** Corpus Christianorum - Series Latina. XLIV. Pars XIII, I. Turnhout: Brepols, 1970.

AVGVSTINVS. **De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus; De Octo Dulcitii Quaestionibus.** Corpus Christianorum - Series Latina. XLIV A. Pars XIII, 2. Turnhout: Brepols, 1975.

AVGVSTINVS. **De Doctrina Christiana; De Vera Religione.** Corpus Christianorum - Series Latina. XXXII. Pars IV, I. Turnhout: Brepols, 1962.

AVGVSTINVS. **De Musica.** Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Berlin; Boston: Gruyter, 2017.

AVGVSTINVS. **De Trinitate:** Libri I – XII. Corpus Christianorum - Series Latina. L. Pars XVI, 1. Turnhout: Brepols, 1968.

AVGVSTINVS. **De Trinitate:** Libri XIII – XV. Corpus Christianorum - Series Latina. L A. Pars XVI, 2. Turnhout: Brepols, 1968.

AVGVSTINVS. **Enarrationes in Psalmos.** CI – CL. Corpus Christianorum - Series Latina. XL. Pars X, 3. Turnhout: Brepols, 1956.

AVGVSTINVS. **Enarrationes in Psalmos**. I – L. Corpus Christianorum - Series Latina. XXXVIII. Pars X, 1. Turnhout: Brepols, 1956.

AVGVSTINVS. **Enarrationes in Psalmos**. LI – C. Corpus Christianorum - Series Latina. XXXIX. Pars X, 2. Turnhout: Brepols, 1956.

AVGVSTINVS. **Epistulae**. CI-CXXXIX. Corpus Christianorum - Series Latina. XXXI B. Pars III,3. Turnhout: Brepols, 2009.

AVGVSTINVS. **Epistulae**. I – LV. Corpus Christianorum - Series Latina. XXXI. Pars IV,1. Turnhout: Brepols, 2004.

AVGVSTINVS. **Epistulae**. LVI – C. Corpus Christianorum - Series Latina. XXXI A. Pars III,2. Turnhout: Brepols, 2005.

AVGVSTINVS. **In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV**. Corpus Christianorum - Series Latina. XXXVI. Pars VIII. Turnhout: Brepols, 1954.

AVGVSTINVS. **Retractationum Libri II**. Corpus Christianorum - Series Latina. LVII. Turnhout: Brepols, 1984.

AVGVSTINVS. **Sermones**. CLI - CLVI. Corpus Christianorum - Series Latina. XLI Ba. Pars XI,7. Turnhout: Brepols, 2008.

AVGVSTINVS. **Sermones**. I-L. Corpus Christianorum - Series Latina. XLI. Pars XI,1. Turnhout: Brepols, 1961.

AVGVSTINVS. **Sermones**. LI – LXX. Corpus Christianorum - Series Latina. XLI Aa. Pars XI,2. Turnhout: Brepols, 2008.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Eneadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas**. 2006. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem Campinas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os dias**. Curitiba: Segesta, 2012.

ORÍGENES. **Contra Celso**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

PLATÃO. **República**. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Timeu- Crítias**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. **Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias**. Plato Opera v. IV. John Burnet (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1922.

PLOTINUS. **Enneads III**: 1-9. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

POSSÍDIO. **A vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2017.

TERTULLIAN. De Spectaculis. In: TERTULLIAN. **Apology, De Spectaculis**. With an English Translation By T. R. Glover; MINUCIUS FELIX. **Octavius**. With an English Translation By Gerald H. Rendall. G. P. Goold. (ed.) Cambridge: Harvard University Press, 1977.

TOLOMEO, Claudio. **Tetrabiblos**. Milano: Mondadori Editore, 1985.

Obras de apoio:

ABBUD AYOUD, C.N. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

ALICI, L. Intencionalidade. In: FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos: Uma Enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019. p. 556 – 557.

ALICI, L. Tempo ed eternità. Appendice 18. In: AGOSTINO. **La Città di Dio**. Milano: Bompiani, 2001.

ALTANER, B.; STUIBER, A. **Patrologia: Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1972.

AMATO, R. D. C. F. **Santo Agostinho: Deus e a música**. Curitiba: Prisma, 2015.

ANDERSON, G. A.; BOCHMUEDL, M. (Orgs.) **Creation ex nihilo: Origins, development, contemporary challenges**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2018.

ANTONI, G. Un cantique de la creation: beauté du Verbe et beauté du monde. In: CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf. 2009. p. 453 – 474.

ARENDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BARDY, G. **La conversione al cristianesimo nei primi secoli**. Milano: Jaca Book, 2015.

BEIERWALTES, W. **Agostino e il Neoplatonismo cristiano**. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BENTO DE SOUZA, L. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus: Estudo do De Trinitate de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2013.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos na consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERMON, E. As aporias das Confissões Agostinianas. **Revista ética e filosofia política**, v. II, n. XXI, p. 115 – 128, dezembro de 2018.

BERMON, E. **Le cogito dans la pensée de Sant Augustin**. Paris: J. Vrin, 2001.

BIBLIA, **Nouum Testamentum Graece**. Nestle – Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

BÍBLIA. Grego. **Septuaginta**. Editio altera. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft. 2006. Impresso na Gráfica da Bíblia, Brasil. 2015.

BÍBLIA. Latim. **Bíblia Sacra Vulgata**. 5. ed. Stuttgart: Deustshe Bibelgesellschaft, 2007.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 1. ed. 13 reimpressão. São Paulo: Paulus. 2019.

BLÁZQUEZ, N. **Filosofía de San Agustín**. Madrid: BAC, 2012.

BOCHET, I. Coração. In: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos. Uma Enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019. p. 279 – 286.

BOCHET, I. Variations contemporaines sur un thème augustinien: l'énigme du temps. In: CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf. 2009. p. 519 – 549.

BONNARDIÈRE, A-M. (Org.) **Saint Augustin et la Bible**. Paris: Éditions Beauchesne, 1986.

BOWERY, A. M. Plotino. In: FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos: Uma Enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019. p. 789 – 792.

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

BRAGUE, R. **O tempo em Platão e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

BROADIE, S. **Nature and divinity in Plato's Timaeus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BROWN, P. **El mundo en la Antigüedad Tardía: De Marco Aurelio a Mahoma**. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. São Paulo;Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

BROWN, R. E; FITZMYER, J. A. MURPH, E. (Orgs.) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2018.

BRUNN, E. Z. **Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin: Des premiers dialogues aux Confessions**. 2. ed. Amsterdam: Verlag B. R. Gruner, 1984.

CALLAHAN, J. F. **Four views of time in Ancient Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

CAPANAGA, V. **Agustín de Hipona: Maestro de la conversión cristiana**. Madrid: BAC, 1974.

CAPATANO, G. **Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: Analisi dei passi metafilosofici dal *Contra Academicos* al *De Vera religione***. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001.

- CAPATANO, G. **L'idea di Filosofia in Agostino**: Guida bibliografica. Padova: Il Poligrafo, 2000.
- CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- CASTIGLIONI, L.; MARIOTTI, S. **Vocabolario della lingua latina**. 4. ed. Torino: Loescher, 2007.
- CATAPANO, G. **Agostino**. Roma: Carocci, 2010.
- CATTIN, G. **La monodia nel Medioevo**. Torino: EDT, 1991.
- CIHOLAS, P. Plato: The Attic Moses? Some patristic reactions to platonic philosophy. The Johns Hopkins University Press. **The Classical Word**, v. 72, n. 4, p. 217 – 225, dec. 1978 – jan. 1979.
- CILLERUELO, L. El cristocentrismo de San Agustín. **Estudio Agustiniano**, v. 22, n. 1-3, p. 53-76, 1987.
- CIPRIANI, N. **La teologia di Sant'Agostino**: Introduzione generale e riflessione trinitaria. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015.
- CLANCY, F. G. De Fide et Symbolo. In: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos**: Uma Enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.
- CONTALDO, S. M. **Cor inquietum: uma leitura de confissões**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2011.
- CONYBEARE, C. **Confissões**: Uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2020.
- CORNFORD, F. M. **Plato's cosmology**: The timaeus of Plato. Cambridge: Hachett Publishing Company, 1935. Reprinted 1997.
- COURCELLE, P. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: De Boccard, 1968.
- CRISTIANI, M. Libro Undecimo. In: AGOSTINO. **Confessioni**. v. IV. Libri X – XI. Vicenza: Arnoldo Mondadori Editore, 1996. p. 249 – 330.
- CULLMANN, O. **Cristo y el tiempo**. Barcelona: Editorial Estela, 1967.
- CUNHA, M. P. S. **O movimento da alma**: A invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- DA SILVA, N. C. B. **Agostinho de Hipona**: de *passionibus animae* um estudo sobre o desejo. 2013. Tese de doutorado. Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2013.
- DA SILVA, N. C. B. **As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho**. Curitiba: Editora CRV. 2018.

DI BERARDINO, A. **Patrologia III. Dal Concilio di Nicea al Concilio di Calcedonia: I Padri Latini**. Torino: Marietti, 1978.

DI MARTINO, C. Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate. **Revue des Études Augustiniennes**, n. 46, p. 173-198, 2000.

DILLON, J. **I medioplatonici: Uno studio sul platonismo (80 a.C. – 220 d.C)**. Milano: Vita e Pensiero, 2010.

DODARO, R.; LAWLESS, G. (Orgs.). **Agostinho e seus críticos: Artigos em homenagem a Gerald Bonner**. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

DOODY, J., HANNAN, S.; PAFFENROTH, K. (Orgs.) **Augustine and Time**. London: Lexington Books, 2021.

DUNNING, S. B. The transformation of the saeculum and its rhetoric in the construction and rejection of roman imperial power. In: FAURE, R; VALLI, S; ZUCKER, A. (Orgs.) **Conceptions of Time in Greek and Roman Antiquity**. Berlin;Boston: De Gruyter. 2022. p. 199 – 230.

DUPONT, A.; YATES, J. P; (Orgs.) **The bible in Christian North Africa: Commencement to the Confessiones of Augustine. Part. I**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.

EGGERS LAN, C. **Las nociones de tiempo y eternidade de Homero a Platon**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

EGUIARTE, E. A. San Agustín e la Biblia. In: RETA, J. O; GALINDO R, J. A. (Orgs.) **El Pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: Temas particulares de filosofía y teología**. v. III. Valencia: EDICEP. 2010, pp. 365 – 420.

ELIADE, M. **O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição**. Lisboa: Edições 70, 1988.

FAURE, R; VALLI, S; ZUCKER, A. (Orgs.) **Conceptions of Time in Greek and Roman Antiquity**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.

FERGUSON, M. W. Saint Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language. **The Georgia Review**, v. 29, n. 4, p. 842 – 864, winter 1975.

FIALHO, Maria do Céu. Sobre o dia no Timeu. **Humanitas**, v. 41 - 42, p. 65 – 76, 1989-1990.

FIDELIBUS, G. **Pensare de-civitate: Studi sul De civitate Dei**. Roma: Città Nuova, 2012.

FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos: Uma Enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019.

FLASCH, K. **Agostino d'Ipbona: Introduzione all'opera filosofica**. Bologna: Il Mulino, 1983.

FLÓREZ, R. Temporalidad y tiempo en la Ciudad de Dios. **La ciudad de Dios**, v. 167, p. 169 – 185, 1954.

FONTAINE, J. **Naissance De La Poésie Dans L'occident Chrétien**. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

FRIEDLÄNDER, P. **Platone**. Milano: Bompiani, 2004.

GILSON, É. **A metamorfose da Cidade de Deus: Filosofia social no cristianismo**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

GILSON, É. **Deus e a filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2017.

GILSON, E; BOEHNER, P. **História da filosofia cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

GILSON, É. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus: Discurso Editorial, 2006.

GILSON, É. Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin. **Recherches augustiniennes**. v. 2 p. 205-223, 1962.

GILSON, É. **Philosophie et incarnation selon saint Augustin**. Montreal: Institut d'études médiévales, 1947.

GLARE, P. G. W. (ed). **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968.

GUARDINI, R. **La conversión de Aurelio Agustín: El proceso interior en sus Confesiones**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013.

GUITTON, J. **Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin**. Paris: Boivin et Cia Éditeurs, 1933.

GUY, J.-C. **Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de Saint Augustin**. Paris: Études Augustiniennes, 1961.

HADOT, P. **¿Qué es la Filosofía Antigua?** México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HADOT, P. **Plotino o la semplicità dello sguardo**. Torino: Einaudi, 1999.

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.

HARRISON, C. Sentidos e percepção. In: FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos. Uma Enciclopédia**. São Paulo: Paulus. 2019. p. 876 – 877.

HERMANN, F. W. V. **Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo**. Bari: Edizioni di pagina, 2015.

HOENIG, C. **Plato's Timaeus and the latin tradition**. Cambridge: University Press, 2018.

HOFFMANN, P. Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre e saint Paul. **Revue d'études augustiniennes et patristiques**, v. 63, p. 31 – 79, 2017.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

HORN, C. **Sant'Agostino**. Bologna: Il Mulino, 2005.

IZQUIERDO, C. **El Mediador, Cristo Jesús**. Madrid: BAC, 2017.

JACQUES, F.; SCHEID, J. **Roma e il suo Impero: Istituzioni, economia, religione**. Roma Bari: Laterza, 2005.

JEANMART, G. **Herméneutique et subjectivité dans les Confessions D'Augustin**. Turnhout: Brepols. 2006.

JOHNSTON, A. El tiempo como un salmo en san Agustín. **Augustinus**, v. XL, n. 156-159, p. 139-144, enero-diciembre 1995.

JOLIVET, R. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932.

KEIZER, H. M. Eternity revisited. A study of the greek word αἰών. **Philosophia Reformata** v. 65, p. 53–71, 2000.

KLOOS, K. **Christ, creation, and the vision of God: Augustine's transformation of Early Christian theophany interpretation**. Leiden; Boston: Brill, 2011.

KOCH, Isabelle. Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho. **Discurso**, n. 40, p. 71 – 94. 2010. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/68245>
Acesso em: 15 jun. 2025.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Contribuição semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC Rio, 2006.

KRUEGER, A. F. **Synthesis of Sacrifice According to Saint Augustine: A Study of the Sacramentality of Sacrifice**. Jackson: Ex Fontibus Company LLC, 2016.

LAROCK, E. Tiempo, mente e identidad personal segun Agustín. **Augustinus**, v. XLVI, n. 182-183, p. 251 – 270, Julio – diciembre 2001.

LETTIERI, G. **Il senso della storia in Agostino d'Ippona: Il "saeculum" e la gloria nel "De Civitate Dei"**. Roma: Borla, 1988.

LODOVICI, E. S. **Dio e mondo: Relazione, causa, spazio in S. Agostino**. Roma: Edizioni Studium, 1979.

MADEC, G. **La patria e la via: Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino**. Roma: Borla, 1993.

MADEC, G. **Lectures Augustiniennes**. Collection des Études Augustiniennes - Série Antiquité – 168. Paris: Institut d'Études Augustiniennes. 2001.

MADEC, G. Platonisme et christianisme: Analyse du livre VII des Confessions. In: CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf. 2009. p. 77 – 158.

MAMMI, L. Canticum Novum. Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho. **Estudos Avançados**, v. 14, n. 38, p. 347 – 366, 2000

MAMMI, L. Criação do mundo e consciência de si em Confissões, XIII, 1-3. **DoisPontos**, v.18, n. 1, p. 35-48, maio de 2021.

MARION, J – L. **In The Self's Place: The Approach of Saint Augustine**. California: Stanford University Press. 2012.

MARKUS, R. A. **Saeculum: history and society in the theology of st Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press. 1970.

MARROU, H. I. **Décadence romaine ou antiquité tardive?: III – IV siècle**. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

MARROU, H. I. **L'ambivalence du temps de L'histoire chez Saint Augustin**. Paris: Librairie J. Vrin, 1950.

MARROU, H. I. **S. Agostino e la fine della Cultura Antica**. Milano: Jaca Book, 1994

MATTHEWS, G. B. **Thought's ego in Augustine and Descartes**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1992.

MAY, G. **Creatio ex nihilo: The doctrine of creation out of nothing in Early christian thought**. London: T&T Clark International, 2004.

MAZZOLANI, L.S. **Sant'Agostino e i pagani**. Palermo: Sellerio Editore, 1988.

MEER, F. VAN DER. **San Agustín, pastor de almas: Vida y obra de un padre de la Iglesia**. Barcelona: Herder, 1965.

MERKER, A. **La Vision Chez Platon Et Aristote**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

MOHR, R. D.; SATTLER, B. (Orgs.) **One book the whole universe: Plato's Timaeus today**. Zurich: Parmenides Publishing, 2010.

MOLTMANN, J. **Teologia de la esperanza**. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1972.

MOMIGLIANO, A. (Org.) **Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV**. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1968.

MONDIN, G.B. **Il pensiero di Agostino: Filosofia, teologia, cultura**. Roma: Città Nuova, 1988.

MONTANARI, F. **Vocabolario della lingua greca**. 3. ed. Torino: Loescher Editore, 2013

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. **Manual de literatura cristã antiga grega e latina**. Aparecida: Editora Santuário, 2005.

MORIONES, F. **Teología de San Agustín**. Madrid: BAC, 2011.

MUGICA, M. D. C. D. **El hombre es imagen de Dios: Vision antropologica de San Agustin**. Pamplona: EUNSA, 1993.

NOVAES, M. **A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

NOVAES, M. As Confissões como elogio do diálogo. **Discurso**, v. 49, n. 1, p. 7–29, 2019.

NOVAES, M. Eternidade em Agostinho, Interioridade sem sujeito. **Analytica**, v.9, n. 1. p. 93 – 121, 2005.

NOVAES, M. O Herói e o Forasteiro: Narração e Metafísica nas Confissões. **Dissertatio**, Volume Suplementar 10, p. 207-228, dezembro – 2020.

NUNES COSTA, M.R. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

O'BRIEN, C. S. **The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

O'BRIEN, D. Temps et éternité dans la philosophie grecque, In: TIFFENEAU, D. (Org.) **Mythes et représentations du temps**. Paris: Éditions du centre national de la recherche Scientifique. 1985, pp. 59-85

O'CONNELL, Robert J. **St Augustine's early theory of man, AD 386-391**. Cambridge: Havard University Press, 1968.

O'DONNEL, J.J. **Sant'Agostino**. Storia de un uomo. Milano: Mondadori, 2012.

O'DALY, G. **Augustine's Philosophy of Mind**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987.

O'DALY, G. J. P. Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14. **Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques**, v. 23 n. 3-4, p 265-271, 1977.

O'MEARA, D. J. **Cosmology and Politics in Plato's Later Works**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

OROZ RETA, J. Cristo y el misterio del tiempo y la historia segun San Agustín. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 11, p. 107-116, 1984.

OWEN, G.E.L. Plato and Parmenides on the timeless Present. **Monist**, v. 50 n. 3, p. 317-340, 1966.

PACIONI, V. **Agostino d'Ipbona**: Prospettiva storica e attualità di una filosofia. Milano: Mursia, 2004.

PALACIOS, P. M. (Org.) **Tempo e razão**: 1600 anos das Confissões de Agostinho. São Paulo: Loyola. 2002.

PELIKAN, J. **Christianity and classical culture**: The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism. New Haven; London: Yale University Press, 1993.

PELIKAN, J. **What has Athens to do with Jerusalem?**: Timaeus and Genesis in Counterpoint. Michigan: The University of Michigan Press, 1997.

PÉPIN, J. Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme, **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, v. 81, p. 39-64, 1956.

PÉPIN, J. Pépin, Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessions de s. Augustin. **Archivum Latinitatis Medii Aevi** [Bulletin Du Cange], v. 23, p. 185-274, 1953.

PIC, A. Le temps selon saint Augustin: lecture du livre XI des Confessions. In: CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf. 2009. p. 245 – 259.

PICCOLOMINI, R. (Org.) **Interiorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant'Agostino**: Atti del III Seminario Internazionale del Cento di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991.

PLAGNIEUX, J. “L'unique médiateur, l'homme Christ-Jésus. Bibliothèque agustinienne. **Oeuvres de Saint Augustin**, v. 22, p. 719-723, 1974.

PRINZIVALLI, E.; SIMONETTI, M. **La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)**. Brescia: Morcelliana, 2012.

PUENTE, F. R. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

QUASTEN, J. **Patrología**: Hasta el concilio de Nicea. v. I. Madrid: BAC, 2004.

QUASTEN, J. **Patrología**: La edad de oro de la literatura patristica griega. v. II. Madrid: BAC, 2004.

QUINN, J. M. Tempo. In: FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos**: Uma Enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019. p. 911 – 916.

RAMOS, M. T. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: Um estudo do Espistolário comparado com o *De Civitate Dei*. 2 ed. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.

RATZINGER, J. Originalidad y tradición en el concepto de confesión de san Agustín. In: RATZINGER, J. **Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia: disertación y otros estudios sobre san Agustín y sobre la teología de los padres de la Iglesia.** Madrid: BAC, 2014. p. 394 – 415.

RATZINGER. **Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia: Disertación y otros estudios sobre san Agustín y sobre la teología de los Padres de la Iglesia.** Madrid: BAC. 2014.

REALE, G. **Plotino e neoplatonismo: História da Filosofia Grega e Romana.** v. VIII. São Paulo: Loyola, 1992.

REIMER, J. "Stir up the heart": the use, protreptic purpose and theological significance of the verb excitare in Augustine's Confessions. **Augustiniana**, v. 63, n. 1/4, p. 155-172, 2013.

REINARES, T. A. **Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento.** Madrid: Augustinus, 2004.

RÉMY, G. "La notion de 'medietas' chez Saint Augustin". **Revue des Sciences Religieuses**, v. 85, p. 211-229, 2011.

RETA, O.; RODRIGO, J. A. G. (Orgs.) **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: La Filosofía Agustiniiana.** Tomo I. Valencia: Edicep, 1998.

RETA, O.; RODRIGO, J. A. G. (Orgs.) **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: Teología Dogmática.** Tomo II. Valencia: Edicep. 2005.

RETA, O.; RODRIGO, J. A. G. (Orgs.) **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy: Temas particulares de Filosofía y Teología.** Tomo III. Valencia: Edicep, 1998.

RINALDI, G. **Pagani e cristiani: La storia di un conflitto (secoli I-IV).** Roma: Carocci, 2016.

RIST, J. M. **Augustine: ancient thought baptized.** Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

RUSSELL, B. **Human Knowledge: Its Scope and Limits.** London/New York: Routledge, 2009.

RUSSO, R. Tempo perdido. In: LEGIÃO URBANA. **Dois.** Rio de Janeiro: EMI Music Brasil Ltda. 1986. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/legiao-urbana/22489/>. Acesso em: 16 de jun. 2025.

SAETEROS, T. **Amor y conversión en San Agustín: San Agustín de Hipona y sus comentarios al Génesis.** Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

SANTI, G. **Agostino d'Ipbona: Filosofo.** Roma: Lateran University Press, 2003.

SÃO JOÃO, A. **O verdadeiro sacrifício no livro X de A Cidade de Deus, de Santo Agostinho.** 2024 Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, PUC São Paulo, São Paulo, 2024.

- SATTLER, B. A Likely account of Necessity: Plato's receptacle as a physical and metaphysical foundation for space. **Journal of the History of Philosophy**, v. 50. n. 2. p. 159-195, April 2012.
- SCHAFER, C. (Org). **Léxico de Platão**. São Paulo: Loyola, 2012.
- SCIACCA, M. F. **Sant'Agostino**. Palermo: L'Epos. 1991.
- SILVA FILHO, L. M. DA. A vontade como fundamento da política em Agostinho. **Revista Síntese**, v. 142, p. 271-282, 2018.
- SILVA FILHO, L. M. DA. Ambivalência da política no prólogo d'a Cidade de Deus, de Agostinho. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2. n. 31, p. 49 – 62, 2017.
- SILVA FILHO, L. M. DA. **Filosofia política em Agostinho**: Estudos sobre a Cidade de Deus. São Paulo: Edições 70, 2022.
- SILVA FILHO, L. M. DA. Ontologia, linguagem e história em agostinho: contradição e sexualidade n'a Cidade de Deus. **Dissertatio**, Volume Suplementar 10, p. 243-270. Dezembro 2020.
- SILVA FILHO, L.M. DA. **Como ler Santo Agostinho**: Terapia da alma e felicidade. São Paulo: Paulus, 2021.
- SIMONETTI, M. **Il Vangelo e la storia**: Il cristianesimo antico (secoli I-IV). Roma: Carocci, 2010.
- SIMONETTI, M. **Lettera e/o alegoria**: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.
- SIMONETTI, Manlio. **Studi sulla cristologia del II e III secolo**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.
- SORABJI, R. **Time, creation and the continuum**: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London: Duckworth, 1983.
- SORDI, M. **I cristiani e l'Impero Romano**. Milano: Jaca Book, 1983.
- TAYLOR, A. E. **A commentary Timaeus on Plato's**. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- TAYLOR, A. E. **Platone. L'uomo e l'opera**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1968.
- TAYLOR, C. **The Culture of Confession from Augustine to Foucault**: A Genealogy of the 'Confessing Animal'. New York; London: Routledge, 2009.
- TESKE, R. Alma. In: FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos**: Uma Enciclopédia. São Paulo: Paulus. 2019. p. 99 – 103.

TESKE, R. **Paradoxes of Time in Saint Augustine**. The Aquinas Lecture. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

TESKE, R. **To Know God and the Soul**: Essays on the thought of Saint Augustine. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

TORCHIA, N. J. **Creatio ex nihilo and the theology of St. Augustine**: The Anti-manichaean polemic and Beyond. New York: Peter Lang, 1999.

TORNAU, C. Intelligible Matter and the Genesis of Intellect. The Metamorphosis of a Plotinian Theme in Confessions 12–13. In: MANN, W. E. **Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography**. Oxford; New York: Oxford University Press. 2014, p 181-218.

TRAPÈ, A. **Agostinho**: O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

TREGO, K. L'âme et la volonté chez saint Augustin. In: CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf. 2009. p. 261 – 306.

VANNIER, A. M. *Creatio et reformatio* dans les Confessions. In: CARON, M. (Dir.) **Saint Augustin**. Paris: Les Éditions du Cerf. 2009. p. 189 – 201.

VAUGHT, C. G. **Access to God in Augustine's Confessions**: Books X-XIII. Albany: State University of a New York Press, 2005.

VIGINI, G. **Sant'Agostino**: Dizionario delle opere. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2018.

VIMERCATI, E.; DAL COVOLO, E. **Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo**: Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2016.

VOGEL, C. DE. **Platonismo e cristianesimo**: Antagonismo o comuni fundamenti? Milano: Vita e Pensiero, 1993.

WETZEL, J. **Augustine and the Limits of Virtue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

WETZEL, J. **Augustine**. A guide for the perplexed. New York: Continuum, 2010.

WILLIAMS, R. Criação. In: In: FITZGERALD, Allan D. **Agostinho através dos tempos**: Uma Enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.

WILLIAMS, R. **Sobre San Agustín**: Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.

XAVIER MENDES, M.A. **O problema do mal no pensamento de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2020.

ZACHHUBER, J. **Time and soul**: From Aristotle to St. Augustine. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022.