

As duas problemáticas Agostinianas

As duas problemáticas Agostinianas

O Mal e o Tempo

Victor Fabiam Gomes Xavier
Onielton de Souza Rocha



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

XAVIER, Victor Fabiam Gomes; ROCHA, Onielton de Souza (Orgs.)

As duas problemáticas Agostinianas: O Mal e O Tempo [recurso eletrônico] / Victor Fabiam Gomes Xavier; Onielton de Souza Rocha -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

79 p.

ISBN - 978-85-5696-615-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Agostinho; 3. Tempo; 4. Mal; 5. Interpretação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio	9
Walterson José Vargas	

A ótica do Mal em Santo Agostinho no livro VII das Confissões

Introdução	13
-------------------------	-----------

1. O Mal na perspectiva maniqueísta	17
--	-----------

1.1 O Maniqueísmo.....	17
------------------------	----

1.1.2 O Mal no Maniqueísmo.....	18
---------------------------------	----

1.1.3 Envolvimento de Agostinho com o Maniqueísmo.....	22
--	----

1.1.4 O Mal Moral no Sistema Maniqueísta	23
--	----

2. O Mal na perspectiva agostiniana	27
--	-----------

2.1 O Enigma.....	27
-------------------	----

2.2 A perfeição no universo e a impossibilidade do acaso	28
--	----

2.3 Origem do Mal.....	30
------------------------	----

2.4 O Mal e seu estatuto Ontológico	31
---	----

2.5 O Mal e a Liberdade.....	34
------------------------------	----

2.6 Vontade, Liberdade e Graça	35
--------------------------------------	----

Conclusão	36
-----------------	----

A ótica do Tempo em Santo Agostinho no livro XI das Confissões

Introdução	41
-------------------------	-----------

3. A origem do Tempo	43
-----------------------------------	-----------

3.1 Eternidade	45
----------------------	----

3.2 Ex Nihilo.....	46
--------------------	----

4. O que é o Tempo?	49
----------------------------------	-----------

4.1 O tempo pode ser medido? O tempo não é o movimento dos astros!.....	53
---	----

4.2 <i>Distentio Anima</i>	57
----------------------------------	----

4.3 Moacyr Novaes X Paul Ricoeur	60
--	----

Conclusão	74
-----------------	----

Referências	77
--------------------------	-----------

Prefácio

Walterson José Vargas

Agostinho é um filósofo cujo pensamento encanta com facilidade. Pensamento reflexivo, com forte teor existencial, com método que avança lentamente, por meio de perguntas e questionamentos profundos, que envolvem inevitavelmente o leitor. Talvez seja o pensamento cristão que melhor expresse a visão cristã da vida, utilizando-se de uma forma de relação entre a fé e a razão em que ambas se veem totalmente valorizadas e integradas. Em nenhum outro filósofo cristão, provavelmente, a Palavra de Deus encontrou tanta valorização e tão bem acertada correspondência com os conceitos filosóficos.

No contexto de uma instituição de ensino de confissão expressamente cristã-católica, não haveria melhor escolha de um filósofo com quem dialogar para se prestar um serviço à comunidade que a circunda. O pensamento agostiniano é um belo serviço de ajuda a quem procura situar-se no mundo de acordo com os valores evangélicos.

Embora amplamente tratados em monografias no ambiente acadêmico, os temas do mal e do tempo em Agostinho nunca chegam à exaustão. Como em muitos outros temas, também nestes Agostinho representa um pensamento-fonte, matriz de novas reflexões e estudos. Neste sentido, os estudos aqui reunidos, resultantes do trabalho de reflexão de um professor - Victor Fabiam - e de um aluno - Onielton - do mesmo Instituto de Filosofia da Diocese de Petrolina-IFDP, haverão de servir de alimento para muitas pessoas que procuram situar-se na sociedade contemporânea ancoradas em fundamentos sólidos do Cristianismo.

**A ótica do Mal em
Santo Agostinho no livro VII das Confissões**

Introdução

Aurélio Agostinho, mais conhecido como Santo Agostinho, nasceu em 354 em Tagaste, pequena cidade da Numídia, na África. Filho de Patrício, que era pequeno proprietário de terras, ainda ligado ao paganismo e de Mônica (também Santa para a Igreja Católica), uma fervorosa cristã. Agostinho faleceu em 430, com 76 anos.

Agostinho frequentou as escolas em Tagaste e na vizinha Madura, conseguiu ir para Cartago, graças à ajuda financeira de um amigo de seu pai, para realizar seus estudos de retórica (370-371). Para ele, Cícero foi durante longo tempo o modelo e ponto de referência essencial.

Pode-se falar em dois Agostinhos: antes da conversão (quando vivia na vida mundana, como é assim conhecido) e depois da conversão (quando aceita Cristo como Deus, é batizado na Igreja Católica, se torna padre, bispo e depois Santo). Nas duas fases da vida, Agostinho vive no mundo de grande eloquência e cultura. Para alguns historiadores, ele foi o maior orador que o Império Romano já teve. Sendo assim, Agostinho deixa muitas obras escritas para o desenvolvimento de grandes reflexões que ainda hoje trazem a sua marca.

Um dos temas polêmicos e intrigantes tanto de outrora, quanto de hoje: é o problema do Mal. Muitos pensadores de todas as épocas investigaram e procuraram solucionar essa problemática. Agostinho foi um desses. Nessa exposição, portanto, delimitar-se-á a expor a concepção do mal na visão de Agostinho.

Esse trabalho cujo tema intitula-se: o problema do Mal em Agostinho tem a finalidade de analisar a exposição de alguns a respeito de tal indagação e apresentar as soluções que Agostinho

colocara para este problema. Não se pode afirmar que ele tenha sido resolvido, porque se o tivesse ter-se-ia terminado a indagação. No entanto, pode-se dizer que o filósofo soube dar uma resposta satisfatória, ainda que muitos não a aceitem.

Sendo Agostinho um filósofo de grande influência no Oriente até hoje, deter-se-á o modo como ele tentou conciliar a bondade de Deus com a existência dos males, presentes no mundo. Pois a grande questão é: Se Deus é bom, se Ele é o Criador, e se tudo que Ele fez é bom, então de onde vem o mal? Eis a pergunta que norteia esse trabalho e em Agostinho se encontra a prova e a defesa em argumentos racionais que não é Deus o autor do mal.

O problema do Mal angustiava Agostinho desde cedo e, por este motivo, na juventude, envolveu-se com o maniqueísmo, permanecendo nessa doutrina por quase uma década, onde foi buscar a resposta para o mal no mundo. Depois de convertido ao cristianismo – continuou envolvido com esta questão do mal, para refutar as ideias maniqueístas, referentes a tal problema.

Conforme verificada, a discussão relativa ao problema que será aqui tratado foi estruturada em três ângulos centrais: no primeiro plano, em análise ontológico-metafísica, o mal não é nada, eis que não passa de acidente, um distanciamento do bem; em outro eixo investigativo, denomina-se físico ou natural, em que há uma conexão do mal com o pecado tendo a centralidade da questão vinculada ao ser humano e o seu corpo; e, por fim, o único mal que Agostinho considera e chama-o de mal moral.

Para melhor compreensão do mal como problema ontológico em Agostinho, estrutura-se o presente trabalho em dois capítulos: O mal na perspectiva maniqueísta e tudo que essa doutrina levava a crer, e o mal na perspectiva agostiniana, e tudo que sua reflexão sobre a maldade engloba.

Por fim, o desejo deste trabalho é apresentar mais uma vez a sociedade hodierna que a resposta de Agostinho ao problema do mal é necessária. Agostinho conclui que o mal só pode ser o mal moral, que tem seu início e fim no homem. Pois o metafísico-ontológico é

visto como não ser, devido não possuir substância e, por isso, sem existência. O mal físico é consequência do pecado original, é a reação do mal moral que chega ao corpo humano. Sendo assim, só pode chamar de mal, o moral.

O Mal na perspectiva maniqueísta

Dedica-se o início deste primeiro capítulo a definição e explicação do mal na perspectiva maniqueísta, tendo em vista que Agostinho viveu profundamente nessa corrente filosófica, sendo, portanto, influenciado em todo seu pensamento, seja antes da conversão, como depois da conversão, quando desejou mostrar que a mesma estava errada naquilo que preconizava como verdade.

1.1 O Maniqueísmo

O maniqueísmo foi uma denominação religiosa fundada por Manes, na Pérsia, por volta do ano 242 d.C., espalhando-se depois pelo o Egito, Síria, África do Norte e Itália. Manes era um monge asceta, nascido em 14 de abril de 216, na aldeia de Nahar-Koutha, distrito de Mardinu, localizada entre os rios Eufrates e Tigre, na Babilônia do Norte, por isto também tratado como “O Babilônico.”

Os manequins tornaram bela a história das origens familiares de Manes criando uma semelhança com a história de Jesus, pois considerava Manes como profeta enviado por Cristo. Manes nasceu e conviveu até seus 24 anos de idade com os helxassaítas, que era uma seita estranha em que ligavam práticas judaicas, com dogmas cristãos e práticas de magia. Por volta de seus 12 anos, Manes teria sido visitado por um anjo mensageiro do Reino da luz, chamado Al-Tawm, o qual lhe anunciou as primeiras boas novas de sua religião; porém, dada a sua juventude ele ainda permaneceria entre os Helxassaítas, mas já demonstrava o seu descontentamento para com estes até que começou a surgir conflitos, e os mesmos aumentavam,

e doze anos depois, houve outra aparição e, o mensageiro, revelou os mistérios e deu-lhes ordens para proclamar a verdade divina.

Assim, aos 24 anos, Manes um jovem genial que dominava quase todas as línguas do Império Persa percorreu vários países, indo propagar sua religião por toda Ásia, Índia, e finalmente na China, onde teve contato com seitas orientais que influenciaram o seu pensamento.

Finalmente, em 277, Manes foi encarcerado na cidade de Gundêshahpúr, na Susiana e, depois de 26 dias de prisão, seguindo a tradição, crucificado e esfolado, provavelmente em 26 de fevereiro de 277, com sessenta e um anos de idade, tendo sua pele exposta em um templo dos orientais.¹

Todavia, sua denominação não morreu com ele, Manes deixou alguns escritos chamados escrituras Maniqueias ou cânon oficial, que deveria ser seguido ao pé da letra pelos membros da religião e seus discípulos. E, dessa forma, a nova religião se propagou e, em 377, em Cartago, Agostinho conheceu e começou a participar da doutrina maniqueia.

1.1.2 O Mal no Maniqueísmo

O maniqueísmo se preocupava com a origem do mal, sendo por si uma doutrina dualista. Ele pregava a causa ou origem do bem e do mal no mundo, e a grande questão central estava em saber o que tantas pessoas ainda hoje se perguntam: Se Deus é o autor do bem, não pode ser também a causa do mal. De onde vem o mal? A resposta é de uma ordem ontológica-cosmológica-materialista.

O maniqueísmo trabalha com três tempos: o primeiro tempo, ou inicial, é a origem ontológica dos dois reinos; o segundo tempo, o médio, é uma mistura entre os dois reinos que se caracterizava

¹ COSTA, Marcos. **O Problema do Mal na polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 53.

pela queda de uma parte da luz na matéria, tendo o início da luta entre os dois reinos; e o terceiro tempo, o final, é o retorno definitivo da luz misturada na matéria, com entrada de todas as almas no reino do Pai e a queda da matéria e dos demônios no inferno tenebroso.

Desde o início da eternidade, existem dois princípios, o Reino da luz e o das trevas, do bem e do mal. Sendo que o primeiro, o reino da luz, está situado no alto e é a casa do Pai da grandeza, que se chama Deus, seu domínio é o reino da luz, e essa luz é imaculada e somente pela razão pode-se vir a perceber, mas, pelos sentidos é inviável a percepção desta luz. Para a doutrina maniqueia, o deus (luz) é semelhante ao Deus do cristianismo, mas apesar de que o deus maniqueu tenha uma natureza espiritual, ele é totalmente diferente, pois é um ser corpóreo, não com uma forma limitada ou finita, como a humana, mas infinita e ilimitada.

Nas Confissões, Agostinho, falando acerca da mudança de sua concepção maniqueísta de Deus ocorrida a partir do descobrimento do neoplatonismo, especialmente através de Ambrósio, mostra como os maniqueus eram incapazes de pensar alguma substância que não fosse corpórea, inclusive a substância de Deus, daí ser Deus, para eles, um ser corpóreo, ainda que não tendo uma forma humana, pois o antropomorfismo era inaceitável para eles. Ou seja, até ouvir os sermões de Ambrósio, Agostinho não imaginava a possibilidade de uma substância espiritual. Deus para os maniqueístas, é uma substância corpórea.²

Encontra-se representações do deus maniqueu como força física, como uma luz de raios, talvez, por isso, os maniqueus adoravam o sol, a lua e conseqüentemente a doutrina maniqueia é também chamada de “teologia solar”, pois essa luz é composta sob cinco formas: luz, beleza, paz, vida da alma do mundo e força da cruz de luz. Para a doutrina maniqueia, o deus da luz tinha uma

² COSTA, Marcos. **Maniqueísmo, História e filosofia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 45.

concepção onde ele era uno e múltiplo tanto o Pai quanto o seu reino eram da mesma natureza (panteísta)³.

O segundo reino, reino das trevas, tem como seu chefe, satanás, que tem o domínio das trevas, que é mal quanto a sua natureza, sendo esta também física, limitada e infinita. Ele é identificado como noite do erro, da matéria, da carne e o desejo, e também é composto por cinco filhos do mal: trevas, água, vento, fumo e fogo.

Estes dois princípios, segundo os maniqueus são incríados ou co-eternos, e esses dois reinos ou princípios têm poderes idênticos, pois ambos têm poder de criar, ou de emanar em igualdade e valor. Eles afirmam que a luz é superior as trevas, por suas qualidades intrínsecas de bondade, beleza e inteligência, e essas qualidades causaram inveja ao reino das trevas sendo o motivo do início da luta entre eles.

Tal é a origem ontológica da mistura entre bem e o mal que justificará para sempre a necessidade de um salvador (dentre eles, Cristo e Mani), que liberte as partículas da luz, ou a alma boa das armadilhas da matéria.⁴

Para os maniqueus, é tão natural que exista uma substância de luz que se chama Deus, e outra contrária, trevas, que este confronto entre Bem e o Mal existirá por todos os séculos e se encaminhará para uma batalha cósmica. Agostinho critica veementemente este deus do maniqueísmo, visto que a natureza deste deus é corruptível e tão má quanto a natureza do Príncipe das trevas, sendo, portanto, impossível que este deus fosse um Deus sumamente bom, justo e perfeito.

³ O termo panteísmo foi utilizado pela primeira vez, por J. Toland (*Socianimism Truly Standed*, 1705), o primeiro a empregar o termo. Panteísmo é uma doutrina segundo a qual Deus é a natureza do mundo (v. Deus) identificando a causalidade divina com causalidade natural. (ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 742).

⁴ COSTA, Marcos. **O problema do mal na polemica Antimaniqueista de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 71.

No segundo momento, o espírito vivificador salva o homem primordialmente das trevas, mas deixou seus cinco filhos misturados à matéria, parte de si mesmo. Então o espírito vivificador (Demiurgo)⁵, tenta organizar a substância que ficou mesclada, criando as montanhas, o céu, a terra, os astros, as estrelas, o sol, a lua, os planetas e os colocou em movimento, gerando os dias, as semanas, os meses e os anos. Mas ainda não estava completa a criação ou emanção, faltava uma terceira emanção.

[...] o terceiro enviado adota a bela e majestosa forma feminina de virgem da luz, ou Mãe da vida, que na sua desnudez radiante, excita os desejos carnis dos arcanjos do mal, que expelem seu esperma. Seu pecado cai sobre a terra úmida, fecundando-a, dando origem às árvores e aos animais, dentre eles a primeira culpa de seres humanos, Adão e Eva.⁶

Para filosofia maniqueia, todos os seres vivos, vegetais, animais e humanos são mistura de matéria com luz. Nenhuma criatura emanou ou nasceu diretamente de Deus, somente os seres (homem primordial e o espírito vivificador), os outros seres são misturas da matéria com luz e trazem em si as duas naturezas, a boa e a má ao mesmo tempo. Este é um ponto de muita importância para doutrina maniqueísta ao qual reconhece a consubstancialidade entre e a alma humana (alma boa) e Deus, pois a partir da libertação

⁵ Demiurgo (do grego demiourgos, “artesão”, “artífice”), divindade que molda o mundo material a partir do caos preexistente. Platão introduz o demiurgo no seu diálogo, Timeu. Por ser perfeitamente bom, o demiurgo deseja comunicar a sua própria bondade. Usando as formas como modelo, molda o caos inicial dentro da melhor imagem possível destes eternos e imutáveis arquétipos. O mundo visível é o resultado disto. Embora o demiurgo seja a divindade mais alta e o deus do ateísmo, seu status ontológico e axiológico é inferior ao das formas, especialmente a forma do bem. É também limitado. O material que emprega não é criado por ele. Além disso, este mesmo material é desordenado e indeterminado, e, portanto, resiste parcialmente à sua ordenação racional. No agnosticismo, o demiurgo é causa ignorante, fraca e má, ou ainda, moralmente limitada do cosmo. Na era moderna, o termo foi ocasionalmente usado para uma divindade que é limitada em poder ou conhecimento. (DE CAMBRIDGE, **Dicionário de Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 213).

⁶ COSTA, Marcos. **O problema do mal na polemica Antimaniqueísta de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 75

da alma, Deus está libertando a si mesmo, visto que a alma é uma parte sua.

Agostinho rebate este pensamento, dizendo não ser possível, pois se houvesse uma substancialidade entre Deus e a alma humana, Deus seria corruptível, mesmo que esta alma fosse boa, pois Deus não está sujeito à invasão ou mancha, Ele não pode sofrer corrupção: “ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4,15).⁷

1.1.3 Envolvimento de Agostinho com o Maniqueísmo

A controvérsia maniqueísta teve, pois, o mérito de Impulsionar Agostinho a desenvolver toda uma estrutura de pensamentos a fim de demonstrar que o sistema maniqueu não apresentava - na ótica - ao mestre de Hipona, uma resposta satisfatória a respeito do Mal.

O pensamento Agostiniano relativamente ao problema ontológico do mal tem por interesse ir de encontro aos postulados maniqueístas, não obstante, este é o fato de que Agostinho tenha, por razoável período, mantido contato com tal filosofia. Foi, sem dúvida, conforme ele mesmo aponta nas “confissões”, um simpatizante dos maniqueístas.

Em função do envolvimento de Agostinho com os maniqueístas e do seu notório esforço, posterior, em elaborar respostas ao problema do mal que colocassem em cheque as posições dos maniqueus, faz-se necessário ocupar-se neste capítulo com a exposição dos postulados maniqueístas a respeito de um dualismo entre o bem e o mal, que são compreendidos, por eles, como princípios opostos destituídos de oposição hierárquica. Assim, o bem e o mal, para a doutrina maniqueísta estão em condição de igualdade, em uma eterna rivalidade.

⁷ BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª impressão. São Paulo: Paulus, 2012, p. 2088.

Quando se depara com as especulações do grande filósofo acerca das doutrinas maniqueístas, observa-se que ele guardava um grande rancor relativamente às postulações do referido grupo. Assim, Agostinho não economiza críticas aos maniqueus e, em função disso, é possível vislumbrar certo ressentimento do pensador para com o grupo que em outros tempos ele havia sido partidário.

Com efeito, o próprio Agostinho, referindo-se aos maniqueus, faz a seguinte afirmação.

Cai nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiadamente carnis e loquazes. Havia na sua boca laços dos demônios e um engodo, preparado com mistura de sílabas do vosso nome, de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito Consolador, o Espírito Santo. Jamais esses nomes se lhes retiravam dos lábios, mas eram apenas sons e estrépito da língua. O seu coração estava vazio de sinceridade. Diziam: verdade e mais verdade! Incessantemente me falavam dela, mas não existia neles.⁸

Diante dessa dita sedução da qual Agostinho afirma ter sido vítima forçosa, fica a indagação: afinal de contas, o que sustentava o maniqueísmo e quais os fundamentos desse grupo tão refutado em sua obra? Quando se questiona sobre as reais sustentações dos maniqueus acerca do problema do mal, há de se considerar que a resposta a esse questionamento não é das mais fáceis, haja vista que atualmente não há fontes originárias dos escritos maniqueístas e, portanto, deles o que se sabe são retratos de comentaristas.

1.1.4 O Mal Moral no Sistema Maniqueísta

É inegável que um dos pontos centrais no maniqueísmo é a questão do mal moral no homem. Ali, naquele ambiente, muitas pessoas acreditavam ter encontrado a solução ou resposta a este problema. Sabendo que para os maniqueus o homem não era

⁸ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 61.

totalmente livre, pois uma de suas partes era ontologicamente má e determinadamente condenado a fazer o Mal.

Acredita-se no maniqueísmo que existem duas almas no homem – antagônicas –, uma boa que vem de Deus e uma má que vem do demônio. O ponto de partida para o pecado é a mistura da alma boa com a alma má, mas a alma boa não é responsável pelo mal que ela está subordinada as necessidades e o pecado é conatural a alma encarnada. Desta forma, o Mal é algo natural e não moral.

Ou seja, o mal é algo natural, e não moral [...]. O mal moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, mas só o físico ou cósmico. Isso significa que o problema do mal no maniqueísmo se situava no nível ontológico-cosmológico-materialista.⁹

Segundo a doutrina maniqueia, o homem não é responsável pela prática do mal, porque ele já está deterministicamente marcado para fazer o mal, pois faz parte de sua natureza (parte má da matéria), e é algo quase como involuntário, que não traz a parte de sua livre escolha.

Assim, a moral individual estava perfeitamente enquadrada dentro do sistema cosmológico como um todo, pois, do mesmo modo que o universo físico, o Mal presente no homem não estava relacionado a Deus que, na sua natureza, é bom; mas a um princípio ontológico independente, o reino das trevas ou a matéria tão poderosa quanto Deus.¹⁰

Neste conceito, o bem é apresentado como passível de ser corrompido pelo mal e dele vir a ser prisioneiro, e ainda coloca o homem em um dilema: de um lado a alma boa ou parte dela está presa à matéria, que está deterministicamente sujeita a praticar o mal e assim, fica fácil a quem culpar o mal moral no homem, ou seja, ele não é culpado pelo mal que pratica, recai no princípio ontológico

⁹ COSTA, Marcos. **O problema do mal na polemica Antimaniqueísta de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 95.

¹⁰ COSTA, Marcos. **Maniqueísmo, História e filosofia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 92.

do mal, pois até que poderia libertar-se do mal e chegar ao reino da luz, por meio de um processo de autoconsciência, quando o espírito toma consciência de si dentro da matéria e procura a sua salvação, mas este ato não é livre, não escolhe entre o bem ou mal, este ato se dá por acidente.

A moral maniqueia exigia ainda uma outra condição, uma rigorosa vida ascética daqueles que eram seus adeptos, mas principalmente os chamados “Santos”, e esta moral ascética maniqueia está sedimentada sobre cinco mandamentos: a) dizer sempre a verdade ou não mentir, b) a não violência ou não matar; c) comportamento religioso ou não comer carne e não ingerir bebidas alcoólicas; d) pureza da boca ou ser puro; e) bem-aventurança ou pobreza bem-aventurada.¹¹

A vida dos seguidores do maniqueísmo deveria ser pautada em extrema austeridade: a profissão de fé; a oração; a esmola; o jejum, e a peregrinação¹², haja vista que, como foi dito no tópico acima, o homem deveria ter consciência de que ele estava inserido em um cenário de constante conflito entre o bem e o mal. Desse modo, um grande número de atos de abstinência deveria ser seguido pelos adeptos ao maniqueísmo.

¹¹ COSTA, Marcos. **O problema do mal na polemica Antimaniqueista de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 106.

¹² SILVA, Ivan. **O problema do mal em Santo Agostinho**. São Paulo: Editora Pillares, 2008, p. 44.

O Mal na perspectiva agostiniana

2.1 O Enigma

Uma das questões que mais intriga o homem – desde sempre até hoje - é sobre o problema do mal, pois, esse vai exatamente contra aquilo que o ser humano mais deseja: a felicidade. Neste assunto, surge uma grande pergunta: se o homem, em dimensão teleológica, busca a felicidade, por que o mal existe? Agostinho particularmente se inquietava com essa questão. O problema do mal se apresenta em todo o universo, seja na composição dos seres que muitas vezes vêm ao mundo sem algum membro que deveria fazer parte de seu organismo; seja através das ações humanas que devastam a natureza ou que agride de alguma forma outros seres humanos, seja por tantas outras explicações.

A presença do mal parece implicar a ausência de Deus. Por causa do mal se nega à existência de Deus, mas, muitas vezes, o que se quer realmente é responsabilizar a Deus pelo sofrimento das suas criaturas. É fato que causa estranheza saber que o universo é perfeitamente ordenado, mas o mal acontece. São muitas as pessoas que se tornam até ateias, justamente por não verem o bem de Deus já que se percebe a existência da maldade. Agostinho já perguntava:

Mas de onde mesmo vem o mal se Deus é bom e fez todas as criaturas boas? O onipotente teria sido impotente para converter a matéria, de modo que nela não permanecesse mal nenhum? Que

onipotência era a sua se não podia criar algo de bom sem auxílio de matéria não criada por ele?¹

Agostinho era um mero questionador. Perguntava essas coisas várias vezes, a várias pessoas, a fim de encontrar respostas. O problema do mal deve ter uma solução de Deus. Solução digna da sua bondade e da sua sabedoria, ainda que cada vez mais seja enigma, um assunto misterioso. Mistério justamente porque tudo que Deus fez era muito bom (Gn 1 31).²

2.2 A perfeição no universo e a impossibilidade do acaso

Antes de adentrar na origem do mal. Faz-se necessário elencar que um dos maiores pontos da fé cristã é a crença que em todo o universo se vê a bondade de Deus, pois todas as coisas são totalmente ordenadas. O bem reina na criação. Inclusive isso é um dos argumentos das 5 provas da existência de Deus de Tomás de Aquino: a inteligência ordenadora. Mas, sempre volta a grande questão, se Deus é inteligente, fez o bem, então porque o mal?

Percebe-se que Agostinho se preocupa totalmente em salvaguardar a obra da criação (universo), da infernal doutrina maniqueia, postulando que, uma vez sendo Deus o criador de tudo, não seria Ele o responsável pelos males no mundo. A intenção de Agostinho é mostrar que o mal não se encontra no universo ou ainda, que ele não é nada e não forma nenhuma substância ontológica, como diziam os maniqueus. É a partir disso, que pode-se falar do mal e buscar uma origem ou causa para tal, a saber: no livre-arbítrio e na vontade. Diante do ponto de vista do maniqueísmo, Agostinho se perguntava:

Tais eventos fazem parte da ordem natural do universo ou são frutos do acaso? Ou, como podemos explicar os males no universo,

¹ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 175-176.

² BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª impressão. São Paulo: Paulus, 2012, p. 35.

se acreditarmos que a divina Providência vigia e governa a criação? Ou seja: devemos concluir que a Providência divina não se interessa pelos pormenores, mas somente pelo plano geral e que, portanto, há lugar para o acaso no universo? Ou devemos pensar que o próprio Deus é autor dos males?³

Nesse sentido entra em ação a perspectiva do acaso, se ele pode existir ou não, podendo-se perguntar: o que realmente dá origem a um evento fora do curso ordinário de eventos? Será que pode algo acontecer por acaso? Nota-se aqui que quando Agostinho levanta questionamentos como esses, traz ocultamente em seus pensamentos, a aporética do mal, já que através dos sentidos, pode-se notar os males presentes no universo.

Agostinho tendo a intenção de solucionar tais questionamentos conclui que Deus tudo criou e tudo governa, sendo, portanto, impossível que alguma coisa aconteça no universo por mero acaso, pois, no plano divino Agostinho percebe que tudo tem uma causa.

Assim sendo, não resta nada que não esteja dentro da ordem do universo e que não venha senão de Deus. Isso impossibilita tanto a existência do acaso quanto de um outro princípio originante em si mesmo, além de Deus. No entanto, é levantada outra questão, vinda de Trígênio, que se tudo está dentro da ordem, então o mal também está dentro da ordem. Nota-se que esse problema tem como base o senso comum que está mais preocupado com os males que rodeiam o homem, isto é, aqueles captados via experiência sensível. Há nesta problemática um paradoxo, pois, por um lado, o mal, ou melhor, os efeitos do mal, existem, cercam e amedrontam a humanidade e, por isso mesmo, devem estar dentro da ordem do universo, uma vez que nada se encontra fora dele. Por outro lado, o mal não pode existir em si mesmo, não pode ter consistência ontológica, pois, do

³ COSTA, Marcos. **O problema do mal na polemica Antimaniqueista de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 243.

contrário, teria de ser obra de Deus, já que nada existe no universo que não tenha sido feito por Ele.

Agostinho apresenta duas respostas, dizendo num primeiro momento que sim, que os males, ou efeitos do mal, enquadram-se na ordem do universo. Por fim, essa discussão continua, e Agostinho defende seu ponto de vista até o fim de sua vida, assumindo a posição que, no universo, criado e governado por Deus, não há espaço para a existência do mal ou que o mal em si não existe. Esses chamados “males”, ou são apenas efeitos do mal, ou não passam de uma visão deturpada do universo.

2.3 Origem do Mal

Pode-se começar este tópico com estas perguntas: O problema da origem do mal está em atribuí-lo a Deus ou ao homem? Em que consistia o mal? Como se pode descobrir a sua origem? Se ele tem origem no homem, então Deus é impotente que não pode enfrentar a obra de sua própria criatura? Se o mal tem origem em Deus, como é possível, já que foi explicado acima que sua natureza é boa? Os problemas com relação a origem do mal, consistem, justamente, nessa ideia de que como isso pode ter origem e ser contrário ao bem, num universo criado por um Ser que é inteiramente bom e onipotente. Diz Agostinho:

Eu pesquisava a origem do mal, e não enxergava o mal que havia na própria busca. Fazia comparecer, ao olhar do meu espírito, toda a criação, tudo aquilo que nela podemos perceber com os olhos, isto é, a terra, o mar, as estrelas, as árvores, os seres animados e tudo que nos é invisível, como o firmamento celeste, os anjos e todos os seres espirituais que nele habitam, espíritos esses distribuídos pela minha imaginação em tal lugar, como se fossem substâncias corpóreas.⁴

⁴ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015, p. 178-179.

O mal⁵ não é conceito primário, nem absoluto; não é algo que se possa explicar sem relação com outras coisas. O mal implica sempre a sua oposição ao bem, de modo similar, somente similar, como o frio em relação ao calor, como o não ser somente pode ser entendido em relação ao ser.

Não se pode dizer que o mal é algo abstrato e que o que existe são coisas, acontecimentos ou atos maus. Isso pode até ser uma grande verdade, porém, não esclarece nada. Sendo o mal uma privação,⁶ parece claro que não se constitui em um fim ou objetivo em algo *per se*⁷ intentado. E de fato, não parece que o mal pelo mal seja desejado por ninguém. Em consequência, dizer que o mal, em si, carece de causa eficiente ou *per se* não deve scandalizar ninguém segundo a doutrina de Aristóteles.

2.4 O Mal e seu estatuto Ontológico

Ao problema da criação está ligada o grande problema do mal, para o qual Agostinho conseguiu apresentar uma explicação que constituiu ponto de referência durante séculos e ainda guarda a sua validade.

⁵ O racionalismo de Leibniz pôs em voga o chamado de princípio de razão suficiente, segundo o qual tudo deve ter uma razão suficiente de sua existência. Isto, dito assim em geral, entendido como explicação ou sentido de todo real não parece discutível. Mas daí muitos passaram dizer que “tudo deve ter causa suficiente para sua existência”, entendendo, ademais, o de causa como causa suficiente. (VILLA, Mariano Moreno, *Dicionário de Pensamentos contemporâneos*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 458).

⁶ O termo está estreitamente ligado com a ideia de que o mal é apenas uma falta de bem, *privatio boni*. Nas religiões teístas tradicionais tudo o que não é Deus é criado por Deus a partir do nada, criação *ex nihilo*. Visto que sendo perfeito, Deus cria somente o que é bom, toda criação original e cada criatura desde a mais complexa até a mais simples é criada inteiramente boa. As criações originais, não contém nada de mau. Segundo Santo Agostinho, o mal entra no mundo quando as criaturas dotadas de vontade livre abandonam o bem acima delas por algum inferior. Os seres humanos, por exemplo, tornam-se maus à medida que livremente deixam o bem supremo (Deus) para voltar-se a seus próprios bens privados, tornando-se orgulhosos, egoístas, iníquos, merecendo assim outros males do sofrimento e do castigo. (DE CAMBRIDGE, *Dicionário de Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 753).

⁷ *Per se* é uma expressão latina que significa por si. Disponível em: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/o-significado-de-per-se/21604>. Acesso em: 10 jul. 2018.

Depois de ter sido vítima da explicação dualista maniqueia, como se viu no primeiro capítulo, Agostinho encontrou em Plotino⁸ a chave para resolver a questão: o mal não é um ser, mas deficiência e privação de ser. Escreve Santo Agostinho:

E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria uma substância incorruptível e, portanto, um grande bem; ou seria uma substância corruptível e, então, se não fosse boa, não se poderia corromper. Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus criou todas as coisas muito boas (Gn 1, 31).⁹

O problema do mal pode ser examinado em três níveis, como foi dito na introdução deste trabalho: a) metafísico-ontológico; b) moral; c) físico. Segue-se uma pequena exposição da característica de cada um na perspectiva Agostiniana:

Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no cosmo, mas apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas, mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece um “defeito” (e, portanto, poderia parecer um mal), na realidade, na ótica do universo, visto em seu conjunto, desaparece. De fato, os graus inferiores do ser e as coisas finitas, mesmo as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico. Do ponto de vista do mal moral, esse é o pecado. E o pecado depende da má vontade. A má vontade não tem uma “causa eficiente”, mas, muito mais, uma “causa deficiente”.

⁸ Filósofo neoplatônico grego romano. Nascido no Egito, embora indubitavelmente de ascendência grega, estudou filosofia platônica em Alexandria com Amônio Sacas. Depois, após breve aventura no estado maior do imperador Gordiano III numa fracassada expedição contra os persas, foi a Roma em 244 e ali continuou a ensinar filosofia até sua morte. Plotino considerava-se fiel expositor de Platão, mas, é muito mais que isso. O neoplatonismo desenvolvera-se consideravelmente nos cinco séculos que separam Platão de Plotino, tendo absorvido muitas coisas do Aristotelismo e do estoicismo (DE CAMBRIDGE. *Dicionário de Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 730).

⁹ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015, p. 192.

Por sua natureza, a vontade deveria tender ao Bem supremo. Mas, como existem muitos bens criados e finitos, a vontade pode tender a eles e, subvertendo a ordem hierárquica, pode preferir a criatura a Deus, preferindo os bens inferiores aos bens superiores. O Mal moral, portanto é uma “aversio a Deo” e uma “conversio ad creaturam”. O fato de se ter recebido de Deus uma vontade livre é para nós grande bem.¹⁰

A má vontade só está em um indivíduo porque ele quer assim, caso contrário, seria diferente: eis porque só é dado um justo castigo aos defeitos voluntários e não aos defeitos naturais, o que significa justiça divina e querer humano. Escreve Agostinho, em sua obra, *A Cidade de Deus*:

Ninguém deve procurar a causa eficiente da má vontade: essa causa não é eficiente, mas deficiente; não é uma força produtiva, mas a sua falta. Com efeito, afastar-se daquilo que é o ser supremo para aproximar-se do que possui o ser em grau inferior significa começar até a má vontade.¹¹

Já o Mal físico, como as doenças, os sofrimentos, os tormentos do espírito e a última coisa, a morte é a consequência do pecado original, isto é, consequência do Mal Moral. Paulo já dizia em Rm 6, 23: “O salário do pecado é a morte.”¹² “A corrupção do corpo que pesa sobre a alma não é causa, mas, a pena do primeiro pecado”¹³: não é a carne corruptível que torna a alma pecadora, mas sim a alma pecadora que torna a carne corruptível. Na história da salvação, porém, tudo isso tem sentido e significado positivo. Pois, Paulo conclui na mesma passagem “E a graça de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor.”¹⁴

¹⁰ AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbitrio**. 8ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2014, p. 16.

¹¹ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Trad. Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 16.

¹² BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª impressão. São Paulo: Paulus, 2012, p. 1976.

¹³ AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbitrio**. 8ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2014, p. 16-17.

¹⁴ BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª impressão. São Paulo: Paulus, 2012, p. 1976.

2.5 O Mal e a Liberdade

Neste tópico deseja-se esclarecer essa relação que há entre o mal e a liberdade. Ficou claro no tópico acima que Deus é a causa de tudo. No entanto, cabe uma pergunta que ainda continuava a inquietar Agostinho: Já que Deus é causa de tudo o que acontece, como se explica o mal?

Depois de um longo trabalho intelectual, Agostinho chega a uma noção do mal que o põe em condições de afirmar que Deus não é a sua causa. “E procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade.”¹⁵

Agostinho aceitara durante muito tempo a solução maniqueísta que atribui o mal a um princípio mau. Mais tarde encontra no neoplatonismo um auxílio para superar o dualismo maniqueu. E aí deixa até os dias atuais seu legado para toda humana que a causa do mal não é Deus. Sendo o mal a privação de uma perfeição, Deus não pode ser seu ator, porque fazendo as coisas, Ele dá tudo o que é necessário e compete ao ser humano.

Para Agostinho o homem faz o mal pelo livre arbítrio da vontade. Isso não significa dizer que a vontade é um mal. A liberdade é um bem, é o bem de maior importância, pois ela gera a condição de moralidade, pois se a ação humana não fosse livre, não poderia ser aprovada nem desaprovada, seria simplesmente ação humana e nada mais.

O grande problema foi o pecado original. Esse sofrimento marcou a humanidade. O sofrimento é consequência da culpa. Depois da culpa, o homem está cheio de temores, de desejos, de ansiedades. Atormenta-se quando perde alguma coisa que era fonte de alegrias; afadiga-se para conseguir o que tem; encoleriza-se, quando ofendido, e procura vingar-se; é atormentado pela ambição, pela inveja, por uma infinidade de paixões, e tudo isso por ter abandonado a sabedoria, por não aderir à ordem.

¹⁵ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015, p. 195.

2.6 Vontade, Liberdade e Graça

Já foi acenado que papel da “vontade”¹⁶ é desempenhado na filosofia de Agostinho. Aliás, há tempos os estudiosos destacaram que foi exatamente com ele que a vontade se impôs à reflexão filosófica, subvertendo a antropologia dos gregos e superando definitivamente o antigo intelectualismo moral, seus pressupostos e seus corolários. Agostinho foi o primeiro escritor a apresentar os conflitos da vontade em termos precisos.

Era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo.” Diz Santo Agostinho sobre a vontade, onde fica claro que a vontade está internalizada no homem, ou seja, todo homem por natureza somos possuidores de vontade, porém explica o Santo que a vontade está condicionada ao mal após o pecado original, de onde derivamos e estamos contaminados por natureza. Sendo a vontade diferente da razão, ou seja, não racional, mesmo estando ligada a ela, possui faculdade própria, sendo assim, a razão pode conhecer o bem e a vontade tende a rejeitá-lo. Aqui se explica a aversio a Deo e conversio ad creaturam, onde a escolha da vontade se dobra ao mal que está no homem por natureza.¹⁷

¹⁶ Duas explicações para este termo: a) Como princípio racional da ação; b) Como princípio da ação em geral. Ambos os significados pertencem à filosofia tradicional e à psicologia oitocentista porque ligados à noção de faculdade ou poderes originários da alma que se combinaram para produzir as manifestações do homem. Mas hoje nem filosofia nem a psicologia interpretam desse modo a conduta do homem. O termo vontade é conservado, mas unicamente para indicar determinados tipos de conduta ou certos aspectos da conduta. O primeiro significado é o da filosofia clássica; para ela a vontade é o apetite racional ou compatível com a razão, distinto do apetite sensível, que é o desejo. A distinção entre estas duas coisas está em Platão, para quem o homem não faz o que quer, embora faça o lhes agrada ou aparece, visto que fazer o que se quer significa fazer o que se mostra bom, o que é útil, e isso significa agir racionalmente. Aristóteles definiu a vontade como “apetição que se move de acordo com o racional” (ABBAGNANO, Nicolas, **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 1007).

¹⁷ VACCARELLO, Gabriel. **A vontade, a liberdade e a graça em Santo Agostinho**. Disponível em: <<https://madeirodacruz.wordpress.com/16/10/21/a-vontade-a-liberdade-e-a-graca-em-santo-agostinho/>>. Acesso em: 08 jul. 2018.

Os gregos entendiam que a liberdade era própria da vontade e não da razão. E assim, se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e o mal. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, a vontade é uma faculdade diferente da razão, tendo uma autonomia própria em relação à razão, mesmo sendo a ela ligada.

O pecado original foi um pecado de soberba, sendo o primeiro desvio da vontade. O arbítrio da vontade é verdadeiramente livre, em sentido pleno, quando não faz o mal. Esta é, precisamente, a sua condição natural: assim ela foi dada ao homem originariamente. Mas, depois do pecado original, a verdade se corrompeu e se enfraqueceu, tornando-se necessitada da graça divina.

Consequentemente, o homem não pode ser “Autárquico”¹⁸ em sua vida moral: ele necessita de tal ajuda divina. Portanto, quando o ser humano procura viver retamente valendo-se unicamente de suas próprias forças, sem ajuda da graça divina libertadora, então ele é vencido pelo pecado; liberta-se do mal com o poder de crer na graça que vem de Deus que é a sua salvação.

Conclusão

Para tratar o tema da rejeição de Agostinho à existência de princípios bons e maus que se colocam em combate no universo, necessário será a análise de algumas questões que, segundo se percebe, são de primeira ordem para a compreensão do problema ontológico do mal no pensamento agostiniano. São elas: a) qual é realmente a substância do mal? b) onde ele está? c) qual a sua origem? d) como ele entra no universo?

É interessante observar que somente após a busca das respostas às questões suscitadas acima será possível a compreensão

¹⁸ Autárquico: Adjetivo relacionado à autarquia, independência. Ser autônomo (MICHAELIS, **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 1998, p. 262).

do motivo pelo qual Agostinho não considera coerente a afirmação da existência de um princípio do bem que esteja em contraposição com o princípio do mal, em uma espécie de duelo eterno.

O filósofo entende que o mal não possui substância, seja ela corpórea ou incorpórea. Esta posição pode ser verificada em trecho de sua obra “Confissões” quando, ao utilizar o substantivo maldade, o mestre de Hipona evidencia em seu postulado que não há substância do mal. Para melhor compreensão, seguem as suas palavras: “Procurei o que era maldade e não encontrei uma substância, mas sim perversão da vontade desviada da substância suprema.”¹⁹

Essa posição vai de encontro ao que ele sustentava quando era partidário da doutrina maniqueísta. No pensamento de Agostinho, no que tange à questão ontológica do mal, não substância pode ser compreendida como não-ser. Desse modo, pode-se haver um contrário para substância, ou essência, talvez seja que neste caso que pudesse encontrar o nada, a não-substância, o não-ser. Se tudo que existe é bom, segue que o que está destituído de bondade está desprovido de existência.

Decididamente, ao contrário do que ele defendia anteriormente, o mal carece de substância, logo, não se pode dizer que ele seja constituído ontologicamente. Assim, quando considera-se que o mal é a ausência do bem, essa abstinência de benignidade não é capaz de formar uma substância.

Nesse sentido, eis as palavras de Agostinho acerca da perda do bem nas coisas e a relação desse fato com a não-constituição de uma existência específica do mal:

Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um

¹⁹ SILVA, Ivan. **O problema do mal em Santo Agostinho**. São Paulo: Editora Pillares, 2008, p. 55.

bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então, se não fosse boa, não se poderia corromper.²⁰

Agostinho considera, pois, que o mal não tem substância, haja vista que, no conjunto de seu pensamento, toda substância criada pelo Supremo Bem é, por natureza, boa. Assim, não é possível falar-se em oposição eterna entre a substância do bem e a substância do mal, pois que esta última não existe ontologicamente. A respeito dessa sustentação agostiniana relativa à negação da substância do mal, faz-se pertinente o trecho abaixo:

Em ti, o mal não existe de forma alguma, e não só em ti, mas em quaisquer das criaturas tomadas em sua universalidade. Porque fora da tua criação nada existe que possa invadir ou corromper a ordem por ti estabelecida. Todavia, entre essas criaturas, algumas partes existem que são consideradas más por não estarem umas em harmonia com as outras, porém, mesmo essas são boas em si, enquanto se ajustam com outras partes.²¹

No mesmo enfoque, enquanto ao fato de que na ótica do conjunto das coisas boas do universo o que parece mal acaba por desaparecer, além de negar a existência da substância do mal, fica claro que todas as coisas criadas carregam o princípio do bem. Não podendo falar ainda em uma posição entre o bem e o mal pelo fato de que essa diretriz seria uma insurreição contra a própria criação, e esse desajuste não é concedido como algo possível.

Portanto, ao considerar que o mal é o não-ser, ou, ainda, a abstinência do bem, não é possível atribuir substância à maldade, do ponto de vista metafísico-ontológico. Já o mal físico é consequência do pecado original, é a reação do mal moral que chega ao corpo humano. E, assim, só pode chamar de mal, o moral. Eis que, se acontecesse à supressão total do bem, o que restaria não seria um quase nada, mas sim um absoluto nada.

²⁰ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015, p. 192.

²¹ *Ibidem*.

**A ótica do Tempo em
Santo Agostinho no livro XI das Confissões**

Introdução

Considerando a obscuridade do tema que será abordado acerca da problemática do tempo na ótica do filósofo Agostinho, apresentado no livro XI das *Confissões*, observa-se que o tempo é um problema que existe desde os primórdios da filosofia. O povo em geral fala muito sobre o tempo, contudo, pouco se pergunta sobre sua origem. O que ele é? Como medi-lo?... Santo Agostinho faz um itinerário no livro já citado acima e traz muitas respostas sobre o tema desenvolvido.

O primeiro capítulo apresentará o contexto resumido desse grande pensador. Como disse Hegel: “cada homem é filho de sua época”; Agostinho é filho de sua época, da sua cultura e história. Tentaremos demonstrar pontos tônicos de sua vida, para melhor entender o porquê de suas perguntas e interpelações.

O segundo capítulo demonstrará a *origem* do tempo na perspectiva de Agostinho, tendo em vista que o tempo foi criado; se o tempo foi criado, logo tem um Criador. Com isso, fará perceber que o filósofo lê o tempo à luz da eternidade. Assim, se poderá perceber a forte influência cristã e neoplatônica no seu pensamento.

No terceiro capítulo se mostrará com magnitude o problema do tempo, sua aporia de princípio, que coloca o filósofo num beco sem saída, angustiada, nebuloso. Também trará sua definição de tempo: “*distensão da alma*” (*Distentio Animi*). Outros questionamentos surgem com essa definição, principalmente sobre o problema de *como é possível medir o tempo, onde medi-lo e onde ele realmente existe, dentro ou fora*. Depois disso, para aprofundar o tema, entraremos em diálogo com dois filósofos contemporâneos: *Moacyr Ayres Novaes Filho e Paul Ricœur*. Moacyr mostrará que

Agostinho lê o tempo à luz da eternidade, já Ricœur vai demonstrar que o nosso filósofo lê o tempo à luz do próprio tempo.

Portanto, o seguinte trabalho irá demonstrar que o tempo existe e que pode ser medido; o tempo não existe fora, como pensavam os gregos, mas, ao contrário, existe dentro, é psicológico. *O tempo pode ser medido na alma e só existe na mesma.*

A origem do Tempo

É impossível ler e refletir sobre o tempo em Agostinho, sem perguntar-se sobre a eternidade. Tempo e eternidade são binômios, todavia é necessário compreender o que é a eternidade; essa reflexão entre ambos os termos relaciona-se a um plano de reconciliação entre Deus e o homem.

O homem adâmico: doente, soberbo e distendido por causa do pecado original, precisa de um mediador, de um médico que o cure e que seja humilde e obediente; esse médico é o próprio Verbo. Observa-se, que Agostinho faz uma leitura do tempo através da eternidade e que tudo foi criado pelo Verbo e no Verbo.

Para compreender a *origem do tempo*, é necessário entender o que é a eternidade. A via para compreender a eternidade seguida por Agostinho é uma via negativa, “apofática”, afirmando o que não é a eternidade para chegar a uma conclusão sobre a mesma. Fica claro que o livro XI das “*Confissões*” não é simplesmente algo autobiográfico; pelo contrário, é um exercício de ascensão para reaproximação do Homem decaído com o *Princípio Eterno*. Este livro inicia-se com as seguintes perguntas:

Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês no tempo o que se passa no tempo? Por que, então, disponho para ti narrações de tantas coisas? (AGOSTINHO, 2005, p. 325).

Sem dúvida, a temática do livro é verbalizada na primeira frase, uma reflexão sobre as ideias de eternidade e tempo. O nexó entre ambos os termos é um problema por si mesmo. Na verdade,

apurações desses conceitos devem mostrar que são heterogêneos “diferentes”.

A interrogação não se deve ao desconhecimento da resposta imediata: o uso do pronome interrogativo *nunquid* já assinala que a resposta é sabiamente negativa- Deus não ignora e *não* vê no tempo. O que é preciso explicar, portanto, é o sentido das *Confissões*, em vista de os dois aspectos daquilo que se chamou dupla teologia- Deus transcendente (independente do que se lhe diz) e presente (não ignorando o tempo) – se solidarizarem, perguntando pelas pretensões da tarefa humana. É preciso entender, então, que as *Confissões*, como oração dirigida para Deus, têm o propósito tanto de louvar “inefavelmente a sua essência”, como de amar a “misericórdia” divina, isto é, têm o propósito de combinar os dois “nomes” de Deus num mesmo exercício: a essência inefável, aquele do qual o ser do homem é “longísimamente remoto, longísimamente dessemelhante” e aquele mesmo que, ainda assim, “não está longe de cada um de nós, pois nele vivemos, nos movemos e somos (NOVAES, 2007, p. 212).

Palavra chave em Agostinho e Ricoeur: *narrativa*. O filósofo narrador faz parte do problema, pois, o mesmo está sujeitado ao tempo. Seu raciocínio e narrativa “linguagem” são temporais. Esse assunto será aprofundo mais à frente em Ricoeur.

Ora, o relato do Livro VII também aponta a necessidade de ir além do platonismo, exatamente quanto às condições de uma reconciliação entre o homem e seu Princípio transcendente. Agostinho o deve a Ambrósio. A interpretação ambrosiana traz o vínculo específico entre a especulação plotiniana e o tema cristão da criação. É aqui em especial que deve ser considerada a relação entre os termos opostos em princípio. A reflexão de Agostinho sobre eternidade e tempo está marcada por este compromisso: a eternidade (divina) não é alheia ao mundo temporal, e o tempo não deve tampouco ser alheio à eternidade. Embora conhecesse e indicasse a heterogeneidade fundamental entre um e outro termo, Agostinho também julgava imperativo pensar o vínculo entre ambos, do ponto de vista dos dogmas da criação e da salvação (NOVAES apud REVISTA DE FILOSOFIA ANALYTICA, 2005, p. 99).

3.1 Eternidade

Agostinho diferencia tempo e eternidade: primeiramente é necessário compreender que Deus é eterno! Deus não é criatura, pelo contrário é Criador! O Deus de santo Agostinho é muito diferente do Demiurgo platônico.

[...] Deus não é uma criatura; é anterior a toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus. Mas se algo surgiu na substância de Deus que antes não existia não é justo denominá-la substância eterna. Pelo contrário, se era eterna a vontade de Deus que existisse a criatura, por que não é eterna a criatura? (AGOSTINHO, 2005, p. 335).

A eternidade é um “nunc stans”, ou seja, um agora permanente. Ela é estável, não tem tempo, ela é atemporal.

Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Verá então que o passado é compelido pelo futuro, que o futuro nasce do passado, que passado e futuro têm suas origens e existências naquele que é sempre presente (AGOSTINHO, 2005, p. 336).

Surge uma pergunta célebre do livro XI das *Confissões*: *O que fazia Deus antes de criar ou céu e a terra?*

Eis como respondo a quem pergunta: “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra”? Não vou responder como aquele que, segundo se narra, respondeu, contornando com a graça a dificuldade da pergunta: “Deus preparava o inferno para aqueles que perscrutam estes profundos mistérios”. Não vou responder assim, porque uma coisa é procurar compreender, outra é querer brincar. Eu preferiria responder: “Aquilo que não sei, não sei”. Seria melhor do que dar uma resposta que expunha ao ridículo quem fez uma pergunta profunda e traga louvor a quem deu uma resposta falsa. Mas, eu respondo, meu Deus, que és o Criador de tudo. E se pelo nome do céu e terra se compreendem todas as

criaturas, responderei sem hesitação: “Antes de criar céu e terra, Deus não fazia nada” (AGOSTINHO, 2005, p. 337).

Moacyr Novaes comenta acerca da pergunta abordada acima:

Em primeiro lugar, se houvesse um tempo antes de Deus fazer o céu e a terra, Deus haveria feito esse tempo, pois Deus é o Criador de todas as coisas. Mas então não faz sentido indagar se Deus repousava antes de criar o céu e a terra; ele haveria outra questão: que faria Deus antes de criar os tempos? Novamente, a pergunta incorre em paradoxo: não pode haver um “antes” temporal “antes” (sem) que os tempos existissem: assim como sabemos que não havia tempo antes dos tempos (NOVAES, 2007, p. 247).

Moacyr Novaes também esclarece a distinção entre tempo e eternidade em Agostinho:

Se é correta a distinção entre eternidade e tempo, baseada em que o tempo não existe sem alguma mutabilidade móvel e na eternidade não há mutação alguma, quem não vê que não existiriam os tempos, se não existisse a criatura, susceptível de movimento e mutação? Desse movimento e mutação, cedendo e sucedendo uma coisa a outra, por não poderem coexistir, de intervalos mais curtos ou mais longos, resultaria o tempo (NOVAES, 2007, p. 256).

Portanto, é evidente a heterogeneidade entre tempo e eternidade, sendo a eternidade atemporal e imutável e o tempo essencialmente transição, ou seja, mutabilidade.

3.2 Ex Nihilo

Antes da conversão, Agostinho admitia ser o mundo e o homem uma emanção de Deus, ou seja, partículas de Deus, *frustum de illo corpore* (pedaço daquele corpo), isto é do imenso corpo divino. Percebe-se aqui a influência do neoplatonismo e do maniqueísmo na vida do bispo de Hipona.

Enquanto foi adepto do maniqueísmo, Agostinho professou um materialismo radical. Inicialmente, esse materialismo se aplicava a Deus. Segundo a doutrina de Mani, Deus é luz, ou seja, uma substância corporal, brilhante e muito tênue. Essa mesma substância, depois de ter resplandecido em Deus, brilha nos astros, luz em nossa alma e luta contra as trevas sobre a terra (GILSON, 2006, p. 357).

É necessário recordar que os gregos não concebiam a ideia de criação! Uma das novidades do *livro XI* é justamente a criação sendo feita do nada. Segundo ele, todas as criaturas e coisas materiais exaltam Deus como criador de tudo e mais uma vez questiona a maneira como Deus fez e criou todas as coisas.

Todas estas criaturas te louvam como o Criador de tudo. Mas tu, como as fazes? Meu Deus, como fizeste o céu e a terra? Evidentemente, não criaste o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar ou nas águas, porque também estes pertencem ao céu e a terra. Nem criastes o universo no universo, porque, antes de o criares, não havia espaço onde pudesse existir. Nem tinhas à mão matéria alguma com que modelasses o céu e a terra. E para fazer alguma coisa, de onde terias tomado o que ainda o que não tinhas feito? Que criatura existe, senão porque tu existes? Portanto disseste uma palavra, e as coisas foram feitas. Com tua palavra as criaste (AGOSTINHO, 2005, p. 331).

Agostinho demonstra que Deus criou tudo através do Verbo; através da Palavra Eterna pronunciada tudo passou a existir. O princípio de todas as coisas é a criação, e tais coisas foram criadas por um único ser que é eterno. A vontade de Deus não é uma criatura, ela existe antes de qualquer criação; nada seria criado se não existisse a vontade de Deus em criá-las. O Verbo é imortal, para Deus não existe diferença entre dizer e criar, enfim, o *Logos* é o Princípio de tudo.

Tu nos chamas a compreender o Deus Verbo que és Deus contigo, o Verbo que é pronunciado eternamente, e por ele todas as coisas são eternamente proferidas. Pois o que foi dito não foi

sucessivamente proferido uma coisa concluída para que a seguinte pudesse ser dita, mas todas as coisas proferidas simultaneamente e eternamente. Se assim não fosse, já haveria tempo e mudança, e não verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade (AGOSTINHO, 2005, p. 332).

O Doutor de Hipona utiliza-se das *razões seminais* para explicar a existência das criaturas, segundo ele as coisas surgiram do nada, algumas completas outras não, porém todas são evolutivas, estão em constante transformação. Portanto, o tempo é criatura de Deus e o mesmo começou com a criação!

Não houve portanto um tempo em que nada fizeste, porque o próprio tempo foi feito por ti. E não há um tempo eterno contigo, porque és estável, e se o tempo fosse estável não era tempo (AGOSTINHO, 2005, p. 338).

O que é o Tempo?

O tempo é um problema metafísico e ao mesmo tempo existencial. Contudo, às vezes parece que ele não é um problema, pois, diversas vezes falamos com tanta naturalidade do mesmo.

Aparentemente, o tempo não constitui um problema para nós, pelo contrário, convivemos cotidianamente com ele ou falamos dele com muita naturalidade, basta citarmos expressões populares do tipo: “passar ou gastar o tempo”, “faz muito ou pouco tempo”, “o tempo passa ou voa”, “tempo é dinheiro” etc., principalmente, na vida agitada da Modernidade, quando lamentamos de que “não temos tempo para nada” (COSTA, 2010, p. 136).

Contudo, o tempo é um problema filosófico e revela-se de suma importância para cada pessoa, devido ao fato de cada uma está vivendo no próprio tempo, é necessário perceber que essa vivência no tempo é angustiante, gera medo e assombro. O “povo” vive no tempo, todavia, não se pergunta sobre o mesmo. Segundo o filósofo Agostinho o homem no tempo vive *distendido* por causa do pecado original. O homem não foi criado para o tempo, o homem foi criado para a eternidade.

Está evidente que Deus criando o mundo do nada, criou com o mundo o tempo, logo o tempo é criatura, não Criador. A cantora *Maria Bethânia* na canção *Oração ao tempo* afirma ser o tempo: “[...] *um dos deuses mais lindos.*” Essa visão atual é contrária à ótica agostiniana acerca do tempo, pois o tempo não é um deus, pelo contrário é criatura de Deus. Como já havia dito, o livro XI das *Confissões* traz duas grandes novidades para filosofia: *a criação e o tempo, mas, o tempo como psicológico, na “anima”, ou seja, na alma.*

O tempo, esta realidade que se nos domina, é, antes de tudo, um mistério para nós. Na verdade, toda a sua substância, em si mesma, não é senão um instante indivisível ao qual denominamos presente. Indivisível e, portanto, imensurável enquanto tal. De fato, como é possível medi-lo, se não pode ser mais longo ou mais curto, sem que deixe antes de ser. Com efeito, quando o presente parece se tornar mais longo para nós, é porque já é passado e não existe mais, e quando o vislumbramos à frente, é porque é futuro e ainda não existe... (VAZ, 2009, p. 28).

Nota-se, que é necessário deixar claro que o tempo não se prende simplesmente ao problema da criação:

[...] A discussão do tempo não se prende ao problema da criação do mundo, ou melhor, ela está situada já na decisão de interrogar (confessionalmente) as Escrituras. Na verdade desde o início do livro Agostinho dispõe elementos que se mostrarão indispensáveis para inspeção da natureza do tempo. Em linhas gerais, os primeiros capítulos enquadram o tempo como uma das dimensões da miséria humana, pelas quais se configura, ora duplicidade de sua natureza. Exatamente em razão disso é que se fazem as *Confissões*; o homem precisa reconhecer sua finitude, precisa divisar o contraste entre sua natureza e a natureza divina (NOVAES, 2007, p. 256-257).

O tempo é um enigma; é tão difícil falar sobre o que é o tempo; fica evidente que Agostinho fica angustiado ao falar sobre o tempo:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explica-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversas? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei. No entanto, posso dizer com segurança que não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro se nada devesse vir; e não haveria o tempo se nada existisse (AGOSTINHO, 2005, p. 338-339).

Moacyr Novaes avalia o pensamento agostiniano:

De um lado, é preciso explicar e compreender; de que outro, seja qual for a explicação, o tempo está incorporado ao ser finito do homem e à sua linguagem. É preciso explicar, mas a compreensão é estritamente humana: possivelmente restrita ao pensamento, ela deverá almejar pronunciar alguma coisa sobre o tempo, o que não é exatamente o mesmo que conhecê-lo como Deus conhece. Logo se verão razões para considerar a explicação do tempo um desafio, aparentemente descabido, tão familiar nos é o tempo. Com efeito, Agostinho examina o problema balizado por aqueles dois dados, a princípio contraditórios: o tempo nos é compreensível, familiar; mas a sua explicação nos envolve em crescentes dificuldades. O vocabulário do parágrafo 17 estampa essa contraposição: de um lado, entendemos, comemoramos, compartilhamos, sabemos quando não perguntados; todavia, não sabemos explica-lo a quem pergunta. Uma coisa é compreender para explicar com palavras (*“aduerbum de illo proferendum”*), outra, simplesmente lograr algum entendimento usando ou ouvindo palavras. Se para Deus, no Verbo, não diferença entre fazer e dizer, para o homem, o que de algum modo se vê nem por isso se sabe dizer... O exame do tempo, portanto, tem de começar pelos elementos da nossa linguagem confiante [...] (NOVAES, 2007, p. 268).

A filósofa Olga de Sá também aprecia o tempo no seu artigo *“Que é, pois, o tempo?” (Santo Agostinho)*:

Todos conhecem a célebre constatação de Santo Agostinho, expressa em **As Confissões**: “Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada.” (1964, XI, 14, 17). Portanto, é um saber que só se tem antes de se pensar nisso. O tempo é identificado, por Agostinho, com a própria vida da alma ou do espírito, que se estende para o passado ou para o futuro (SÁ, 2011, p. 101).

O doutor de Hipona assinala que o tempo pode ser pensado de duas maneiras: uma subjetiva e outra objetiva, sendo a primeira o tempo do mundo, que na verdade é inexistente e a segunda o

tempo da alma, como ele realmente é existente. Agostinho (nadifica) o tempo físico, pois passado não é mais, futuro não é ainda e o presente é o instante compreendido entre o que não é (mais) para o que não é (ainda), logo é igualmente, nada.

De que modo existe esses dois tempos- passado e futuro-, uma vez que o passado não mais existente? E quanto ao presente, se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe uma vez que a sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? Daí não poderemos falar verdadeiramente da existência do tempo, se não enquanto tende a não existir (AGOSTINHO, 2005, p. 339).

Etienne Gilson comenta acerca disso:

A essência do tempo é ter somente uma existência fragmentada, pois o passado de algo que dura não existe mais no instante em que esse algo dura; o seu vir a ser ainda não existe; quanto ao seu presente, ele só pode consistir num instante indivisível, pois, por menos que o estendamos na duração, ele se divide num passado que já não é mais e num futuro imediato que ainda não é (GILSON, 2006, p. 365).

Gilson também fala sobre essa autenticação da “nadificação” do tempo objetivo e sua incongruência com a eternidade:

Mas o presente indivisível não deixa de se dissipar para ceder lugar a um outro, de modo que, em qualquer proporção que a duração dele seja estendida, o tempo se reduz ao impermanente, cujo ser, composto por uma sucessão de instantes indivisíveis, permanece alheio, por definição, a imobilidade estável da eternidade divina (GILSON, 2006, p. 365).

As pessoas estão habituadas a falar do tempo como: breve e longo, fazendo referência ao passado e ao futuro.

No entanto costumamos dizer que um tempo é longo e outro breve, referindo-nos somente ao passado e ao futuro. Por exemplo, cem anos passados, cem anos a vir, é um tempo longo; enquanto dez dias passados ou dez dias a vir são tempos breves. Mas como se pode chamar de longo ou breve àquilo que não existe? O passado não existe mais, o futuro ainda não existe. Portanto, seria melhor dizermos em relação ao passado: foi longo; e do futuro: será longo [...] Aquele tempo passado foi longo, quando era já passado ou quando ainda era presente? Podia ser longo apenas no momento que existia; uma vez passado, não mais existia; portanto, não podia ser longo, porque de fato não existia. Portanto não vamos dizer que o tempo passado foi longo, porque não acharemos o que posso ter sido longo, desde o momento que uma vez passado já não existe. Digamos antes que foi longo o presente, porque foi longo enquanto presente[...] Portanto, nem mesmo o ano presente é totalmente presente. De fato, o ano é feito de doze meses; quando um deles está em curso, é presente, enquanto os outros são passados ou futuros (AGOSTINHO, 2006, p. 339-340).

Portanto, o que existe é apenas um instante.

4.1 O tempo pode ser medido? O tempo não é o movimento dos astros!

Ficam perceptíveis os intervalos do tempo, e com juízos afirma-se que uns são breves e outros longos. Contudo, como medir o que não mais existe?

[...] Mas quem pode medir o tempo passado, que agora já não existe, ou tempo futuro, que ainda não existe, se não tiver a coragem de dizer que pode medir o que não existe? Portanto, pode-se perceber e medir o tempo enquanto está passando, mas se já é passado não se pode mais medir, porque não existe [...] Quem se atreveria dizer-me que não há três tempos- conforme aprendemos na infância e ensinamos às crianças, isto é, o passado, o presente e o futuro-, mas somente o presente, porque os outros não existem?... Na realidade aqueles que predisseram o futuro onde é que o viram se ainda não existia? Não se pode ver o que não existe. E aqueles que narram coisas passadas não poderiam relatar coisas

verdadeiras, se não as vissem na mente (AGOSTINHO, 2006, p. 341-342).

Palavras chaves nesta citação: narração e memória. Posso falar do futuro por sinais que já conheço pelo passado, posso narrar, premeditar, pressentir. O passado existe através de pegadas na memória.

Vejo a aurora e posso predizer que o sol está a surgir. O fenômeno que observo está presente, o que prevejo é o futuro. Não é futuro o sol, que já existe, mas sim o seu surgimento, que ainda não se realizou (AGOSTINHO, 2006, p. 343).

Agostinho revisa o texto e vê que está evidente que passado e futuro não existem e que não é exato falar de três tempos: passado, futuro e presente. Agostinho cria a tríade: presente dos fatos passados, presentes dos fatos presentes e presente dos fatos futuros. O primeiro como: *memória*, o segundo como: *visão* e o terceiro como: *espera*. Ele afirma que esses três tempos só existem na “*anima*” e não vê em outro lugar.

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos- passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos, e três tempos existem (AGOSTINHO, 2005, p. 344-345).

Etienne Gilson comenta sobre esse texto:

Como então, podemos medir a duração de um passado já que não é, de um futuro que ainda não é ou de um presente instantâneo? Para resolver esse problema, propôs-se identificar o tempo ao movimento. Ao admitir essa solução, que parece uma simplificação excessiva da solução de Aristóteles, a dificuldade desaparece, pois,

se o tempo é apenas movimento, é claro que o movimento pode ser para si mesmo a sua medida e, conseqüentemente, sempre se poderá medir o tempo com o tempo, o movimento com o movimento. Mas outra dificuldade, muito grave, aparece: o movimento de um corpo é essencialmente seu deslocamento entre dois pontos situados no espaço; ora, esse deslocamento espacial permanece o mesmo, qualquer que seja o tempo gasto pelo corpo para efetuá-lo. Ademais se o corpo permanece imóvel no mesmo ponto, não há mais qualquer movimento, e, contudo, posso apreciar o tempo de sua imobilidade com uma exatidão mais ou menos rigorosa. Uma única coisa é, portanto, o movimento que o tempo mede, outra coisa o tempo que o mede; o tempo não é o movimento dos corpos. É verdade que essa conclusão, por sua vez, levanta um novo problema: o da medida do tempo. Se é com tempo que meço o movimento, com o que posso medir o tempo? Com o tempo? Sim, em certo sentido, pois pode-se medir a duração de uma sílaba longa com a de uma breve, ou a de um poema com o número de versos que ele contém, versos que por sua vez, se medem pelo número de pés, a duração de seus pés, pelas sílabas, e, enfim, a das sílabas longas, pela das breves. Mas, aqui também, falamos de quê? Se se tratasse de uma distância sobre o papel, seria o espaço que mediríamos, não o tempo. Se se trata de versos pronunciados pela voz, a dissociação do tempo do movimento reaparece sob outra forma, pois um verso curto pode ser pronunciado de maneira a durar mais tempo do que um verso longo, e vice-versa. O mesmo ocorre com um poema, de um pé ou de uma sílaba, deve-se buscar a medida deles mesmos (GILSON, 2006, p. 366-367).

O tempo só existe na alma e fica claro que só pode ser medido na mesma enquanto ele passa.

As três dimensões que se tem costume de distinguir se reduzem a uma única, o presente, em que o passado sobrevive na memória e em que o futuro preexiste, de algum modo, sob forma de uma espera fundada na percepção atual das causas presentes. A dificuldade não está somente em a eternidade nos escapar; o tempo, que nos domina, permanece uma realidade misteriosa para nós: toda sua substância refere-se ao instante indivisível que é presente (GILSON, 2006, p. 365-366).

Sergio Danilas comenta em poucas palavras sobre esta tríade:

Para o ser humano, portanto, o que existe é essa percepção de passado, de presente e de futuro. Assim um acontecimento passado pode ser buscado na memória; em uma recordação daquilo que foi feito, visto ou sentido pelo próprio ser humano; ou em qualquer outro sinal que ficou marcado e que pode ser percebido. De modo análogo, os acontecimentos futuros podem ser previstos ou premeditados, pois são baseados em causas ou sinais precursores que já existem ou existiram. Portanto, o passado está presente na memória, o presente é presente na sensação e o futuro está presente na espera e na possibilidade (DANILAS, 2009, p. 52).

Onde meço o tempo?

Portanto, já não meço as sílabas, porque não mais existem; meço alguma coisa deles que permanece gravada na minha memória. É em ti, meu espírito que meço o tempo (AGOSTINHO, 2009, p. 353).

Santo Agostinho usa da via apofática para explicar o que não é o tempo. Ele não aceita dizer que o tempo é o movimento do sol, da lua e das estrelas. Aristóteles define o *tempo como o número (a medida) do movimento segundo o antes e o depois*. Agostinho discorda! Também não aceita a ideia de Platão *de que o tempo é a imagem móvel da eternidade imóvel*.

Portanto, o movimento do corpo é diferente da medida de sua duração. E quem não entende qual destas duas realidades deva ser chamada de tempo? Se um corpo, ora se move de maneira desigual, ora está parado, medimos com o tempo, não só o seu movimento, mas também o seu repouso, e dizemos: “Esteve tanto tempo parado quanto em movimento”; ou “Esteve parado o dobro ou o triplo do tempo em que esteve em movimento”; ou qualquer outro intervalo de tempo, que aproximadamente tenhamos calculado ou avaliado. Em conclusão, o tempo não é o movimento dos corpos (AGOSTINHO, 2005, p. 349-350).

Duas coisas, portanto, ficam evidentes: que o tempo não é espaço, o tempo é movimento, e que não é o futuro que é longo, pois ele não existe, muito menos o passado que também não existe, mas, sim o longo futuro que é a longa espera do futuro e o longo passado que é a longa recordação do passado.

Portanto, não é o tempo futuro que é longo, pois não existe, mas o longo futuro é a longa espera do futuro. Também não é longo o tempo passado inexistente, mas o longo passado é a longa recordação do passado (AGOSTINHO, 2006, p. 355).

4.2 *Distentio Anima*

Ficou claro que o tempo não existe fora de nós, mas na nossa *anima*, é psicológico. O tempo é um agora que passa, porém ele passa na alma. *O tempo é um “nunc transiens” (um agora que passa)*. (MONDIN, 2014, p. 154).

Agostinho recorre a um tipo de metáfora e propõe considerar o tempo como um tipo de distensão da alma (*distentio animi*), que, tornando possível a coexistência do futuro e do passado no presente, permite também perceber a duração e medi-la. Ao se considerar o tempo em si mesmo, nenhuma medida é possível, pois só se mede o tempo passado, ou seja, que já não dura e já não é; ora, não se pode medir o que não é (GILSON, 2006, p. 367).

A extensão e a distensão da alma é o caminho proposto por ele para amarrar essa questão; a alma se estende entre o que é eterno e o que é efêmero e se distende no tempo para fazer a junção da memória, da atenção e da espera, pois só mesmo o espírito pode alcançar essas três dimensões.

Se há uma influência de Plotino, então é ainda mais notável o uso que Agostinho faz disso. Ao trazer a solução de Plotino para um quadro escriturístico, notadamente onde a figura central é o Cristo, a solução agostiniana é consequente com seu propósito de decifrar na experiência do mundo o imperativo na procura de Deus

igualmente absoluto e mediador. Se Plotino caracterizava o tempo como distensão da alma, Agostinho o reformula ao exigir que o espírito distento não só se recolhe a si, na *intentio* (o que bem pode ser platônico), mas exige que seja ainda “*extentus*” em direção ao Mediador (NOVAES, 2007, p. 283).

É o Mediador que ajuda o homem no tempo. Deus criou o homem e o tempo, e não o deixou jogado no tempo; o Eterno entra no tempo e supera toda multiplicidade entre o tempo e a eternidade.

Ao indicar que a toda vida é *distentio*, que a sucessão de gerações é distensão, Agostinho começa a modificar a perspectiva do exame tanto do tempo, como da eternidade. A *distentio* é expressão da dispersão temporal na multiplicidade, para além das suas conotações estritamente cognitivas. Se toda a sua vida é *distentio*, o tempo é a própria condição ou regime sob o qual se encontra o “sujeito”, e não meramente um seu “objeto” de estudo. Trata-se pois menos de apreender o que é o tempo, do que de transformar as condições da alma racional, para libertá-la do regime do tempo. O tempo interior não quer dizer a verdadeira interioridade. Antes, o que está no homem pode ser somente vísceras, tumulto humano. Ora, acima da dispersão temporal, da miséria humana, o filósofo se socorre da transcendência, em busca de um novo regime, este sim interior, que esteja livre dos enigmas da linguagem e dos turbilhões de pensamentos (NOVAES, 2005, p. 115).

A noção do tempo como distensão do espírito parece retomar uma fórmula de Plotino, que caracterizara o tempo como distensão da vida da alma cósmica. É importante assinalar que Agostinho não se contentará com essa fórmula. A distensão do espírito será ainda duplamente superada, na intensão e na extensão do espírito, isto é, na busca da unidade consigo mesmo e na busca da unidade com o Verbo eterno, princípio de tudo.

Mas porque tua misericórdia é melhor do que as vidas, minha vida é distensão, e tua direita me susteve no meu Senhor, mediador filho do homem, entre ti, que és único, e nós que somos múltiplos em muitas coisas por muitas coisas, para que por ele eu apreenda, no qual eu também sou apreendido, e me recomponha dos velhos

dias ao seguir o único, esquecido das coisas passadas, não na direção daquelas que são futuras e transitórias, mas na direção daquelas que são anteriores; não distendido, mas estendido; não segundo a distensão, mas segundo a intensão sigo para a palma do chamado superior, onde ouça a voz do louvor e contemple teu deleite que nem vem nem passa. Agora, porém, meus anos são gemidos, e tu és meu conforto, Senhor, és meu Pai eterno. E eu dispersei-me nos tempos cuja ordem desconheço, e em variedades tumultuadas dilaceram-se meus pensamentos, vísceras íntimas de minha alma, até que eu conflua para ti, purificado e liquefeito no fogo de teu amor (NOVAES, 2009, p. 53).

Moacyr fazendo a exegese do pensamento agostiniano acerca da problemática do tempo dá ênfase à importância do silêncio e da narrativa no livro XI das *Confissões*:

O silêncio vem desempenhar aqui um papel importante, pois é ele que sugere certa “especialização” do espírito, independentemente do som que passe para ser medido. As pausas de um poema ou de um canto significam também certo espaço equivalente àquele ocupado pelas sílabas sonoras. Isso ainda não é uma resposta afirmativa, mas abre caminho para solução: agora vai ser possível explicar o que é “longo” como “longo” do espírito. Mas então é preciso distinguir cada “tempo” no espírito, ao menos, cada “tempo” como aquilo que meço quando meço alguma coisa. Para explicar “especialização”- sob a exigência de não ser uma especialização ‘local’- é que vai entrar novamente em cena a *distentio*. Agostinho conduz o problema da medição dos versos até poder apresentar uma terceira conotação de *distentio*, esta ainda mais comprometida com o “homem interior”. O ato de entoar um canto já inteiramente conhecido implica duas “tensões” do espírito: uma em direção do futuro, isto é, à parte ainda não cantada, e outra ao passado, aos versos já pronunciados. As direções opostas da tensão autorizam e sugerem o provérbio *dis*, donde *distensão*, agora num sentido preciso que exprime a introjeção do tempo: “minha expectativa *tende* (...), *tende* também a minha memória, e a vida deste ato *distende-se* em memória, por causa do que já recitarei, e em expectativa, por causa do que hei de recitar” (NOVAES, 2007, p. 278-279).

O tempo na alma envolve extensão, recusando assim a dispersão. Os tempos existem presentes no interior do homem. Essa interioridade não é solipsista, mas um abrir-se para o alto “Verbo”.

Assim como de *distentus* a *intentus* há uma progressão, há também uma progressão do sentido ativo da *intentio* para uma espécie de passividade: a *expectatio* de um futuro temporal torna-se *spes* de sentido escatológico. Agora, o movimento do homem consiste em primeiro pôr-se a caminho, mas sobretudo em deixar levar *extentus*, pela verdadeira atividade, a atividade do absoluto, expressa tanto no Princípio da criação, como na encarnação de Deus filho... Temos então de combinar a existência dos tempos (como presentes da alma) com a medida, isto é, com a extensão que parece não admitir a mera coincidência dos presentes. A solução vai precisar conciliar as duas coisas, mostrando que, na verdade, a existência na alma envolve justamente extensão. Uma existência/unidade paradoxal, porque envolve a coincidência justamente em virtude de comparar o que aparece segundo a *distentio*. Mas isso não basta, isto é, apenas isso não asseguraria sequer a consciência da experiência fragmentária: por isso, a *intentio* se revela condição mesma da *distentio*. Mas ela, por sua vez, ainda está *longe* do conhecimento divino da eternidade, porque tem, de alguma forma, compromisso com a *distentio*, porque conhece o futuro com o futuro, o passado com o passado, e de algum modo ainda se dispersa. Ela mesma deverá remeter a uma instância transcendente, reconhecer a importância do mediador, fundamento último do seu esforço (NOVAES, 2007, p. 283-284).

4.3 Moacyr Novaes X Paul Ricoeur

Na sua leitura do Livro XI das *Confissões* acerca do tempo, Moacyr Novaes concorda com Agostinho na leitura do tempo a luz da eternidade.

O Livro XI das *Confissões* é uma meditação sobre a eternidade e o tempo, tendo como base o primeiro versículo do *Gênesis* (NOVAES, 2007, p. 211).

Santo Agostinho reflete sobre o tempo e sua natureza, contudo, o seu projeto é a reconciliação do homem com Deus.

Iremos perceber que Paul Ricoeur, ao contrário, tem em mente apenas a temporalidade do sujeito.

O homem confessa sua dessemelhança, almejando a semelhança; por outro lado, quem imprime a semelhança, promovendo a reaproximação, é a misericórdia de Deus, bom *in saeculum*, isto é, eternamente, absolutamente. Trata-se portanto de discutir concomitantemente a eternidade e tempo. O problema em tela é sempre a possibilidade de uma ascensão do tempo, do temporal, à eternidade: da ciência, conhecimento das coisas temporais, à sabedoria, conhecimento das coisas eternas (NOVAES, 2007, p. 216-217).

Portanto, o Verbo Eterno ao assumir a nossa humanidade, assume também nossa linguagem, nossos medos e supera o abismo entre Deus e o homem. O Eterno entra no tempo! A confissão em forma de louvor no início do livro XI das *Confissões*, praticada no primeiro capítulo, já demonstra a distância entre o homem decaído e o Eterno. É por isso que, antes de se perguntar pelo tempo, Agostinho se pergunta pela eternidade. A leitura do tempo em Moacyr Novaes é feita à luz da eternidade.

Paul Ricoeur, foi um dos grandes filósofo e teólogo da contemporaneidade, foi herdeiro da fenomenologia de Husserl e também grande estudioso de Agostinho. Passamos a mostrar agora a sua leitura acerca do livro XI das *Confissões*, para estabelecer depois um paralelo entre *Moacyr Novaes e Paul Ricoeur*.

As aporias do tempo encontradas no discurso de Ricoeur deixam claramente que sua leitura sobre o tempo não é feita à luz da eternidade, mas à luz do tempo de forma aporética. Pode-se comparar uma aporia a uma rua sem saída ou um impasse. Ele faz duas observações: a primeira é que sua análise acerca do tempo é feita a partir do número XIV,17, porque, embora Agostinho diga que vai ler o tempo a partir da eternidade, na verdade ele faz uma análise do tempo independentemente da questão da eternidade.

Contudo essa violência encontra alguma justificação na própria argumentação de Agostinho que, tratando do tempo, não se refere mais à eternidade senão para marcar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano, e mede-se diretamente pelas aporias que infligem a concepção de tempo enquanto tal. Para corrigir um pouco esse dano ao texto de Santo Agostinho, reintroduzirei a meditação sobre a eternidade numa etapa ulterior da análise, com propósito de buscar, aí, uma *intensificação* da experiência do tempo (RICOEUR, 1994, p. 20).

A segunda é que separando assim o problema acerca da eternidade, a abordagem agostiniana do tempo é fortemente interrogativa, como, aliás, é boa parte de seu pensamento; a palavra “buscar” aparece muitas vezes. Essa forma de refletir, através de aporias, situaria Agostinho entre os cétricos, que não sabem, e os platônicos e neoplatônicos, que sabem. Agostinho vê o cosmo, o homem e o tempo à luz da eternidade, mas Ricoeur demonstra que o pensamento de Agostinho é aporético.

Agostinho busca (o verbo *quaerere*, veremos, retornar com insistência ao longo de todo texto). Talvez fosse preciso dizer que o que se chama de a tese agostiniana sobre o tempo e que se qualifica de bom grado de tese *psicológica*, para opô-la à de Aristóteles e mesmo à de Plotino, é ela própria mais aporética do que o próprio Agostinho o admitiria. É pelo menos o que tratarei de demonstrar. As duas observações iniciais devem ser reunidas: a inserção da análise do tempo numa meditação sobre a eternidade dá à busca agostiniana o tom singular de um “gemido” cheio de esperança, que desaparece numa análise que isola o argumento propriamente dito sobre o tempo. Mas é precisamente destacando a análise do tempo do seu pano de fundo de eternidade que se ressaltam seus traços aporéticos. Certamente, esse modo aporético difere daquele dos cétricos, no sentido de que não impede qualquer certeza forte. Mas difere daquele dos neoplatônicos, no sentido de que o núcleo assertivo nunca se deixa apreender em sua nudez, fora das novas aporias que engendra (RICOEUR, 1994, p. 20-21).

Esse caráter puramente aporético reflexivo sobre o tempo é de suma importância para o desenrolamento dessa investigação que

Ricoeur nos traz por dois motivos: primeiro, porque não há em Agostinho fenomenologia pura do tempo, com isso, a sua teoria sobre o tempo é inseparável da *argumentação* que se faz (não se trata apenas de uma percepção fenomenológica).

Primeiro, é preciso confessar que não há, em Agostinho fenomenologia pura do tempo. Talvez nunca haverá depois dele. Assim, a “teoria” agostiniana do tempo é inseparável da operação *argumentativa* pela qual o pensador corta uma depois da outra as cabeças que sempre renascem da hidra do ceticismo. A partir daí, não há descrição sem discussão (RICOEUR, 1994, p. 21).

Segundo, porque o modo como essa investigação do tempo é uma “*ruminação inconclusiva*”, que só pode ser *resolvida por meio da narrativa*, no sentido *poético* e não *teorético* do termo. Ricoeur fala que a sua reflexão terá o padrão de Agostinho, uma concepção do tempo como uma “*ruminação inconclusiva*”. A esta, responde a atividade narrativa, que se não resolve a aporia num sentido teórico do termo, mas resolve num sentido poético; ela esclarece a aporia, mas não a resolve teoricamente.

Esse estilo aporético assume ademais uma significação particular na estratégia de conjunto da presente obra. Será uma tese permanente deste livro que a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva, à qual só replica a atividade narrativa. Não que esta resolva, por substituição, as aporias. Se as resolve, é num sentido poético e não teórico do texto [...] O próprio Agostinho orienta a uma solução desse gênero: a fusão do argumento e do hino, na primeira parte do livro XI- que vamos primeiro pôr entre parênteses-já deixa entrever que só uma transfiguração poética, não só da solução, mas da própria questão, liberta a aporia do não-sentido que caminha ao seu lado (RICOEUR, 1994, p. 21-22).

Segundo Ricoeur, o próprio Agostinho apresenta essa solução narrativa ao enlaçar (ao provocar uma fusão entre), no fim da primeira parte do livro XI, o argumento e o hino, deixando “entrever

que só uma transfiguração poética, não só da solução, mas da própria questão, liberta a aporia do não-sentido que caminha ao seu lado”. O próprio Agostinho já faz um pouco disso no livro XI das *Confissões* fundindo o argumento com o hino na primeira parte do livro.

A noção de *distentio animi*, acoplada à *intentio*, só se destaca lenta e penosamente da aporia maior que exerce o espírito de Agostinho: a saber, a medida do tempo. Mas essa própria aporia se inscreve no círculo de uma aporia mais fundamental ainda, a do ser e do não ser do tempo. Porque só pode ser medido aquilo que, de algum modo é (RICOEUR, 1994, p. 22).

Agostinho trabalha com *três aporias, uma surgindo da outra*: a aporia da *distentio/intentio* é suscitada pela aporia da medida do tempo, e esta, por sua vez, é suscitada pela aporia do ser/não-ser do tempo (porque só pode ser medido o que de algum modo é).

Na aporia do ser e do não-ser do tempo temos os argumentos dos céticos: o tempo tem ser ou não? O futuro ainda não é, o passado já foi e o presente não permanece.

O argumento cético é bem conhecido: o tempo não tem ser, posto que o futuro ainda não é, que o passado não é mais e que o presente não permanece. E contudo falamos como tendo ser: dizemos que as coisas por vir serão, que as coisas passadas foram e que as presentes passam. Mesmo passar não é nada. É notável que seja o uso da linguagem que sustente, por provisão, a resistência à tese do não ser (RICOEUR, 1994, p. 22).

É importante perceber, diz Ricoeur, que é na linguagem que se sustenta, por provisão, a resistência à tese do não-ser. Na própria percepção do problema, já a linguagem ocupa papel importante, como narração, muito mais que como conceito. Embora falemos *que* o tempo é dito com sentido na linguagem, entretanto, o *como* entendê-lo nos apavora:

Conhecemos de cor o grito de Agostinho no limiar de sua meditação: “O que é o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se alguém pergunta e quero explicar, não sei mais.” Assim o paradoxo ontológico opõe não somente a linguagem ao argumento cético, mas a linguagem em si mesma: como conciliar a positividade dos verbos “ter passado”, “advir”, “ser” e a negatividade dos advérbios “não... mais”, “ainda não...”, “nem sempre”? A questão é pois circunscrita: como o tempo pode ser, se o passado não é mais, se o futuro não ainda e se o presente nem sempre é? (RICOEUR, 1994, p. 23).

O paradoxo ontológico não se dá somente entre o argumento dos cétricos e a experiência da linguagem, mas também da linguagem consigo mesma: a linguagem afirma positivamente (advir, ter passado, ser) e negativamente (não é mais, não é ainda, nem sempre).

A princípio parece que se mede o passado e o futuro, porque o futuro diminui e o passado aumenta. Para medir o tempo é necessário algo fixo. Surge à segunda aporia: como medir o que não é? De novo, a linguagem resiste à argumentação e lembra que fazemos medições do tempo “falamos de tempo longo, das demoras do tempo...”. Agostinho já antecipa a resposta, dizendo que é o passado e o futuro que se medem, ou melhor, mostrando que é na relação entre passado e futuro, entre memória e expectativa, que se encontra a solução para a medida do tempo: a expectativa do futuro vai diminuindo à medida que aumenta a memória do já acontecido. Mas, antes de encontrar essa resposta, será necessário que a certeza da linguagem, da experiência e da ação seja perdida e transformada.

Além disso, diz Ricoeur, Agostinho desconstrói uma possível solução a partir do presente. Primeiro passa do presente como algo que não permanece para o presente como algo que não tem extensão (o presente é o ano em curso, dentro dele o mês, dentro deste a hora, até finalmente o instante fugidio). O tempo não tem espaço. Mais uma vez, é a linguagem que resiste às argumentações dos cétricos: e, contudo, sentimos e percebemos os intervalos de tempos, os comparamos, os medimos...

O argumento dos céticos é que o tempo não pode ser dividido em parcelas de instantes, por mínimas que sejam... O recurso à experiência (“percebemos”, “sentimos” os intervalos dos tempos, os comparamos entre si e chamamos uns de longos e outros de breves) não nos faz avançar um passo na busca do “como” medimos o tempo.

É preciso, pois, concluir com os céticos: “Se se concebe (*intelligitur*) um elemento do tempo (*quid... temporis*) que não possa mais ser dividido em parcelas de instantes, por mínimas que sejam, é o que se deve chamar de presente...; mas o presente não tem espaço. Numa etapa ulterior da discussão, a definição do presente se refinará até a ideia de instante pontual. Agostinho dá um tom dramático à impiedosa conclusão da máquina argumentativa: “o tempo presente grita que não pode ser longo” (RICOEUR, 1994, p. 24).

Um passo decisivo é a substituição da noção de presente pela de passagem: no instante em que ele passa, ele pode ser medido e percebido. Contudo, também essa visão deverá sucumbir à crítica, até que a verdadeira solução apareça como *distentio*, graças á dialética dos três presentes: “enquanto não tivermos formado a ideia de relação distendida entre espera, memória e atenção não compreenderemos.”

Narramos as coisas que consideramos verdadeiras e predizemos acontecimentos que ocorrem tal como os havíamos antecipado. É pois sempre a linguagem, assim como a experiência e a ação, que se articula, que resiste ao assalto dos céticos. Ora, predizer é prever e narrar é “discernir pelo espírito” (*cernere*). Fala nesse sentido de duplo testemunho da história e da previsão. É pois a despeito do argumento cético que Agostinho conclui: “existem pois (*sunt ergo*) coisas futuras e passadas (RICOEUR, 1994, p. 26).

A distinção entre passado e futuro entra em encena, deixam de ser substantivos para sem adjetivos: passado passa a ser coisas passadas e futuro coisas futuras. Passa a buscar um lugar, um “onde”, para existirem as coisas passadas e futuras, na medida em

que são narradas e preditas. As qualidades temporais implicadas na narração e na predição estão na alma. A questão do “onde” é essencial, porque ele chega à afirmação contrária ao que chegara anteriormente (a de que só medimos o passado e o futuro), pois chega-se agora à existência do presente como medível, mas trata-se de um presente diferente, como adjetivo plural as coisas presentes ela mostrará que estão presentes sob a forma de “imagens-vestigio” e “imagens-sinal”. A narração implica memória e é possível porque os acontecimentos deixam na memória imagens que ficam fixadas no espírito. Também na previsão do futuro há uma imagem, que é uma espécie de pré-percepção, que nos permite anunciar antecipadamente um acontecimento, e que se faz presente antes nestas imagens. Não são imagens impressas, como na memória, mas “sinais” que são como que “causas” dos acontecimentos futuros. Com isso, previsão é memória e previsão espera.

Narração, diremos, implica memória e previsão espera. Ora, o que é recordar? É ter uma imagem do passado. Como é possível? Porque essa imagem é uma impressão deixada pelos acontecimentos e que permanece fixada no espírito (RICOEUR, 1994, p. 27).

O tempo no tempo não pode ser medido, ele é medido na alma enquanto narra e só se pode medir algo que tenha um princípio e um fim. Também na previsão do futuro há uma imagem, que é uma espécie de pré-percepção, que nos permite anunciar antecipadamente um acontecimento, e que se faz presente antes nestas imagens. Não são imagens impressas, como na memória, mas “sinais” que são como que “causas” dos acontecimentos futuros. Onde estão as questões do passado (narradas) e do futuro (preditas)? Responde Agostinho: na alma. A narração implica memória, a previsão implica espera. Na memória temos imagens das coisas acontecidas lá deixadas; pela previsão temos imagens que são um “sinal” e uma “causa” das coisas futuras que assim são

antecipadas, anunciadas, preditas, proclamadas. As imagens são ou impressão do passado ou sinais do futuro.

A previsão é explicada de um modo um pouco mais complexo: é graças a uma espera presente que as coisas futuras estão presentes a nós como porvir. Temos delas uma “pré-percepção” (*praesinsio*) que nos permite “anuncia-las antecipadamente” (*praenuntio*). A espera é assim análoga à memória. Consiste numa imagem que já existe no sentindo de que precede o evento que ainda não é (*nondum*); mas essa imagem não é uma impressão deixada pelas coisas passadas, mas um “sinal” e uma “causa” das coisas futuras que assim são antecipadas, pré-percebidas, anunciadas, preditas, proclamadas antecipadamente (nota-se a riqueza do vocabulário comum da espera) (RICOEUR, 1994, p. 27).

A solução agostiniana é que há na alma três modos do tempo presente: memória, visão e espera. Portanto, passado, presente e futuro não existem, não têm ser (primeira aporia); a passagem do que ainda não é para o que não mais existe não pode ser medida, porque não tem os dois extremos fixos, estão sempre passando (segunda aporia); o que se mede são as marcas deixadas pelas coisas que passam no espírito que está em ação, em movimento, esperando, recordando e pondo atenção. Além disso, é preciso sair da visão cosmológica e ir para psicológica.

A medida do tempo: sobre esse tema Agostinho vai afastar-se de toda argumentação cosmológica, ele procede a uma negação destes argumentos pelo método do “*reductio ad absurdum*”:

Primeiro argumento: se o movimento dos astros é o tempo por que não dizê-lo também do movimento de qualquer corpo? Esse argumento antecipa a tese de que o movimento dos astros poderia variar, logo, acelerar-se e tornar-se lento, o que é impensável para Aristóteles... Segundo argumento: se as luzes do céu parassem e o torno do oleiro continuasse a girar, seria preciso medir o tempo por algo diverso do movimento... Terceiro argumento: subjacente aos pressupostos anteriores está a convicção, instruídas pelas Escrituras, de que os astros são apenas luminárias destinadas a marcar o tempo. Assim desclassificadas, se é possível dizer, os

astros não podem constituir, por seu movimento, o tempo. Quarto argumento: se perguntarmos o que constitui a medida que chamamos de “dia”, pensamos espontaneamente que as vinte e quatro horas do dia são medidas por um circuito do sol (RICOEUR, 1994, p. 31-32).

Os astros são luminárias criadas com a finalidade de marcar o tempo: um dia está marcado por uma volta da terra em torno do sol. Esse é o suporte cosmológico do espaço de tempo. Agostinho vai interiorizá-lo, psicologizá-lo: a *distentio animae*, o tempo é a distensão da alma. Agostinho não está pensando aqui como Aristóteles no movimento dos corpos, mas no movimento da alma. Para a medição do tempo se faz uma comparação entre um tempo mais longo e um tempo mais breve, e isso supõe um ponto fixo. Este, não pode ser o movimento dos astros, que pode variar. O movimento pode parar, o tempo não, pois medimos tanto os movimentos quanto as paradas.

Quando ele diz que o tempo é, antes a medida do movimento do que o próprio movimento, não é num movimento regular dos corpos celestes que ele está pensando, mas na medida do movimento na alma humana. Com efeito, se admite que a medição do tempo se faz por comparação entre um tempo mais longo e um tempo mais curto, é preciso um tempo fixo para comparação (RICOEUR, 1994, p. 33).

Por fim, posto que meço o movimento de um corpo pelo tempo e não o contrário, que só se pode medir um tempo longo por um tempo curto, e que nenhum movimento físico oferece uma medida fixa de comparação, supondo que o movimento dos astros é variável, conclui-se que a extensão do tempo é uma distensão da alma.

A extensão do tempo é a distensão da alma. Certamente Plotino o dissera antes de Agostinho; mas ele tinha em vista a alma do mundo, não a alma humana. É por isso que tudo está resolvido e tudo permanece ainda em suspenso, mesmo quando se pronunciou a

palavra chave: *distentio animi*. Enquanto não tivermos ligado a *distentio animi* à dialética do tríplice presente, não teremos ainda compreendido a nós mesmos (RICOEUR, 1994, p. 34).

Agora veremos uma tentativa de assegurar a ligação “entre a tese do tríplice presente, que resolvia o primeiro enigma, o de um ser que carece de ser, e a tese da distensão do espírito, chamada a resolver o enigma da extensão de uma coisa que não tem extensão.” Resta, pois, pensar o tríplice presente como distensão e a distensão como a do tríplice presente.

A intentio e distentio: Ricoeur trabalha com os três exemplos: *o som que está em vias de ressoar, o som que acaba de ressoar, e os dois sons que ressoam um depois do outro*. Os dois primeiros casos nos deixam na aporia. Sabemos que medimos o tempo, mas ao mesmo tempo não sabemos como. A questão é: o que medimos no tempo? Como o medimos?

Os dois primeiros casos nos deixam na aporia. No seu método depurativo, Agostinho primeiro diz que nenhum tempo pontual é medível (passado, presente e futuro). Depois diz que nem os tempos que passam também são medíveis, pois ou já foram e não existem mais, ou estão passando, e neste caso é necessário que tenha cessado para ter um começo, meio e fim.

Terceiro exemplo: a alternância de quatro sílabas longas e quatro sílabas breves num hino. Introduce o tema da comparação e o do sentimento: a alma sente... E também começa a temática acerca da memória e o da retrospectão: a aporia se resolve quando não se fala mais de sílabas que não são mais ou que ainda não são, mas quando se fala das impressões deixadas na memória e dos sinais de espera: “não são elas mesmas que meço, elas que não são mais, mas algo na minha memória, que lá permanece fixado”.

Portanto, só é medível o que é fixo, ou seja, o que permanece. A cantora Nana Caymmi na canção *Resposta ao tempo* recita: “há folhas no meu coração é o tempo”.

A aporia se resolve quando se fala, não das sílabas que não são ou ainda não são, mas de suas impressões na memória e de seus sinais de espera. “Não são pois elas mesmas (*ipsas*) que meço, elas que não são mais, mas algo na (*in*) minha memória, que lá permanece fixado (*in-fixum manet*)” (RICOEUR, 1994, p. 37).

Os dois enigmas “o ser/não-ser do tempo e a medida do que não tem extensão” são resolvidos: é no espírito (na alma) que medimos os tempos, e por meio da impressão deixada na alma que o medimos (a impressão-imagem depois da passagem).

A aporia do tempo longo ou breve está resolvida? Sim., caso se admita: 1) que o que se mede não são as coisas futuras ou passadas, mas sua espera e recordação; 2) que aí estão impressões que apresentam uma espacialidade mensurável, de um gênero único; 3) que essas impressões são como reverso da atividade do espírito que avança; enfim, 4) que essa ação é ela própria tríplice e assim se distende na medida em que se estende (RICOEUR, 1994, p. 40).

Portanto, o tempo está na alma e encontra na alma o princípio de sua medida. Ricoeur insinua o tema da sua obra: ele vai extrapolar o que Agostinho apenas insinua, que a narração de um poema é uma pequena amostra do que acontece na vida inteira do homem e da humanidade, na qual a ação é o lugar onde a alma, *estendendo-se sofre distensão*, ou seja, *agindo recebe marcas pelas quais mede o tempo e faz e escreve história*. A ação é algo a ser narrado, não a ser conceituado.

Analisando o contraste do tempo com a eternidade, Agostinho é bem claro em dizer que fomos criados na Palavra Eterna que é imutável. Entra em cena uma palavra chave em Ricoeur que é a função de “ideia-limite”. No conceito de eternidade está contida duas negações feitas por Agostinho: primeira, ele não cria como um artesão com alguma matéria anterior; a “eternidade é atemporal” e o Deus de Agostinho não é o “demiurgo” de Platão. Segunda, não é como uma voz que ressoa no tempo que o verbo fala. A palavra começa e passa, ressoa e passa, enquanto que o Verbo permanece inalterável.

Como a criatura temporal pode ser feita pelo e no Verbo eterno? Agostinho atribui ao Verbo uma “razão eterna”, que assinala às coisas criadas começar a ser e deixar de ser. Isso significa determinar um começo e um fim pela razão eterna (que sabe os tempos das criaturas). É aqui que Agostinho entra com a pergunta feita por outros: o que fazia Deus antes de criar o mundo? Está evidente que a eternidade é um eterno presente e Deus está acima dos tempos! Deus “não fazia nada”, porque não havia o “não então”, isto é, o tempo não existia ainda. A ideia de um tempo anterior à criação (por exemplo, um hipotético tempo dos anjos) é também absurda, pois o tempo começou com a criação, o tempo é criatura. Por fim, as categorias temporais são impróprias para caracterizar um “antes do mundo”. A eternidade para Agostinho não é uma ideia-limite, um pensamento sem objeto, como pensa Kant. Agostinho não se limita a pensar a eternidade, ele se dirige a ela, a invoca como pessoa: “Eu sou”, “Eu hoje te gerei”. Há, portanto, em Agostinho, uma “experiência da eternidade”. É esta experiência que reveste a função de ideia-limite, ou seja, a eternidade se entende por comparação ao tempo como o seu diverso, como o que não passa, o que não tem passado e futuro, como o eterno presente.

A *distentio* torna-se sinônimo da dispersão na multiplicidade, herança do velho homem, e a *intentio* tende a se identificar com a unificação do homem interior. Entra em cena a “intentio” citando Fl 3, *a intentio e a distentio são entendidas não mais no plano puramente especulativo da aporia/busca, mas na dialética existencial do louvor/queixa*. A recitação do hino é semelhante à compreensão global da história da salvação: nós nos lançamos à vida com os olhos fixos na meta (a eternidade), esquecendo-nos do que passou. Estar no tempo é um drama, uma agonia, são os gemidos do homem pecador. Quatro imagens sintéticas da temporalidade: “dissolução”, “agonia”, “banimento” e “noite”.

O padre Stanislas Boros chega a quatro “imagens sintéticas”, das quais cada uma une em par o que chamei outrora de tristeza do

finito e a celebração do absoluto: à temporalidade como “dissolução” ligam-se as imagens do arruinar, do desaparecer, do enterramento progressivo, do fim não-satisfeito, da dispersão, da alteração, da indigência copiosa; da temporalidade como “agonia” emergem as imagens da caminhada em direção à morte, da doença e da fragilidade, da guerra intestina, de cativo nas lágrimas, de envelhecimento, de esterilidade; a temporalidade como “banimento” agrupa as imagens da tribulação, do exílio, da vulnerabilidade, da errança, da nostalgia, do desejo vão; enfim, o tema da “noite” governa as imagens da cegueira, da obscuridade, da opacidade (RICOEUR, 1994, p. 51-52).

Além disso, a função de chamar a experiência a se superar, em direção à eternidade, e a se hierarquizar interiormente, contra o fascínio da representação de um tempo retilíneo: a eternidade suscita, no próprio centro da existência temporal, uma hierarquia de níveis de temporalização, segundo essa experiência afasta-se ou se aproxima de seu polo de eternidade. Agostinho dá uma interpretação única ao propor um acento unindo os dois temas: o da instrução do Verbo interior e o do retorno tornado possível pela encarnação do Verbo.

Entre o *Verbum* eterno e a voz humana não há só diferença e distância, mas também instrução e comunicação. Na questão do Verbo eterno e da voz humana, é a questão da linguagem e da narrativa que está subjacente: a narrativa da vida de Jesus nos coloca diante de uma experiência da eternidade no tempo. A instrução transpõe o abismo entre as duas palavras, e dá lugar ao reconhecimento, que torna possível o retorno. Na linguagem, portanto, o primeiro e mais importante não é o falar, mas o escutar a voz do Verbo interior.

Os êxtases da conversão e de Óstia não são escapadas do tempo, mas experiências que relançam a alma, a partir da experiência da eternidade, à peregrinação nas estradas do tempo. “Peregrinação e narração estão fundamentadas numa aproximação da eternidade pelo tempo, a qual, longe de abolir a diferença, não cessa de aprofundá-la”. É por isso que Agostinho fustiga a

frivolidade daqueles que com “coração borboleteante” perguntam pelo que Deus fazia antes de criar o mundo, e pede a Deus dê ao seu coração estabilidade, e que o “fixe” na contemplação do eterno. O tempo do fixo, do que permanece, no lugar do tempo que é essencialmente transição, torna-se matéria do coração, que deve estabilizar-se num ponto fixo, estável, a eternidade.

Decerto seria preciso confessar o diverso tempo para estar em condições de fazer plena justiça à temporalidade humana e para nos propormos não aboli-la, mas a aprofundá-la, hierarquizá-la, desenvolvê-la segundo níveis de temporalização sempre menos “distendidos” e sempre mais “tendidos” (RICOEUR, 1994, p. 54).

Conclusão

O livro XI das *Confissões*, em resumo, é uma busca de reconciliação entre o homem adâmico com o Verbo Eterno. Agostinho, como fora dito, foi influenciado por duas linhagens filosóficas: o maniqueísmo e o neoplatonismo. A primeira leva-o ao panteísmo e a um materialismo radical; a segunda leva-o à ideia de emanação, ou seja, totalmente contrária ao criacionismo bíblico apresentada no livro XI das *Confissões*. Deus criou tudo do nada! “*Ex nihilo*”. Deus criou tudo no Logos Divino, o tempo começou com a criação, o tempo é criatura de Deus. Contudo, para falar acerca do tempo, Agostinho recorre à eternidade. Tempo e eternidade são heterogêneos. A eternidade é atemporal, nada passa tudo é presente, é um agora permanente e não há multiplicidade, porém o tempo é transição, mutabilidade, multiplicidade, um agora que passa! É por isso que viver no tempo é angustiante. O livro XI das *Confissões* traz duas grandes novidades para filosofia: a criação e o tempo, mas, o tempo como psicológico, na “*anima*”, ou seja, na alma. O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Primeiro que essa formulação é incorreta, já que “antes” está relacionada ao tempo e é preciso entender que Deus é eterno; Agostinho é bem claro e diz que não sabe.

O tempo não é “movimento segundo o antes e o depois”, como afirmava Aristóteles; muito menos “a imagem móvel da eternidade imóvel”, como deixa claro Platão. Agostinho não concebe o tempo como cosmológico, todavia como psicológico. O lugar do tempo é na nossa *anima* e ele só é capaz de ser medido na mesma. O tempo passa na nossa alma e deixando nela impressões. Ele não concebe o tempo como: passado, presente e futuro. Mas, como: presente do passado: memória; presente do presente: atenção; e presente do futuro: espera. Agostinho explica a questão da temporalidade utilizando-se da tríade, memória, atenção e espera, sendo, passado, presente e futuro modulações de um único tempo.

Agostinho recorre a um tipo de metáfora plotiniana e considera o tempo como distensão da alma, *distentio anima*. Contudo, ao trazer essa novidade ele o faz um quadro escriturístico, no qual a figura central é o Cristo Jesus, ou seja, o “Transcendente”. Além disso, o paralelo feito deixa claro que Novaes concorda com nosso filósofo Agostinho e fica com a leitura à luz da eternidade; ele não faz violência no texto como fez Ricoeur.

Ao indicar que a toda vida é *distentio*, que a sucessão de gerações é distensão, Agostinho começa a modificar a perspectiva do exame tanto do tempo, como da eternidade. A *distentio* é expressão da dispersão temporal na multiplicidade, para além das suas conotações estritamente cognitivas. Se toda a sua vida é *distentio*, o tempo é a própria condição ou regime sob o qual se encontra o “sujeito”, e não meramente um seu “objeto” de estudo. Trata-se pois menos de apreender o que é o tempo, do que de transformar as condições da alma racional, para libertá-la do regime do tempo. O tempo interior não quer dizer a verdadeira interioridade. Antes, o que está no homem pode ser tão somente víscera, tumulto humano. Ora, acima da dispersão temporal, da miséria humana, o filósofo se socorre da transcendência, em busca de um novo regime, este sim interior, que esteja livre dos enigmas da linguagem e dos turbilhões de pensamentos (NOVAES, 2005, p. 115).

Ricoeur, na leitura do livro XI das *Confissões*, faz uma nítida violência ao texto, deixando evidente que a leitura é a luz do próprio tempo:

O tempo consiste, para Agostinho, na experiência subjetiva do tríplice presente, ou melhor, da tríplice intenção. Dito isto, é preciso voltar o olhar para a interação entre essas três intenções (ou três dimensões da intenção). É ao movimento incessante da atenção - se assim o podemos dizer - que se deve a experiência da passagem do tempo. E para explicar essa transição ativa da atenção é que é introduzida a noção de *distentio animi* ou *distensão*, que poderia ser sucintamente descrita como o interminável contraste entre as intenções da espera, da memória e da atenção. Justamente por jamais coincidirem as três dimensões da ação é que a alma é distendida, internamente discordante, sem uma unidade. Na filosofia de Agostinho, esse aspecto se prolonga numa análise de cunho religioso sobre a miséria humana. Sendo privada da estabilidade do eterno presente, a alma humana se encontra dilacerada, dispersa, errante (VIANA, 2012, p. 8).

O eterno entra no tempo, assume nossa história, nossa linguagem e supera toda multiplicidade. O homem era condenado ao tempo. Mas, o Mediador supera tudo isso, o estado normal do homem não é o tempo, mas a eternidade; eternidade essa que foi perdida pela soberba de Adão e Eva, porém resgatada pela obediência e humildade do Cristo de Deus.

Elevando ao céu sua humanidade vencedora e, portanto, redimida, Cristo apresenta-se em sua humildade como pedra de apoio e como escada de subida para o retorno a Deus. Em sua humanidade frágil, assumida ao mesmo tempo em que permanecia ancorado na divindade eterna, ele se oferece como possibilidade de estabilidade, de firmeza, de paz e descanso da alma (VARGAS, 2014, p. 382).

Portanto, o que é o tempo? Resumidamente na perspectiva agostiniana pode se afirmar que é: “a extensão da própria alma”.

Referências

- ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Trad. Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____, Santo. **Confissões**. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____, Santo. **Confissões**. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015.
- _____, Santo. **O Livre-Arbítrio**. 8ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2014.
- AYOUB, Cristiane Abbud; NOVAES, Moacyr. **Agostinho: A razão em progresso permanente**. In: MARÇAL, Jairo (Org.). Antologia de Textos Filosóficos. Curitiba: SEED, 2009, p.18-57.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª impressão. São Paulo: Paulus, 2012.
- CARDOSO, Giovani. **Tempo e eternidade em santo Agostinho**. Disponível em: <<https://www.es.scribd.com/document/278169757/GiovaniFernandoCardoso-81-91>>. Acesso em: 25 mar. 2018.
- COSTA, Felipe. **O tempo no livro XI das confissões de santo Agostinho**. Disponível em: <<https://www.filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazer/article/view/188>>. Acesso em: 01 abr. 2018.
- COSTA, Marcos. **Maniqueísmo, História e filosofia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____, Marcos. **O Problema do Mal na polêmica Antimaniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DANILAS, Sergio. **O conceito de tempo em Agostinho: diálogo com a ciência de hoje.** Disponível em: <<https://www2.pucpr.br/reol/index.php/9CT?dd1=2755&dd99=pdf>>. Acesso em: 24 mar. 2018.

DE CAMBRIDGE, **Dicionário de Filosofia.** 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006. Disponível em: <<https://www.ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/o-significado-de-per-se/21604>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho.** Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

MICHAELIS, **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa.** São Paulo: Melhoramentos, 1998.

MONDIN, Batista. **Curso de Filosofia.** Tradução do italiano: Benôni Lemos; revisão de João Bosco Lavor Medeiros. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1981.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2007.

_____, Moacyr. **Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito.** Disponível em: <<https://www.revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/501>>. Acesso em: 13 mar. 2018.

OLIVEIRA, Lúcio Antônio. **Plotino e Neoplatonismo.** Disponível em: <<http://www.panaceiateoreferente.blogspot.com.br/2014/08/plotino-e-o-neoplatonismo.html>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (tomo I).** Tradução: Constança Marcondes Cesar- Campinas, SP: Papyrus, 1994.

SÁ, Olga. **Que é, pois, o tempo (santo Agostinho).** Disponível em: <<https://www.revistas.pucsp.br/index.php/kaliop/article/viewFile/7889/5781>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

SACRAMENTO, Gabriel. **Tempo e eternidade: uma reflexão acerca da metafísica do tempo em santo Agostinho.** Disponível em: <<https://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/GABRIEL-RAMOS-SACRAMENTO.pdf>>. Acesso: 10 mar. 2018.

SILVA, Ivan. **O problema do mal em Santo Agostinho**. São Paulo: Editora Pillares, 2008.

VACCARELLO, Gabriel. **A vontade, a liberdade e a graça em Santo Agostinho**. Disponível em: <<https://www.madeirodacruz.wordpress.com/16/10/21/a-vontade-a-liberdade-e-a-graca-em-santo-agostinho/>>. Acesso em: 08 jul. 2018.

VARGAS, Walterson José. **Soberba e humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2014 (Coleção filosofia).

VAZ, Aline. **A visão de santo Agostinho sobre o tempo**. Disponível em: <https://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Agostinho_Tempo.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2018.

VELLOSO, Maria Bethânia Viana Telles. **Oração ao tempo**. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/maria-bethania/887195/>>. Acesso em: 09 mar. 2018.

VIANNA, Cristina. **Tempo e Sujeito em Paul Ricoeur: uma introdução a partir da leitura Ricoeuriana do livro XI das Confissões de santo Agostinho**. Disponível em: <<https://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/download/22/22>>. Acesso em: 06 mar. 2018.

VILLA, Mariano Moreno, **Dicionário de Pensamentos contemporâneos**. São Paulo: Paulus, 2000.