

A APORÉTICA DA TEMPORALIDADE EM SANTO AGOSTINHO E PAUL RICOEUR

Ricardo André Ferreira Martins¹

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo desenvolver uma reflexão entre as concepções de tempo e narrativa na obra de Santo Agostinho e do hermeneuta francês Paul Ricoeur. Procura-se, entre os dois pensadores, distinguir as diferentes formas como concebem a historiografia e a narratologia e, particularmente, em Ricoeur, percorrer o caminho que o pensador francês utilizou para chegar, por meio de Agostinho, à sua concepção de tempo, narrativa, história, literatura e a psicologia humana, em uma tentativa de impor limites entre uma aporética da temporalidade com base em uma teoria psicológica do tempo em Agostinho e uma teoria cosmológica em Aristóteles.

Palavras-chave: Tempo. Narrativa. Hermenêutica. Aporética. Literatura. Filosofia.

¹ Doutor em Teoria e História Literária, área de concentração em Literatura Brasileira, pelo IEL/UNICAMP. Mestre em Letras, área de concentração em Literaturas de Língua Portuguesa, pela UNESP. Docente da Graduação em Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras, nível de Mestrado, área de concentração em Literatura Comparada, da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões/URI.

INTRODUÇÃO

Desde quando resolveu iniciar o empreendimento dos três volumes de *Tempo e narrativa* que Paul Ricoeur vinha sendo perseguido pela questão do tempo, enquanto temática que se impunha a uma interpretação fenomenológica da *ação* humana. Foi a partir do cotejamento de Santo Agostinho, em seu Livro XI das *Confissões*, que o filósofo francês *percebe* ou *redescobre* a indissolúvel relação existente entre tempo humano e narração; Ricoeur estabeleceria, então, uma aporética da temporalidade baseada em algumas oposições entre uma teoria psicológica do tempo em Agostinho, uma teoria cosmológica em Aristóteles, uma teoria objetiva em Kant e, finalmente, uma teoria subjetiva em Husserl, sendo que o objetivo do presente trabalho é deter-se apenas no cotejamento entre Agostinho e Aristóteles. Portanto, somente na primeira etapa de investigação do filósofo franco-suíço. De acordo com o filósofo, essa aporética encontraria uma solução em uma poética da temporalidade, ou seja, o ato de narrar, como constituição do sujeito por meio da narração, nos daria os instrumentos para falar do tempo sem a necessidade de uma teoria.

É interessante, de todo modo, recordar aqui o conceito de *aporia* antes de introduzirmos a reflexão agostiniana sobre o tempo, pois é elucidativo o meio pelo qual o monge católico conseguiu expor suas ideias por um caminho tortuoso. A *aporia*, antes de ser uma dificuldade de ordem racional, que parece decorrer exclusivamente de um raciocínio ou do conteúdo dele, apresenta-se também, na história da filosofia, como um conflito entre opiniões, contrárias e igualmente concludentes, em resposta a uma mesma questão, mas sobretudo é utilizada como uma figura de linguagem pela qual o orador finge hesitar, ter dúvidas, na escolha de uma expressão, de um rumo para o discurso.²

Agostinho a todo o momento faz paradas estratégicas, faz

² O primeiro filósofo, entretanto, a utilizar a *aporia* como figura de pensamento ou linguagem teria sido Zenão de Eléia, tendo descoberto uma forma de raciocínio por meio do absurdo.

súplicas, preces e queixas, interrompendo o fluxo do texto nas horas difíceis de modo que, à guisa da clássica invocação às musas antes de dar sequência ao texto épico – texto poético de caráter narrativo, e não argumentativo –, consegue obter um elemento de coesão e coerência internas ao solicitar auxílio divino. Como é muito esclarecedor saber, antes de qualquer coisa, não a quem o autor de uma reflexão se dirige – notadamente, Agostinho está em defesa de sua visão teológica do tempo –, mas *contra quem*, torna-se especialmente elucidativo anotar que parte considerável dos argumentos das *Confissões* se dirigia aos argumentos dos céticos, dos quais o bispo de Hipona foi adepto durante algum tempo, até sua conversão à doutrina de Plotino, tendo antes de tudo passado pelas elaborações racionais dos maniqueus e do ecletismo ciceroniano. Mas foi após a sua conversão ao cristianismo que Agostinho se propôs a alcançar a conciliação dos problemas relativos à razão e à fé, de modo a resolver os conflitos entre a verdade revelada por meio da intuição e da fé e a verdade lógica, unindo, pois, filosofia pagã à religiosidade cristã.

No entanto, havia velhos questionamentos impostos pela argumentação do ceticismo que ainda persistiam entre as inquietações agostinianas, a saber: de que modo e até que ponto é possível o conhecimento dos mistérios da fé por meio da razão humana? Porém, entre todas as inquietudes, havia uma que ofereceu uma peculiar e laboriosa investigação: a questão aporética sobre a essência do tempo – conforme o próprio Agostinho:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir com palavras seu conceito? [...] O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei, se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei (AGOSTINHO, 1999, p. 322)³.

³ A partir deste ponto, todas as citações realizadas do texto agostiniano são feitas a partir da tradução de Ernildo Stein publicada por esta coleção da Editora Abril, não sendo necessário, portanto, que voltemos a referenciá-la.

Como é, portanto, possível medir o tempo? De acordo com herança dos cétricos, não era possível obter por meio da linguagem uma verdadeira experiência da temporalidade, uma vez que esta manifesta uma resistência, pois volta a si mesma para falar do tempo, não conseguindo resolver a aporia interna do discurso.

Entretanto, conforme Ricoeur, a linguagem coloca o tempo de uma forma que permite ser *configurado e reconfigurado* pelo leitor/ouvinte, que acede aos diversos modos temporais não pelo tempo, mas pela narração. Seguindo, portanto, de perto as pegadas deixadas por Agostinho, o filósofo francês demonstra como a reflexão aporética deixada pelo texto do Livro XI consegue, a despeito de suas constantes hesitações, a mais percuciente investigação desde as antigas teorias do tempo, de Platão a Plotino, mesmo levando em consideração seu caráter aporético (RICOEUR, 1997, p. 20).

Contudo, o filósofo francês admite que Agostinho – assim como Aristóteles, Platão e Plotino – falaram de aspectos do tempo, porém não deram conta de falar sobre o tempo, o que reconduziria mais uma vez a questão da temporalidade a sua condição aporética. Não há, por conseguinte, uma intuição do tempo como tal. Para Ricoeur, a narrativa se reconcilia com a insuficiência de dizer o tempo por meio da *historiografia, poética e fenomenologia*. Além disso, mesmo Ricoeur reconhece e adverte que o estilo aporético adotado por Agostinho possui uma significação assaz peculiar no conjunto da reflexão ensejada em *Tempo e narrativa*, uma vez que a tese deste livro é a de que a especulação ou investigação sobre o tempo constitui uma “ruminação inconclusiva” (RICOEUR, 1997, p. 21) sobre a qual somente a atividade da narração pode oferecer uma réplica⁴.

Este procedimento não resolveria as aporias internas substituindo-as pela atividade da narração, pois mesmo que haja aí

⁴ A utilização, por Ricoeur, do verbo “replicar” (*répliquer*, em francês), é elucidativa, na medida em que a narração teria como função redarguir, retorquir, contestar, refutar ou contestar a especulação argumentativa sobre o tempo, derivando daí a natureza aporética do tempo posto em linguagem.

uma solução, seria no sentido de uma poética e não em uma teórica da temporalidade. A solução que se abre às portas da narração responde à aporética especulativa por meio de uma poética ao longo da tessitura do enredo, a qual conseguiria de fato esclarecer internamente a aporia, sem oferecer, no entanto, uma solução teórica para a questão. Ricoeur aponta que o próprio Agostinho consegue sugerir ou insinuar uma solução para o gênero: a combinação ou fusão do argumento e do hino em uma só composição permitiria uma transformação poética da questão e da própria solução, na medida em que a aporia estaria livre da constante ameaça de não-sentido que a todo o momento subjaz à sua natureza⁵.

I – Primeira aporia: o ser e o não-ser do tempo

Convém, então, partirmos de Agostinho a fim de recuperarmos o caminho trilhado por Ricoeur. Ao dar partida à sua interrogação sobre o tempo, em 14-17 do Livro XI das *Confissões*, o bispo de Hipona inicia o seu questionamento sobre a aporia fundamental que vai ser a pedra basilar da reflexão a partir de então: a do ser e do não ser do tempo.

A noção de ser, assim como a argumentação em torno do tema, surgiu a partir da filosofia grega, mais especificamente com Parmênides de Eléia (séc. VI-V a.C.) e Heráclito de Éfeso (séc. VI-V a.C.). Entretanto, somente foi sistematizada por Platão, tendo passado por Aristóteles e conhecendo um novo desenvolvimento em Plotino, a partir do qual alcança a reflexão agostiniana. Hannah Arendt menciona o pensamento de Parmênides ao lembrar que entre os gregos o pensamento corrente era que tudo o que existiu sempre existiu, além do que nada podia surgir do nada e nada do que existe se transformaria

⁵ Mais uma vez, o filósofo aqui prepara o terreno para a sua tese de que a narração é a melhor forma de podermos falar do tempo sem o apelo ao recurso da explicação ou da argumentação lógica, evitando as suas inevitáveis aporias sem, entretanto, resolvê-las.

em nada; o conceito de *ser*, para Parmênides, implica em sua unidade, logicamente, uma vez que a multiplicidade do *ser* somente seria admissível se, para tanto, o pensamento grego aceitasse o *credo quiam absurdum* da existência do não-ser. O pensamento de Parmênides, portanto, refletia o pensamento dominante da cultura grega, que acreditava que o ser é eterno necessariamente porque possui unidade e, portanto, é indivisível e imutável. Por conseguinte, as ideias de movimento e transformação são inconcebíveis a partir desta lógica, derivando daí a concepção de que o mundo revelado pelas impressões dos sentidos não seria confiável, uma vez que estaria em desacordo com a razão. Em Agostinho, porém, esta concepção assume uma dimensão de maior amplitude, pois em uma visão teológica do ser – “Eu sou o que sou”-, a realidade total plena é Deus, a “essentia” de tudo que é. Todas as coisas mutáveis não possuiriam, portanto, essência, sendo constituídas pela mistura do ser e do não-ser, como o tempo.

Segundo Ricoeur, a aporia do ser e do não-ser do tempo se situa dentro de uma outra ainda maior, que é saber a *medida* do tempo, uma vez que algo só pode ser medido se, de algum modo, este algo é. Ora, Agostinho começa justamente por estabelecer uma diferença entre dois tempos – o passado e o futuro – para impor à visão do leitor a diferença entre o ser e o não-ser do tempo; o seu estilo inquisitivo, de forma que o questionamento auxilia ao construto da reflexão, já começa por enxergar na própria diferenciação entre *passado* e *futuro* uma aporia aparentemente insolúvel do não-ser, pois “de que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio?” (AGOSTINHO, 1999, p. 322).

Com efeito, para que o tempo passado e o tempo futuro pudessem ter uma medida, eles necessitariam *ser*; se eles *não são*, como medi-los, uma vez que não possuem extensão visível? Um ponto nodal aqui é a oposição, ademais importante para a reflexão teológica cristã, entre tempo e eternidade, pois se não é possível nem mesmo ao presente deter-se em seu próprio ser – uma vez que deter-se em seu próprio ser *seria* eternidade, e não tempo fugidio (*tempus fugit*) –, então tampouco

o presente possui um ser mensurável:

Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa de sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser? (AGOSTINHO, 1999, p. 322).

É importante observar aqui, todavia, que o tempo é um ser de razão cujo fundamento se encontra na realidade sensível, o que limita o estudo do problema do tempo em Agostinho ao aspecto psicológico, conforme o próprio Ricoeur já havia ressaltado desde o início. Não se trata de um estudo ontológico, do tempo em si mesmo, porque desta forma Agostinho teria que considerá-lo indivisível.⁶ Se os problemas antigos do ser e do não-ser do tempo estão postos logo de início, será necessário primeiro, para que o tempo possa ter uma medida apreensível pela alma, refutar a argumentação cética, que pende para o não-ser, uma vez que os cétricos não creem que haja possibilidade da razão humana aí manifestar algum juízo verdadeiro e definitivo. O argumento cético defende a condição essencialmente aporética do tempo, pois o tempo não tem ser, já que o futuro ainda não é, o passado não é mais e o presente não permanece; mas Agostinho, demonstrando uma confiança, ainda que moderada e regulada pela razão, no uso comum e diário da linguagem humana, afirma que o tempo *é*. O monge católico aposta no fato de que, quando falamos do tempo sempre o fazemos em referência ao seu ser; falamos do ser do tempo em nossas conversas e convicções e, ainda que saibamos que o tempo passa, dizemos em nossos *tempos verbais* os diversos modos de flexão temporais: o que ainda não é, será; o que deixou de ser, foi; o que é, passa.

Acerca destas três divisões do tempo, que sugerem uma aporética confirmando a posição dos cétricos sobre esta matéria,

⁶ Ernildo Stein faz esta mesma observação a propósito desta passagem, em nota de tradução.

Agostinho continua a imprimir uma análise que sempre parte de condições empíricas e do uso cotidiano da linguagem – portanto, uma aposta de que o *senso comum* possui um núcleo racional mais confiável que de ordinário pensamos. Falamos em tempo *longo* ou *breve*, em relação ao futuro e ao passado. Usando as mesmas táticas dos céticos, a partir de metáforas espaciais em relação à quantidade de anos e dias (cem anos, um ano, um mês, um dia), Agostinho chega enfim ao espaço do tempo presente e conclui que este não tem espaço algum. Curiosamente, entretanto, volta a mencionar o tempo a partir de uma figura espacial, ao questionar *onde* o tempo poderia ser longo: “Onde existe portanto o tempo que podemos chamar longo? Será o futuro?” (AGOSTINHO, 1997, p. 324).

Neste ponto, o terreno está preparado para um salto aporético posterior, em que Agostinho afirma que o tempo nasce do futuro:

Suponhamos que, ao menos, no futuro será longo [o tempo futuro longo]. Mas só o poderá começar a ser *no instante* em que *nasce desse futuro* – que ainda não existe – e se torna tempo presente, porque só então possui capacidade de ser longo. [...] o tempo presente clama que não pode ser longo (AGOSTINHO, 1997, p. 324).

É, portanto, o uso da linguagem que permite a Agostinho resistir à tese do não-ser – uma aposta, digamos, no mínimo confiante demais, ao não levar em conta a fragilidade racional do senso comum que há em todo uso cotidiano da linguagem. Entretanto, a sensatez com que falamos da *medida* do tempo torna possível o embasamento das assertivas agostinianas, uma vez que “quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam” (AGOSTINHO, 1997, p. 322). É isto que permite a percepção dos intervalos entre os tempos, pois ao compararmos os tempos entre si e afirmarmos que alguns são mais longos e outros mais curtos, Agostinho percebe que o que medimos não é propriamente os tempos que passam, quando na verdade trata-se

da *sensação* ou da *sensibilidade*. O fato de falarmos do tempo com sensatez e em termos positivos – é, foi, será – não reduz, no entanto, a incapacidade manifesta de explicar o mecanismo de tal uso, de modo a entendermos o que nos dá a certeza do que dizemos sobre o tempo.

O uso da linguagem proclama, todavia, que o tempo tem ser, que o tempo *é*. Conforme a observação de Ricoeur neste íterim, a oposição resultante deste paradoxo ontológico entre a positividade da linguagem e o conhecido argumento cético impõe uma reformulação da asserção: não se trata do não-ser do tempo, mas *como* o tempo pode ser – ou *é* – se o passado não é mais, o futuro não é ainda e o presente nem sempre *é*. Daí deriva a questão imposta pela reflexão aporética em Agostinho: como se pode medir *o que não é*? A resposta, conforme afirmamos acima, já estaria incrustada ou sugerida na passagem sobre o fenômeno da *sensação* ou da *sensibilidade*.

II – Segunda aporia: a continuidade e a extensão do tempo

Ora, se o tempo não é apenas um sucedâneo de momentos isolados, mas um *contínuo* e, portanto, indivisível – segundo uma análise ontológica –, e para ser estudado em sua metafísica é imperativo que não o dividamos entre um “antes” e um “depois” e, sim, consideremos a sua continuidade em síntese –, então a reflexão de Agostinho tem que abrir mão de uma visão contínua do tempo, inicialmente, para concluir que o tempo seja mensurável de fato. Se é por meio da linguagem que a experiência da temporalidade é compreendida, apreendida e dita, o paradoxo da medida e do ser e do não-ser do tempo nela encontra sua guarida; ao *dizermos* que há um tempo e um tempo curto o que *fazemos* nada mais é que *observarmos* a extensão de tais tempos para, em seguida, *medirmos*. Ricoeur observa que Agostinho, em um primeiro momento, simula abandonar a certeza de que o passado e o futuro são mensuráveis para, ainda mais à frente, elaborar uma tentativa de solução ao pôr o passado e o futuro *no* presente, utilizando para tanto o apoio da *memória* e da *espera* – ou

expectação⁷ –, com o firme objetivo de salvar aquela certeza aparentemente perdida de seu fracasso também, em aparência, incontornável (RICOEUR, op. cit., p. 23). A ideia de confiar a passagem do futuro para o presente e do presente para o passado, assim como a questão de um futuro longo e de um passado longo, à expectativa e à memória, revela-se uma saída elegante e de grande inteligência, mas cujo percurso o próprio Ricoeur reconhece que teria sido laborioso e pouco garantido (Ibidem, p. 28).

Esperemos, contudo, que outros passos sejam dados antes deste nesta direção, pois havíamos tocado no conceito de *sensibilidade* quando deixávamos o capítulo 15 do Livro XI. Pois bem, a ideia de um tríplice presente sob a batuta da expectativa e da memória ainda não se *apresentou*, de modo que a solução entrevista, que tenta encontrar neste mesmo capítulo a resposta no *presente*, facilmente se decompõe ante os olhos do leitor. Ao analisar o presente em curso, na tentativa de delimitar aquilo que dele é constitutivo, não se chega a lugar nenhum; o presente nos escapa, pois o presente, em um ano, é o mês; o presente, em um mês, é o dia; o presente, em um dia, é a hora; e esta hora mesma “compõe-se de fugitivos instantes. Tudo o que dele já debandou é passado. Tudo o que ainda resta é futuro” (AGOSTINHO, 15, 20, op. cit., p. 324).

Não há, pois, escapatória. O fracasso ante a tentativa de encontrar algo que é constitutivo do presente enquanto medida esbarra então diante do argumento dos céticos, com os quais se torna imperativo concluir e concordar: “Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser subdividido em mais partes, por mais pequeninas que sejam, só a esse podemos chamar tempo presente. Mas

⁷ O termo *expectação* talvez seja preferível a *espera*, devido à ideia subjacente de esperança confiante e demora em *espera*, enquanto *expectação* contém a ideia de probabilidade. Além do mais, o termo original – *expectatio*, *-onis* – tem o sentido de desejo, curiosidade, impaciência, como também de expectativa (além de esperança). O futuro, pois, seria uma expectativa do presente que contém, entretanto, um elemento de curiosidade e impaciência em relação a sua realização.

este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma *duração*. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, *o tempo presente não tem nenhum espaço*” (Ibid.). Note-se que Agostinho está apegado à ideia de extensão e de espaço e, portanto, à ideia de duração de algo enquanto faz o seu percurso. Não é de admirar que isto ocorra, uma vez que a percepção do tempo no espaço é demarcada pela duração dos fenômenos: o dia, a noite, a viagem do sol ou da lua na órbita celeste. E, no entanto, como veremos mais adiante, Agostinho recusa-se a associar a ideia de tempo ao movimento dos astros, pois parte da concepção bíblica de que os astros são apenas luzeiros que auxiliam na demarcação do tempo – dia e noite, mais especificamente. Porém, na passagem seguinte, surge o primeiro indício mais claro do que significa a teoria psicológica do tempo em Agostinho; é através da experiência, cuja articulação se dá na linguagem e cujo esclarecimento se dá na inteligência (RICOEUR, 1997, p. 24), que é possível falar do tempo e estabelecer a sua medida: “E, contudo, Senhor, percebemos (*sentimus*) os intervalos dos tempos, comparamo-los (*comparamus*) entre si e dizemos que uns são mais longos e outros são mais breves. Medimos (*metimur*) também quando este tempo é mais comprido ou mais curto do que outro” (16, 21)⁸.

A medida do tempo, pois, é possível na medida em que ela nos imprime, por meio da experiência e da percepção de nossos sentidos, uma imagem fixa na memória. Não se trata dos tempos passados, contudo, que medimos; o que medimos é a *sensação* ou a *lembrança*: “Mas não medimos os tempos que passam, quando os medimos pela sensibilidade” (AGOSTINHO, 1997, p. 325). O próprio Ricoeur reconhece que são atividades sensoriais, intelectuais e pragmáticas que nos dão a medida exata do tempo – no sentido de que podemos subdividi-los em unidades menores –, de modo que podemos figurar uma extensão e uma duração por meio não apenas de indicadores

⁸Esta numeração corresponde à localização do parágrafo e da linha do texto original, conforme indicado (parágrafo 16, linha 21). As demais ocorrências seguem o mesmo padrão.

exteriores a nós, mas principalmente porque em nossa percepção o tempo se põe em movimento, possui uma duração e uma extensão mensuráveis. Se não percebêssemos a passagem sensorial do tempo, não poderíamos mensurá-lo nem pragmática e tampouco intelectualmente. Porém, ainda não será a experiência, conforme ainda Ricoeur, que nos permitirá um avanço sobre a questão do “como”, pois “sempre se mesclam falsas certezas à evidência autêntica” (RICOEUR, 1997, p. 25).

Na sequência, o bispo de Hipona introduz o conceito de *premeditação*, não antes de introduzir a ideia de *passagem* ou transição substituindo a noção de presente: “Quando está decorrendo o tempo, pode percebê-lo e medi-lo.” (Ibid.) Logo, a percepção da passagem do tempo (*preaetereuntia*) transforma o presente em apenas um instante em que o tempo passa, vindo de algum lugar – o futuro; a fórmula, comenta Ricoeur, permite uma certeza prática, porém é preciso uma vez mais capitular ante a crítica cética – “o tempo presente não tem nenhum espaço” –, antes que ela – a fórmula – possa retornar sobre a forma de distensão (*distentio*) utilizando a dialética dos três presentes. Portanto, estamos diante de uma pequena antecipação da solução agostiniana para o impasse da aporética do tempo.

III – Terceira aporia: o tríplice presente do tempo

Não é, todavia, com a noção de passagem que Agostinho prossegue em seu caminho. Com efeito, o que o monge deseja saber é *onde* as coisas futuras e passadas se encontram, pois se estão em algum *lugar*, elas aí não seriam futuras ou pretéritas e sim presentes. Esta linguagem espacial abre caminho para a noção de que realmente medimos o futuro como expectativa ou antecipação e o passado como memória; mas, antes, é preciso que o ser do passado e do futuro seja definido, pois em algum lugar o passado e o futuro têm ser e *são*; se não houvesse um lugar em que eles são, não seria possível medi-los como fazemos. E este lugar qualquer, segundo Agostinho, impõe uma

condição preliminar: *é* presente. Seria, pois, um lugar com três dimensões e, portanto, três tempos?

Para responder a este paradoxo ontológico, Agostinho passa a delinear a tese do tríplice presente – as coisas futuras e passadas estão presentes em algum lugar *presente*. Este lugar – ou *sítio*, conforme menciona Ricoeur⁹ – onde as coisas futuras e passadas *são*, permitiria que elas fossem narradas e preditas; assim, a argumentação agostiniana decididamente localiza no interior da alma, nela mesma, todas as características da temporalidade pressupostas à atividade da narração e previsão. A rememoração do passado permite a sua narração, enquanto a antecipação do futuro é realizada por meio do presente:

Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao *passarem* pelos sentidos, gravam *no espírito* uma espécie de *vestígios*. [...], a minha infância, que já não existe presentemente, existe no passado que já não é. Porém a sua imagem, quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque *ainda está na minha memória*. (AGOSTINHO, 1997, p. 326).

Recordar, pois, é ter gravada na memória, como um entalhe, uma fotografia ou um filme, uma *imagem* do passado. Voltamos aqui a uma reflexão abandonada por Parmênides quanto às impressões deixadas pelos acontecimentos e fenômenos, através dos sentidos, que não deixam de ser essa imagem fixada no “espírito”, ou melhor, na memória; conforme afirma Ricoeur, somente narramos aquilo que está ali impresso que, conseqüentemente, temos em conta como verdadeiro; ao mesmo passo, podemos predizer os acontecimentos que ocorrem no presente por meio da *premeditação*; premeditamos o futuro por meio de uma ação no presente, mas antes de tudo a predizemos, a

⁹ Conforme a tradução de Roberto Leal Ferreira.

vaticinamos: “[...], premeditamos as nossas ações futuras, e essa premeditação é presente, ao passo que a ação premeditada ainda não existe, porque é futura.” (AGOSTINHO, 1997, p. 326)

O tempo futuro para Agostinho, portanto, é *premeditação*: uma ação no presente através da qual *pré-vemos* uma ação futura, ainda não existente. Esta ação se torna factível por uma expectativa calculada, somada à ação; mas as coisas futuras já estão presentes em nós em sua condição de *devir*, de vir a ser; através do presente, temos em nós uma pré-cognição (*praesensio*), uma imagem pré-configurada do acontecimento futuro, que nos permitirá a pré-visão por meio de um anúncio antecipado (*praenuntio*). Ricoeur – que diz “pré-percepção”, ou seja, *praesensio*¹⁰ – conclui, então, que a espera (sic) é análoga à memória, uma vez que é uma imagem que *já* existe no presente, no sentido de que antecipa um acontecimento que ainda não tem ser. Porém, adverte que esta não se trata de uma impressão fixada pelas coisas passadas e sim um “sinal” e também uma “causa” das coisas futuras. Este “sinal” ou “causa”, mediante uma leitura ou uma predição, é o que permite que as coisas futuras sejam assim premeditadas, antecipadas, pressentidas, preditas:

¹⁰ Nota filológica: o radical latino *praesens* – sufixo *entis* – admite vários possíveis sentidos e construções. Primeiramente, em seu sentido próprio, como adjetivo, é atributo daquilo que é presente no tempo e no espaço; de igual modo, é também atributo daquilo que está à vista, do que é iminente, do que se realiza imediatamente. Em sentido figurado, diz respeito ao que é eficaz, poderoso e salutar. Em sentido poético, admite a ideia de ser capaz de algo, de ser propício ou favorável, utilizado aí em relação aos deuses; dentro desta mesma linha, diz respeito igualmente ao que é comunicado ou dito de viva voz, além da noção de *praesentia*, no sentido próprio de presença, de tempo presente, ou no sentido figurado de alguém que é senhor de si, firme, imperturbável, intrépido (junto a *animi*) ou que tenha presença de espírito, sangue-frio. *Praesensi* é o pretérito perfeito de *praesentio*. Porém, o sentido de *praesensio* – ou *onis* – é o mesmo que pressentimento, previsão, ou ainda de noção primitiva, ideia inata. Uma tradução mais literal desta última construção com o radical *praesens* é “pré-senso”, que dá origem à “pré-sentimento” ou “pré-sensação”.

Ora, o que já existe não é futuro, mas presente. Por conseguinte, quando se diz que se vêem os acontecimentos futuros, não se vêem os próprios acontecimentos inexistentes – isto é, os fatos futuros –, mas sim as suas causas, ou talvez os prognósticos já dotados de existência (RICOEUR, 1997, p. 27).

Desta forma, o vaticínio das coisas futuras só é possível porque a expectativa delas permite um cálculo e uma probabilidade de ação a partir do presente, o que nos remeteria, forçosamente, à ideia de *espera*. O presente seria, por conseguinte, uma espera do futuro no sentido de que pela contemporaneidade da ação podemos prever o futuro. O presente é, igualmente, uma porta de passagem, a caminho do passado, pela qual o futuro torna-se contemporâneo: “Quando empreendermos e começarmos a realizar o que premeditamos, então essa ação existirá, porque já não é futura, mas presente. De qualquer modo que suceda este pressentimento oculto das coisas futuras, não podemos ver senão o que possui existência” (RICOEUR, 1997, p. 27).

Com isto, interpretar o presente como um “sinal” é o mesmo que ler nos acontecimentos presentes o “sintoma” do futuro. O futuro e as coisas futuras, com efeito, não existem em presença ainda, mas as coisas presentes já as insinuam, uma vez que já existem e contêm, em si, o gérmen do futuro. É, pois, apenas uma questão de acuidade e perspicácia racional a capacidade de vaticinar o futuro pelo presente. O presente, levando ainda mais longe esta via explorada por Agostinho, possibilita uma fotografia, um instantâneo do futuro enquanto possibilidade. E aqui nos enredamos com o conceito hermenêutico de interpretação, pois uma “leitura” do presente pressupõe uma textualidade, o que nos remete à capacidade de articulá-la pela linguagem. E, exatamente neste ponto, torna-se imperativo aquiescer com Ricoeur, ao afirmar que por meio da linguagem, sempre ela – com a qual podemos articular a experiência e ação no presente –, é que

podemos resistir à investida às vezes indefensável dos cétricos.¹¹

E, deste modo, está delineada a solução agostiniana para a questão aporética do tempo: o tríplice presente. Tal solução, apesar de Ricoeur considerá-la elegante, não deixa de ser muito laboriosa e de sustentação limitada, conforme já mencionamos. O ponto aqui, observado pelo filósofo francês, deriva do fato de que, ao atribuir à memória o *arquivo* das coisas passadas e à espera – ou expectativa – a premeditação das coisas futuras, o presente torna-se então algo que se espria além dos seus limites cronológicos, uma vez que não se confunde com o passado e tampouco com futuro; a memória como imagem do passado e a espera como projeção do futuro não é nenhum dos dois e, mesmo o presente ou sua passagem. O presente torna-se então algo tríplice, um aqui e agora eterno tensionado dialeticamente por um “antes” e um “depois” que nunca se encontram senão na mente humana. A força da teoria psicológica de Agostinho nasce justamente do fato de demonstrar a inexistência do passado na *physis*, de modo que possamos mensurá-lo fenomenicamente através de sua passagem na natureza. Justamente aí a percepção agostiniana traz uma novidade bastante apreciável, ao considerar que os três tempos – passado, presente, futuro – existem de fato, mas apenas um destes se manifesta na *physis* – o presente; o outros dois – passado, futuro – se encontram na mente, precisamente o *lugar* do qual a reflexão agostiniana partia, o qual procurava encontrar e para o qual desejava retornar:

[...] nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das

¹¹ Neste ponto, é interessante lembrar que Heidegger diz que a linguagem é a morada do Ser. Não deixa de ser curioso que Ricoeur vai encontrar guarida e abrigo justamente na linguagem, do mesmo modo que Agostinho. De qualquer modo, não é possível resolver esta aporética por outro caminho que não o da linguagem. Cabe, em outro momento, verificar se ela não foi ou não superestimada nesta trajetória que nos conduz de volta ao texto agostiniano.

presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente (*sunt enim haec in anima tria quaedam*) que não vejo em outra parte (*et alibi ea non video*): lembrança (*memoria*) presente das coisas passadas, visão (*contuitus*) presente das coisas presentes e esperança (*expectatio*) presente das coisas futuras. [...] vejo três tempos e confesso que são três (AGOSTINHO, 1997, p. 328).

Neste momento, o bispo de Hipona adota um passo estratégico: até então, vinha manifestando uma confiança, ainda que regrada e calculada, no uso ordinário da linguagem; entretanto, adotando uma postura mais reservada ainda, afasta-se do uso cotidiano e ordinário da linguagem, através do qual vinha apoiando a construção de suas teses, para desferir um último ataque ao argumento cético. Não é, conforme Agostinho, no sentido próprio (*nec proprie dicitur*) dos termos que dizemos que os tempos são três, pois as pessoas, mesmo utilizando termos impróprios, percebem muito bem que a existência do passado e do futuro não se dá na realidade concreta da *physis*. Entretanto, em conformidade com Ricoeur em sua análise desta passagem, continuamos a falar do presente, do passado e do futuro usualmente, pois em nosso uso cotidiano e ordinário da linguagem não estamos preocupados com um uso próprio dos termos e sim com o seu sentido figurado.¹² Portanto, ainda que a linguagem corrente e usual possua um núcleo de imprecisão, é justamente devido a esta imprecisão que é possível que apreendamos a noção de tempo, de acordo com a reflexão agostiniana; ao analisar o uso que fazemos da noção de tempo mediante a linguagem, Agostinho impõe uma reformulação da postura filosófica ante o senso comum, ainda que de um modo rigoroso e racionalista:

Diga-se também que há três tempos: pretérito, presente e futuro, como ordinária e abusivamente se usa. Não me importo nem me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda o que se diz e não se julgue

¹² Ricoeur diria aqui *refigurado*.

que aquilo que é futuro já possui existência, ou que o passado subsiste ainda. Poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata (*quae proprie loquimur*). Falamos muitas vezes sem exatidão, mas entende-se o que pretendemos dizer! (AGOSTINHO, 1997, p. 328).

Ricoeur aqui se detém para realizar um conjunto de observações e apontamentos: a primeira delas diz respeito à memória, uma vez que, para estabelecer alguma referência com o passado e coisas passadas, um conjunto de certas imagens teria necessariamente o poder de fazê-lo; a impressão – a marca, o vestígio¹³ – existe no presente, porém, ao mesmo tempo, se volta para as coisas passadas que, enquanto imagem deixada pelos sentidos, ainda existem na memória e por obra da memória. Ricoeur faz notar que a palavra “ainda” (*adhuc*) alberga consigo a solução da aporia do tempo, porém acaba impondo um outro problema, derivado da própria solução: estas imagens, estas impressões, que são vestígios do passado, são também coisas presentes, fixadas na mente, mas não elucidam *como* podem efetivamente, ao mesmo tempo, ser referentes ao passado que já não é presente. A mesma análise se projeta quanto a natureza das imagens do futuro pelo presente, pois em Agostinho elas “já existem” (*jam sunt*, 18-24). Será, pois, esta pequenina palavra “já” (*jam*) que permitirá duas interpretações da tese sobre a *expectatio*: a) aquilo que já é, não pode ser futuro, pois “já” é presente; não é possível, portanto, que tenhamos uma visão das coisas futuras em sentido próprio – ademais, o próprio Agostinho o reconhece –, pois elas não são ainda; b) “já” impõe a existência presente do “sinal”, do signo e também de seu atributo de antecipação ou premeditação; é por meio deste “signo” da *expectatio* que as coisas futuras são anunciadas, sendo possível predizê-las por meio da linguagem. A constituição, por conseguinte, da memória – imagem vestigial – e da *expectativa* – imagem antecipatória – faz surgir uma nova aporia, a saber: em sentido próprio, o enlace entre memória e *expectatio* não

¹³ Se assim quisermos, a *cicatriz*.

soluciona o enigma dos três tempos, ao remetê-los ao domínio da mente; a mesma imagem que vale como impressão ou vestígio do passado é também apresentada como sintoma do futuro, o que constitui um impasse.

De maneira percuciente, Ricoeur ainda observa que o maior problema do texto agostiniano talvez seja a linguagem “quase espacial” – “*si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint*” – utilizada para exprimir tanto a questionamento quanto a solução dada; e, entretanto, seria justamente a postulação em termos de “lugar” que, conforme Ricoeur, possibilitaria uma resposta também em termos de “lugar”. Não se trata, entretanto, de afirmar que Agostinho não tenha optado justamente pelo impasse, pois o lugar em que estas imagens se encontram não é o domínio da *physis*, mas o da mente.

Com este subterfúgio, a tese agostiniana escapa, ao menos temporária e tangencialmente, das coerções argumentativas dos céticos. Para que a solução da aporia do ser e do não-ser do tempo por intermédio da noção de um tríplice presente possa triunfar, é preciso que Agostinho apresente uma solução convincente para a questão da *medida* do tempo e a distensão da alma (*distentio animi*). Somente postulando para a alma uma extensão diversa daquela que é característica ao presente é que se torna possível negar a dependência do tempo em relação ao movimento físico; ou seja, o tempo, em sua triplicidade simultânea, se encontraria na alma. Contudo, é necessário construir o caminho que conduz à noção de *distentio animi*.

IV – Quarta aporia: a medida do tempo

Tendo encontrado o “lugar” onde as coisas passadas, presentes e futuras estão em único ponto, Agostinho tem que resolver o enigma da medida do tempo humano, pois somente esta última caracterização permitiria um desfecho para a questão da distensão. O ponto a partir do qual o bispo de Hipona retoma a questão da medida (16, 21) é, entretanto, novamente uma *aporia*. Por esta razão, logo surgem novas

dificuldades, com as quais é preciso encontrar uma saída: “Por conseguinte, como dizia, medimos os tempos ao decorrerem. E se alguém me disser: ‘Como o sabeis?’, responder-lhe-ei: ‘Sei-o porque os medimos’. Não medimos o que não existe” (21, 27).

O argumento, todavia, nos faz retornar aos céticos, uma vez que, conforme a análise de Ricoeur (1997, p. 30-31), não dá conta da diferença entre passar e estar no presente, pois se este é um instante indivisível, um “ponto” no qual dialeticamente o tríplice presente se encontra como distensão entre um “antes” e um “depois”. Mais ainda: ao fazer uso novamente da aporia, é preciso sempre apelar para a linguagem espacial que vinha empregando até agora, pois somente ela pode auxiliar na travessia que conduz à imagística do tríplice presente. Para tanto, o presente deve ser convertido a uma espécie de porta de passagem, de lugar de trânsito, um ponto em que o futuro deve obrigatoriamente passar para se tornar, logo após e quase instantaneamente, passado: “Ora, as coisas pretéritas ou futuras não existem. Como medimos nós o tempo presente, se não tem espaço (*spatium*)? Mede-se quando passa (*metitur ergo, cum praeterit*)” (RICOEUR, 1997, p. 30-31).

É, pois, neste ponto que a imagística espacial adotada por Agostinho retoma o aparente enlace da dificuldade para empregar um brilhante golpe de acuidade racional, ou seja: “Mas de onde (*unde*) se origina ele? Por onde e para onde passa, quando se mede? De onde se origina ele senão do futuro? Por onde caminha, senão pelo presente? Para onde se dirige, senão para o passado? Portanto, nasce daquilo que ainda não existe, atravessado aquilo que carece de dimensão, para ir para aquilo que já não existe” (RICOEUR, 1997, p. 30-31).

O tempo nasce, pois, do futuro e caminha pelo presente em direção ao passado; o presente, pois, nasce daquilo que ainda não existe que, quando se torna existente, logo após e quase imediatamente deixa de existir. Além disso, a imagística da passagem perdura de forma paradoxal, pois apesar do presente ser o ponto obrigatório pelo qual o futuro passa, não possui a dimensão espacial que se poderia supor à

passagem do tempo. É esta constatação que conduz a reflexão agostiniana a um novo impasse aporético, pois se o trânsito do (*ex*) futuro pelo (*per*) presente até (*in*) o passado não possui um espaço mensurável, como então o medimos? Ricoeur observa que é justamente este trânsito pelo presente a confirmação de que a medida do tempo é realizada em um determinado espaço (*metimur nisi tempus in aliquo spatio*) e que, portanto, todas as relações aqui construídas entre intervalos temporais dizem respeito a “espaços de tempos” (*spatia temporum*) (RICOEUR, 1997, p. 30-31): “Porém, que medimos nós senão o tempo em algum espaço? Não diríamos tempos simples, duplos, triplos e iguais ou com outras denominações análogas, se os não considerássemos como espaços de tempos” (RICOEUR, 1997, p. 30-31). O paradoxo parece inarredável, pois se o tempo não tem espaço, logo o tempo não tem medida: “Não medimos o que não existe. [...] Como medimos nós o tempo presente, se não tem espaço” (RICOEUR, 1997, p. 30-31).

O bispo de Hipona, diante de mais um momento crítico, entra em conflito consigo mesmo e com sua reflexão, ao não saber responder em qual espaço é possível realizar a medida do tempo; realiza, então, uma pausa para uma prece, conforme o faz em diversos momentos do Livro XI. Será, deste modo, depositando confiança novamente à linguagem cotidiana que Agostinho encontrará um possível desenlace para o enigma:

Falamos do tempo e mais do tempo, dos tempos e ainda dos tempos. Andamos constantemente com o ‘tempo’ na boca: ‘Por quanto *tempo* falou este homem?’ ‘Quanto *tempo* demorou a fazer isto?’ ‘Há quanto *tempo* não vejo aquilo?’ ‘Esta sílaba tem o dobro de tempo daquela sílaba breve.’ Dizemos e ouvimos semelhantes expressões. Os outros compreendem-nos e nós compreendemo-los. São palavras muito claras e muito ordinárias, mas ao mesmo tempo bastante obscuras. Exigem, por isso, uma nova análise (RICOEUR, 1997, p. 30-31).

Reparemos que Agostinho induz-nos a pensar que, apesar do

uso ordinário das palavras e da linguagem, uma compreensão do enigma do tempo é, no entanto, possível e mesmo comum entre as pessoas. Ora, é o mesmo passo já esboçado momentos atrás: “Poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata. Falamos muitas vezes sem exatidão, mas entende-se o que pretendemos dizer!” (20, 26). Apesar do senso comum e do uso inexato da linguagem que fazemos todos os dias, não há, entretanto, impossibilidade de entendimento, pois este não se realiza somente em nível de exatidão linguística, mas sobretudo se dá porque possuímos um mundo compartilhado de experiências e imagens que nos permitem aceder à compreensão e ao conhecimento. Essa confiança no uso ordinário da língua e da linguagem, somada à imagística espacial, confere ao raciocínio agostiniano um poder todo especial sobre a definição e o entendimento, ainda que aporético, do tempo e do espaço.

É precisamente porque a reflexão agostiniana abandona a solução cosmológica – a qual enxerga nos fenômenos exteriores da *physis* a medida do tempo, além de localizar exclusivamente na mente a dinâmica dialética do tríplice presente –, que se torna possível o fundamento da extensão e da medida do tempo, conforme o próprio Ricoeur observa (1997, p. 30-31). Para tanto, Agostinho volta-se para uma questão muito contemporânea, ao mesmo tempo que de longa tradição na cultura clássica greco-romana, qual seja: o debate referente à relação do tempo com o movimento dos astros e com o movimento em geral encontrado em toda a *physis*.

Sabe-se que a teoria aristotélica do tempo é cosmológica, baseada no aqui e agora, o que poderíamos entender como o presente, porém limitando-se ao tempo físico, constitutivo da *physis*, que é o mesmo tempo cosmológico.¹⁴ Em Agostinho, no entanto, o tempo é uma distensão da alma ou da mente; por conseguinte, estamos falando de uma teoria psicológica do tempo, conforme já observado em linhas anteriores. Ora, para a concepção aristotélica, tempo é *algo* do

¹⁴ A noção de *cosmos* não é bem física, pois *cosmos* é uma ordem, assim como *physis* não é somente natureza, mas um *devenir*.

movimento, realizado a partir do movimento, com o movimento (ARISTÓTELES, *Física IV*, Chapitre XV, § 2). Os entes, na *physis*, contêm em si a causa e a origem de seu próprio movimento, de seu próprio devir. A mudança, portanto, das coisas não se dá por causa do tempo, pois se assim o fosse, as coisas mudariam de forma invariável, sempre igual, o que nos colocaria dentro uma noção cíclica do tempo, em que o mesmo eternamente se repetiria.

Ora, o devir e a mudança são nas próprias coisas, mas o *é* no tempo. Logo, a causa da mudança e da finitude das coisas não está no tempo propriamente, mas é constitutivo de todos os entes da *physis* que assim o são. Em Aristóteles o tempo é uma determinação objetiva dos corpos, uma vez que não há um tempo absoluto; temos, com efeito, conhecimento do tempo, mas o tempo existe e *é* independentemente de nós, sem que com isto exista e seja independentemente dos seres na *physis*. O tempo, ainda em Aristóteles, dá-se a mostrar na *anterioridade*, enquanto a *posterioridade* encontra-se nas duas fases – um “ainda não” e um “não mais é” – em que todo o movimento se desdobra – um “antes” e um “depois”, portanto. Em virtude disso, o tempo se revela em sua *exterioridade* como o “número” – isto é, a *medida* - do movimento, o qual é constitutivo dos seres, segundo o anterior e o posterior (ARISTÓTELES, *Física IV*, Chapitre XVI, § 7).

Portanto, em um mundo onde não exista o movimento como tal não há, como consequência, a percepção do tempo como tal, mas sobretudo o de sua *passagem*, pois não haveria como determinar um momento pontual sem a percepção do anterior e de posterior. Devido a isto, a natureza, ainda segundo o estagirita, se encontra como algo que está ao mesmo tempo dividido e unido; a) dividido em passado e em presente; b) unido por intermédio da continuidade na duração. O resultado: o princípio aristotélico afirma que há algo na mudança que permanece, enquanto uma parte, com efeito, muda. O tempo sendo, pois, o resultado das fases do movimento, sua medida é o próprio movimento, o que torna possível que o mensuremos através de artefatos que se movem – o relógio, por exemplo; cada novo movimento do

relógio é, deste modo, um novo tempo. E à medida que são marcados novos movimentos, marcam-se igualmente novos tempos, novos instantes que se transformam em segundos, minutos, horas, dias, semanas, meses, anos, séculos. E se o tempo é *algo* do movimento e deste constitutivo, o tempo, de maneira inversa, também fornece a medida do movimento, embora em sentido diverso. Se o movimento desaparecesse, o ser então se manifestaria em uma dimensão onde só haveria a duração pura, sem a existência do anterior e o posterior para marcar a *passagem* do presente pontual; sem, pois, a percepção do tempo, somente a duração constante de tudo se manifestaria no universo, o que nos remeteria à ideia de Deus como o único ser que *permanece e dura* para além dos tempos.

É precisamente nesta noção que se apoia a reflexão agostiniana que, para atingir a ideia de duração eterna em Deus, é preciso descartar a interpretação cosmológica aristotélica, em que o tempo deriva do movimento do seres na *physis*, sem que seja algo deles dependente. O ponto diferencial de Agostinho em relação à teoria aristotélica, além da recusa à concepção cosmológica de tempo, é a confiança atribuída à linguagem ordinária que, mesmo sem exatidão, tem ciência – no sentido de *conhecer*¹⁵– do tempo. Esta percepção do tempo pelos sentidos, de forma que a experiência sensível é responsável direta pela apreensão, torna o papel desempenhado pela memória de fundamental importância, pois é através dela que lembramos o que apreendemos e o que vimos. O tempo é, pois, percebido pelo homem, que se encontra na *physis*; o homem, entretanto, na visão aristotélica, não é o centro de tudo e a razão da existência da *physis*, pois ele também pertence a ela e participa de sua ordem cosmológica.

Além disso, o máximo que a concepção cosmológica de

¹⁵ Nota filológica: o sentido próprio de *cognosco* (*-is, -ere, -gnovi, -gnitum*) é *conhecer*, mas por meio dos sentidos, como sinônimo de *ver*, ser informado, saber ou tomar conhecimento, derivando daí que conhecer se dá pela experiência, tal como aprender, saber, reconhecer. Portanto, o sentido de conhecer é de natureza sensível na língua latina.

Aristóteles consegue realizar é uma descrição das qualidades do tempo, mas não logrou dizer o que o tempo, afinal de contas, é. Resultado: a condição aporética do ser e do não-ser do tempo não foi por ele superada. Seu avanço chega até a noção de *agora*, circunscrito ao presente pontual; cada divisão do tempo é um agora, situado entre um “antes” e um “depois”; assim, a essência do tempo sofre uma determinação pelo agora, mas não sendo o agora, uma vez que sugere ser algo exterior ao tempo. Um dos pontos, porém, interessantes à reflexão agostiniana é o fato de que a alma é importante para a percepção do tempo, o qual se encontra, todavia, na *physis* e, por conseguinte, não está na alma. Neste último ponto, como vimos, ocorre a principal dissensão de Agostinho em relação à concepção aristotélica de tempo. De qualquer modo, a visão agostiniana não está desvinculada do debate iniciado desde o *Timeu* de Platão, passando pela *Física* de Aristóteles até alcançar a *Enéada* III, 7, de Plotino, conforme observa Ricoeur (RICOEUR, 1997, p. 31). Esta polêmica está, pois, inserida em uma longa tradição da qual, muitas vezes, Agostinho é ou mero interlocutor ou herdeiro direto.

Entretanto, o bispo de Hipona vai prosseguir em sua argumentação para descartar a noção cosmológica de tempo. E, para tanto, terá que se valer de um conjunto de argumentos de rigorosa precisão para, aos poucos, desmontar a arquitetura do tempo cosmológico e introduzir a sua noção de tempo psicológico ou, se melhor quisermos, de tempo *anímico*. O primeiro destes argumentos procura questionar o tempo como o movimento dos astros. Esta é uma tese que nasce da tradição aristotélica, com a qual Agostinho estabelece um debate direto. Porém, se o tempo é apenas o movimento dos astros, o bispo de Hipona se questiona se também não o seria de qualquer corpo existente na *physis*. O que Agostinho pretende relativizar com esta argumentação é o movimento dos astros, afirmando que este é variável, tornando-se mais acelerado ou mais lento, o que na tese aristotélica é impensável, uma vez que postula regularidade e continuidade para os movimentos na *physis*: “Ouvi dizer a um homem

instruído que o tempo não é mais que o movimento do Sol, da Lua e dos astros.¹⁶ Não concordei. Por que não seria antes o movimento de todos os corpos?” (23, 29).

Relativizando, pois, o movimento dos astros, estes se encontrariam na concepção agostiniana ao mesmo nível de importância dos outros seres móveis da *physis*, como a roda do oleiro ou o som das sílabas mais breves e mais longas proferidas pela voz humana. O segundo argumento parte justamente do pressuposto de que a tese da imutabilidade dos movimentos cosmológicos pode ser posta em relatividade: se admitimos que os luzeiros e estrelas celestes estejam parados, enquanto a roda do oleiro continua seu movimento, então seria preciso encontrar uma outra forma de medir o tempo que não por meio do movimento: “Mas nem eu afirmo que uma volta daquela roda de madeira represente um dia, nem aquele sábio se atreverá a dizer que esse giro não representa um determinado tempo” (RICOEUR, 1997, p. 31).

O terceiro argumento é um retorno ao que afirmamos em passagens anteriores: a teoria agostiniana está fortemente guiada pela noção, presente nas escrituras, de que os astros são somente luzeiros criados com a finalidade de realizar a demarcação do tempo, o que desqualificaria a tese de que é o movimento daqueles que constitui este. O último argumento utilizado por Agostinho, que vai distanciar-lo completamente da tradição que o liga a Aristóteles e a Plotino, é a tese de que o que é constitutivo da medida denominada “dia”, a qual associamos naturalmente às vinte e quatro horas medidas pela revolução completa do sol, também é relativo conforme a *velocidade* ou a *duração* do movimento – ou da ausência deste – dos astros. O que subjaz à tese agostiniana, segundo Ricoeur, é a sua crença: como o senhor da criação, Deus pode mudar à vontade a *velocidade* dos astros assim como o oleiro a da sua roda, assim como o locutor a de suas sílabas e palavras. O dissenso agostiniano aqui é completo: ao introduzir a noção de

¹⁶ Ernildo Stein, em nota, alude a uma passagem de Eratóstenes: “O tempo é o curso do Sol”. Porém, adverte que a mesma teoria é atribuída a Platão no *Timeu*, livro ao qual o texto de Agostinho parece se referir.

milagre, citando a passagem da oração de Josué detendo o movimento do Sol (23, 30), o bispo de Hipona põe-se à parte da tradição cosmológica da qual também era herdeiro. Feito isto, torna-se perfeitamente possível – ao modo agostiniano – fixar a noção de distensão (*distentio animi*) como substituto ideal para a concepção cosmológica do espaço de tempo (RICOEUR, 1997, p. 32): “(...) o sol estava parado, mas o tempo caminhava. Este espaço de tempo foi o suficiente para executar e para pôr termo ao combate. Vejo portanto que *o tempo é uma certa distensão*” (AGOSTINHO, 1997, p. 331).

Pela primeira vez ao longo do texto, a noção de *distensão* é apresentada, entretanto ainda sem qualquer definição. Mas é justamente neste ponto, em que Agostinho começa a delinear um novo caminho para a concepção de tempo, que surge inexplicavelmente uma nova hesitação: “Vejo, ou parece-me que vejo? Só Vós, Luz e Verdade, mo demonstrareis?” (AGOSTINHO, 1997, p. 331). Isto, com efeito, é um sinal de que, conquanto os argumentos até aqui desenvolvidos tenham surtido aparente efeito, a cosmologia não está totalmente esclarecida, uma vez que apenas a tese de que “o tempo é o movimento de um corpo” está abandonada. Será preciso uma vez mais dar um passo para trás, a fim de poder avançar mais dois, isto é: uma outra concessão à concepção cosmológica do tempo, na qual o movimento seria confundido com o tempo; mas mesmo Aristóteles discordava desta confusão feita em sua *Física*, no Livro IV, sobretudo no § 7 do capítulo XV e no § 2, do capítulo XVI, nos quais se percebe nitidamente a herança aristotélica no pensamento agostiniano¹⁷.

¹⁷ Citemos os parágrafos na íntegra, em uma tradução francesa, primeira o sétimo do capítulo XV: “§ 7. *Ajoutons que tout changement, tout mouvement est ou plus rapide ou plus lent; mais le temps n'est ni l'un ni l'autre. Le lent et le rapide se déterminent par le temps écoulé; rapide, c'est ce qui fait un grand mouvement en peu de temps; lent, c'est ce qui fait un faible mouvement en beaucoup de temps. Mais le temps ne se mesure et ne se détermine pas par le temps, ni en quantité ni en qualité. Ceci suffit pour faire voir clairement que le temps n'est pas un mouvement. D'ailleurs nous ne mettons pour le moment aucune différence entre ces deux mots de Mouvement ou de Changement*”. Agora, compare-se com o parágrafo segundo

Aristóteles diz claramente que o tempo é “algo do movimento”, mas não o próprio movimento. Conforme Ricoeur, esta aparente concessão ao pensamento aristotélico surge quando Agostinho escreve: “Portanto, sendo diferentes o movimento do corpo e a medida da duração do movimento, quem não vê qual destas duas coisas se deve chamar de tempo?” (AGOSTINHO, 1997, p. 331) Porém, o próprio Agostinho admitia que o movimento dos astros poderia ser interrompido, mas o tempo não. Logo, medimos não apenas o movimento, mas igualmente o tempo em que algo se encontra parado; a ausência, pois, de movimento não deteria o avanço do tempo. Seguindo este raciocínio, torna-se evidente que Agostinho não está pensando em um movimento regular dos astros, mesmo levando em conta que nesta passagem ele afirma que o tempo nos dá a medida do movimento, não sendo possível, em decorrência disto, o tempo ser o próprio movimento. Contudo, está pensando é na medida do movimento da alma humana, já que somente ela poderia fornecer um ponto fixo de comparação que não o movimento circular dos corpos celestes, que antes se julgava invariável. Neste ponto, o santo de Hipona vai se abandonar mais uma vez a uma confissão de ignorância, pois apesar de reconhecer que tudo que tem dito é dito no tempo, portanto sua teoria sobre o tempo sofre igualmente da temporalidade ao tempo inerente, ainda sabe, entretanto, que o tempo *é* e que o medimos; Agostinho, contudo, ainda se encontra diante da aporia, pois não sabe dizer o que é o tempo e tampouco *como* o medimos (25, 32).

do capítulo XVI : “§ 2. C’est en partant de ce principe que nous saurons, puisque nous recherchons la nature du temps, ce qu’il est par rapport au mouvement. D’abord nous percevons tout ensemble et le mouvement et le temps; ainsi l’on a beau être dans les ténèbres et le corps a beau être dans une impassibilité complète, il suffit qu’il y ait quelque mouvement dans notre âme, pour qu’aussitôt nous ayons la perception d’un certain temps écoulé. Réciproquement, dès l’instant qu’il semble qu’il y a du temps, il semble aussi du même coup qu’il y a eu mouvement. *Par conséquent, de deux choses l’une : ou le temps est le mouvement, ou il est quelque chose du mouvement.* Mais comme il n’est pas le mouvement, il faut nécessairement qu’il en soit quelque chose” (grifos nossos).

A fórmula definitiva sobre o tempo surge no capítulo seguinte, onde a noção de distensão é desenvolvida com os célebres exemplos sobre a extensão de um poema. Uma vez demonstrado que o movimento de um corpo é medido pelo tempo, e não o contrário, já que um tempo longo somente é mensurável em relação a um tempo curto – sendo que todos os movimentos são variáveis em duração e em velocidade, inclusive o dos corpos celestes –, nenhum movimento físico fornece, pois, uma medida fixa de comparação, restando afirmar que a extensão do tempo para além do presente é uma *distensão* da alma: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*: mas de que forma o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma” (26, 33).

No conceito agostiniano de tempo há, portanto, dois elementos distintos, mas inseparáveis: um transitório – *sucessão* – e outro permanente – *duração*. Com a noção de distensão explorada em Agostinho, o tempo psicológico é apenas a percepção da sucessão contínua que se localiza no campo da consciência humana – a alma, a mente, a memória, a premeditação –, com os atributos de localização e de anterioridade, de modo que, na mente, é possível deslocar-se para momentos diversos do tempo, determinando um “antes” e um “depois”. Ricoeur objeta que Plotino já havia feito esta reflexão antes de Agostinho, porém em relação à alma do mundo; não pensava na alma humana (RICOEUR, op. cit., p. 34). Os próximos passos dados no Livro XI a partir do capítulo 26 serão no sentido de sedimentar ainda mais a conexão entre as teses desenvolvidas ao longo da investigação agostiniana, pois apesar da solução encontrada (*distentio animi*), esta ainda não foi vinculada à tese do tríplice presente. Esta, por sua vez, solucionava apenas o primeiro impasse: o de um ser que não tem ser, enquanto a tese da distensão da alma resolvia o problema da extensão de algo que não tem extensão – o presente. O que falta, pois, conforme observa Ricoeur, é confirmar os três presentes *como* distensão e esta *como* os três presentes.

É necessário, antes de tudo, retomar a tese em suspenso da

seção anterior (16, 21 e em 21, 27) a fim de resistir à investida do argumento cético, qual seja: *quando o tempo passa é que o medimos*. É, pois, na ideia de passagem, de trânsito, observada linhas atrás, que se estabelece o traço de *multiplicidade* do presente e, por tanto, de sua *fragmentação*. A medida, portanto, não é o futuro que ainda não é, ou o passado que não é mais, ou o próprio presente que não apresenta extensão, mas “os tempos que passam” (26, 33). Reparemos que Agostinho, ao utilizar o famoso exemplo dos sons, escreve a passagem inteiramente no passado. Somente enquanto o som *ressoava* é que era possível medi-lo; não se podia medi-lo enquanto era somente uma promessa; quando cessa, não o medimos mais. Somente no passado, portanto, podemos falar da própria passagem do presente.

Com isto, a tese agostiniana sugere que a solução tem que ser encontrada contígua àquilo que passa, pois deve ser algo diverso do presente pontual. O próximo exemplo caminha no mesmo sentido que o anterior, porém como uma variação: não é mais o trânsito ao passado que será analisado, mas ao presente: “Meçamo-la enquanto ela ressoa [uma voz], pois, desde que cesse de vibrar, já será pretérita e não a podemos medir” (27, 34). O que é observado é justamente a duração do momento em que a voz se iniciou até o seu fim, e por isto se pergunta “quanto tempo” a voz ressoou, mas no presente. A dificuldade encontrada por Agostinho está na impossibilidade de se medir a passagem enquanto ainda está no seu “ainda”, em sua duração. Logo, somente há algo mensurável a partir do momento em que este algo cessa, a fim de se determinar um começo e um fim. Não se mede o que ainda está em trânsito. O terceiro exemplo, concernente ao verso¹⁸ de um hino de Santo Ambrósio, nos remete à memória e à retrospectão, dois aspectos até então não comentados. Só há, entretanto, a possibilidade de percepção da alternância entre sílabas breves e sílabas

¹⁸ “Deus Creator omnium”, “Deus criador de tudo”. Uma sílaba longa () vale o dobro da contagem de uma sílaba breve (()). A contagem das sílabas é a seguinte: () _ () _ () _ () _.

longas por meio da comparação sensível entre elas. Porém, como é possível que tal percepção se dê? Mediante a retenção (*tenere*) da sílaba breve e sua posterior aplicação (*applicare*) à longa. Porém, a solução não se encontra propriamente nas sílabas, ou no som, tampouco nas coisas passadas e futuras. O caráter aporético da medida encontra finalmente sua solução quando se fala das impressões deixadas pelas coisas – sílabas, sons, movimentos – na memória e dos seus sinais de espera, uma vez que as coisas que não são mais só podem ser medidas quando a evocamos por retrospecto, enquanto as que não são ainda só através dos indícios de sua chegada vindoura, já presentes.

O desenho parece completo: demonstra-se afinal que a medida do tempo não se encontra na medida do movimento exterior da *physis*. O elemento fixo que permite, por outro lado, a comparação entre os tempos longos e os curtos encontra-se no próprio espírito. O uso da imagem-impressão (*vestigium*) faz com que a ideia de trânsito (*transire*) não seja mais importante que a de permanência (*manet*), de modo que os dois impasses anteriores – do ser e do não ser e o da medida do que não tem extensão – são resolvidos, pois enquanto permanece a impressão das coisas que passam no espírito, é sempre a elas que deve-se retornar mediante o apelo à memória:

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos. [...] Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos (27, 36).

A solução parece completamente delineada, porém resta dar um último passo: é preciso realizar um contraste entre a passividade da impressão e a atividade do espírito que se estende em duas direções opostas – passado e futuro –, no sentido de explicitar o mecanismo da espera, da memória e da *atenção*. Para tanto, Agostinho retoma o exemplo da recitação, pondo ênfase não mais no trânsito, mas em seu

dinamismo peculiar. Segundo Ricoeur, o ato de recitar, por definição pressupõe a espera do poema inteiro, depois do que dele ainda resta até que, enfim, a operação esteja completamente encerrada. O presente, portanto, ganha um novo sentido com esta nova concepção de recepção, pois não é um ponto de passagem, mas sim uma “intenção presente” (*praesens intentio*) (Ibid.). O motivo de Ricoeur considerar a atenção como intenção deve-se ao fato de que o trânsito através do presente passou a ser uma passagem ativa, pois o presente não é mais apenas atravessado passivamente: “[...] enquanto a presente atenção¹⁹ do espírito vai lançando o futuro para o passado. Com a diminuição do futuro, o passado cresce até o momento em que seja tudo pretérito, pela consumição do futuro” (Ibid.).

Com isto, temos uma nova imagística espacial para o tempo: no lugar de uma concepção linear em que o presente avança para o futuro, a concepção agostiniana de tempo linear opera uma inversão na qual o movimento do futuro caminha *em direção* ao passado *pelo* presente. Portanto, *na* alma é que a espera e a memória, como impressão, têm extensão, mas a impressão somente se encontra na alma mediante a ação do espírito – ou seja, enquanto espera, permanece atento e se recorda. O contraste entre a passividade e atividade encontra-se tensionado, por conseguinte, no presente. A espera, a memória e a tensão supõem uma dialética de interação, não de isolamento, sendo todas “estendidas” em sua dinâmica:

A vida deste meu ato [recitar um hino] divide-se *em memória*, por causa do que já recite, e *em expectativa*, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória (28, 38).

¹⁹ Ernildo Stein traduz *intentio* (intenção) como “atenção”.

A atenção, portanto, é uma função de síntese entre o passado e o futuro. Portanto, aqui Ricoeur conclui, ao afirmar que a aporia do tempo longo ou breve está resolvida nas seguintes condições: a) o que se mede não são as coisas futuras ou passadas, mas sim a sua espera e a sua recordação; b) estas impressões possuem uma espacialidade mensurável; c) o que avança para o futuro é o espírito, em contraste com estas impressões, que caminham para o passado; d) essa operação é tríplice, sendo uma distensão na mesma medida em que é uma extensão – distende-se enquanto se estende. Este último aspecto, segundo ainda Ricoeur, é o supremo enigma da concepção agostiniana de tempo.

V – Última aporia: tempo e eternidade

A última parte da interpretação de Ricoeur ao Livro XI de Santo Agostinho é dedicada à análise do contraste com a eternidade, a qual é uma resposta à objeção formulada logo no início do estudo dedicado às *Confissões*. Esta objeção, segundo Ricoeur, teria isolado de modo artificial a análise do tempo na meditação agostiniana, no sentido de submeter o texto a uma violência cuja intenção seria estabelecer a antítese entre *intentio* e *distentio* no mesmo lugar da antítese aristotélica entre *mythos* e *peripeteia*, o que esvaziaria a questão e a tornaria injustificável, segundo o filósofo francês. Ricoeur adverte, entretanto, que tal violência tem alguma justificativa na argumentação agostiniana que, ao tratar preferencialmente do tempo, perde de vista a noção de eternidade, a não ser como recurso para demarcar de modo mais enfático a carência ontológica que é particularidade do tempo humano, em função das aporias constitutivas da própria noção de tempo. O filósofo francês, todavia, logo no princípio afirma que a meditação agostiniana sobre a eternidade seria recolocada em um momento posterior do estudo, a fim de encontrar o que chama de *intensificação* da experiência da temporalidade (RICOEUR, op. cit., p. 20).

Começa Ricoeur observando que a objeção somente de modo

parcial foi respondida, uma vez que a argumentação de Agostinho está confrontada constitutivamente com os argumentos no tocante à aporética do tempo. Contudo, a tese de que o tempo está localizado “na” alma e tem “na” o fundamento de sua medida é autossuficiente, uma vez que soluciona internamente as aporias da noção de temporalidade; o conceito de distensão tem sua razão de ser a partir do contraste com a intenção/atenção, que pressupõe a ação do espírito. Entretanto, Ricoeur comenta que algo falta ao sentido completo da *distentio animi*, o qual somente o contraste com a eternidade poderia satisfazer.

A primeira função atribuída por Ricoeur à eternidade na argumentação agostiniana é o fato de que toda a especulação a respeito do tempo é posta em um horizonte onde a eternidade é uma *ideia-limite*, reguladora das aporias internas, o que coloca a discussão em termos de tempo e do seu diverso. Uma segunda função reguladora do princípio de eternidade é o de *intensificar* a experiência mesmo da *distentio* ao nível da existência, da qual derivaria uma terceira função: convidar esta experiência existencial a buscar sua superação, ao encontro da eternidade, de modo a encontrar uma *hierarquia* interior que pudesse negar a sedução por uma representação do tempo de forma linear ou retilínea, caminhando em direção ao futuro. Em última instância, sublinha-se que a meditação agostiniana caminha no sentido de negar a existência do tempo como tal, manifesto na *physis*, obrigando a alma humana a olhar para si mesma e para a eternidade de sua duração em Deus, a sua imortalidade. Este desvio é subjacente a todo o percurso agostiniano, como o deixa evidente Ricoeur em sua análise final. O contraste, posto deste modo, entre a eternidade e o tempo, refere-se a todo o laborioso e elegante esforço de inteligência agostiniano em provar que o tempo não pode ser medido exteriormente, o que afirmaria sua dupla condição de ser e não-ser, ao passo que a eternidade é. A questão é que em nenhum momento o trabalho de meditação procura saber o que já está posto como certo na consciência; não se tangencia, pois, o ser da eternidade. O tempo é que se põe em contraste a ela:

A anterioridade da eternidade com relação ao tempo - num sentido de anterioridade que fica por determinar - é dada no contraste entre o “o ser que não foi feito e que contudo é” e o ser que tem um antes e um depois, que, que “muda” e que “varia” (4, 6). Esse contraste é dado num grito: “Eis que o céu e a terra são; clamam que foram feitos, porque mudam e variam” (Ibid.) (RICOEUR, op. cit., p. 43-44).

Um outro contraste importante, segundo Ricoeur, o qual permite o surgimento de novas negações e embaraços agostinianos, é o que põe em oposição o *Verbum* divino à *vox* humana: o Verbo criador não é como a voz humana, que conhece um começo e tem um fim, pois não principia nem acaba, como as sílabas do célebre exemplo, que “ressoam” e “passam”. Os dois, o Verbo e a voz, possuem características irreduzíveis umas às outras; o ouvido interior ouve a Palavra e acolhe a mensagem e os ensinamentos do mestre interior; o ouvido exterior somente recolhe os *verba* e os envia à inteligência vigilante, a atenção presente (*praesens intentio*). Isto permite muitas modulações e articulações na meditação agostiniana sobre a eternidade e o tempo, somadas ao contraste e à comparação intrínsecos a ambos, a saber: o *Verbum* permanece, enquanto os *verba* não têm ser, uma vez que escapam e passam. Esta modulação aporética do ser e do não ser é muito importante para toda a argumentação desenvolvida pelo bispo de Hipona. Porém, mesmo Agostinho reconhece a dificuldade em postular a duplicidade do ser e do não-ser em uma criatura temporal, feita pelo e no Verbo eterno. A eternidade não é menos causa de aporias que o tempo.

A propósito do momento em que Agostinho se confronta com o argumento cético sobre a anterioridade da criação, Ricoeur realiza um interessante percurso. O que interessa a Ricoeur, neste ponto, é o progresso da negatividade ontológica contido nas respostas dadas por Agostinho, pois este afeta diretamente a experiência existencial, esta última um duplo negativo, ao nível psicológico, da *distentio animi*. Para Agostinho, a eternidade é um tempo “sempre estável” (*semper*

stans), em contraste com as coisas que não são “nunca estáveis”. Na eternidade, nada passaria, tudo é inteiramente presente (*totum esse praesens*) (11, 13), tudo é um “eterno hoje” (13, 16). É por meio, portanto, da negatividade, já que o tempo não pode medir a eternidade, que Agostinho pretende alcançar a noção de *distentio animi*, ou seja, o tríplice presente. Para tanto, é necessário uma comparação com um presente *sem* passado *nem* futuro. A resposta dada à questão “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?” (12, 14) é de uma franqueza surpreendente: “...antes de criardes o céu e a terra não fazíeis coisa alguma” (*non faciebat aliquid*) (Ibid.)²⁰.

Mesmo levando em consideração que a resposta dada por Agostinho deixa escapar uma anterioridade à criação, é importante sublinhar que esta anterioridade está marcada pelo *nada*; o “nada”, de “não fazer coisa alguma” é a anterioridade da criação. No princípio, não havia nada. Para que haja uma ideia reguladora de princípio e fim na noção de tempo, é preciso admitir a existência do “nada”; o tempo, portanto, é algo envolvido pelo nada. Somente com o apoio desta ideia é possível ao pensamento formular a noção de ausência de tempo com o objetivo de pensar o tempo, até o fim da meditação agostiniana, como passagem, como ponto. Só há a possibilidade de transição se o tempo for pensado como algo transitório, que passa, e não como algo eterno, que permanece a despeito das coisas que passam.

Todavia, há a ainda a tese de que o tempo surgiu com a criação do mundo – do universo, da Criação ela mesma –, hipótese já aventada desde Platão, em *Timeu 38d*, a qual abre a possibilidade de que outros tempos, anteriores ao tempo, já existiam (30, 40). Essa tese é aventada, entretanto, somente como recurso para que a meditação agostiniana atinja o que Ricoeur chama de *reductio ad absurdum*, a saber: ainda que houvesse um tempo anterior ao tempo, este ainda seria uma criatura de Deus, já que Ele é o inventor de todos os tempos. Não é possível pensar em um tempo anterior a toda a criação, portanto, se Deus é o

²⁰ Em Ricoeur, “non faciebat aliquid” é traduzido como “não fazia nada”. Cito a tradução da editora Papirus, de Campinas, feita por Roberto Leal Ferreira.

criador de todos os tempos. O efeito não pode ser a origem. Portanto, não há como enquadrar uma anterioridade da criação em categorias temporais, que são impróprias como medida da eternidade e de Deus (11, 13). Resta, portanto, o último argumento agostiniano em relação ao contraste entre o tempo e a eternidade.

Com a intenção de frustrar qualquer insinuação da “novidade” da vontade de Deus, Agostinho tem que conferir à noção de um *antes* da criação uma significação que não possibilite a este qualquer noção de temporalidade. Neste ponto, é preciso suprimir a ideia de um *antes* como horizontalidade – dentro da imagística quase espacial de Agostinho isto não seria uma concessão impensável – e pensá-lo como superioridade, como altura, como primazia:

Precedeis, porém, todo o passado, alteando-Vos sobre ele com a vossa eternidade sempre presente. [...] ‘Vós, pelo contrário, permaneceis sempre o mesmo, e os vossos anos não morrem.’ Os vossos anos não vão nem vêm. Porém os nossos vão e vêm, para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir *todos*, quando já todos não existirem. Os vossos anos são como um só dia, e o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, ‘mas é um perpétuo ‘hoje’, porque este vosso ‘hoje’ não se afasta do ‘amanhã’, nem sucede ao ‘ontem’. O vosso ‘hoje’ é a eternidade (13, 16).

Neste ponto, a noção de *distentio animi* não é mais uma simples “solução”, se assim o dizemos, das aporias de medida do tempo; ela reflete a própria dilaceração da alma humana, carente da estabilidade do eterno presente; a grande angústia, a grande aflição consiste, portanto, em assistir à passagem de tudo, pois a condição de não-ser faz com que tudo nos escape, devido a ausência de unidade com o Uno que é eterno.

Portanto, o contraste entre a eternidade e o tempo possibilita uma tensão dialética entre a *intentio-distentio*; a *distentio* é o sinônimo da dispersão das coisas na multiplicidade dos tríplice presente – memória, espera, atenção –, o que é constitutivo do velho homem que não tem destino certo antes de encontrar com o seu mestre interior; a *intentio*, por seu turno, torna possível uma identidade com a unidade do ser com o homem interior. Por conseguinte, a noção de *intentio* não é mais aplicada somente à antecipação – espera – de um poema inteiro antes de sua recitação, cujo trânsito se realiza do futuro para o passado; a *intentio* é a própria esperança – *expectatio*, expectativa, expectativa – das coisas supremas, pois o velho homem tem que aprender a esquecer, desapegar-se do que já não é, pois o esquecimento do passado aqui não é simples coleção de impressões e imagens da memória, mas a transformação do velho homem – passado – para o novo homem da *intentio*:

Mas “porque a vossa misericórdia é superior às vidas”²¹, confesso-Vos que a minha vida é *distensão*. [...] Vós, que sois *uno*, e nós, que, além de sermos *muitos* em número, vivemos apegados e divididos por muitas coisas. Assim me unirei por Ele a Vós, a quem, por seu intermédio, fui ligado. Desprendendo-me dos dias em que dominou em mim a “concupiscência”, alcancei a unidade do meu ser, seguindo a Deus Uno. Esquecerei as coisas passadas. Preocupar-me-ei sem distração alguma, não com as coisas futuras e transitórias, mas com aquelas que existem no presente (29, 39).

Uma última análise de Ricoeur sobre a interpretação da *distentio animi* diz respeito a uma hierarquia de níveis de temporalização, no centro da experiência temporal, em conformidade com aproximação ou afastamento desta experiência de seu oposto: a dialética da eternidade do tempo.

Neste tópico, a incidência da reflexão agostiniana recai sobre a

²¹ *Sl* 62, 4.

semelhança entre a eternidade e o tempo, na medida em que a inteligência humana realiza uma “comparação” entre uma e outra, diminuindo assim o contraste. Neste sentido, Ricoeur lembra que Platão, em sua definição, já havia realizado uma aproximação com a eternidade (RICOEUR, op. cit., p. 52), a qual os primeiros pensadores cristãos teriam utilizado para realizar uma interpretação das ideias de criação, encarnação e salvação (Idem). A utilização que Agostinho confere a esta reinterpretção possui uma elocução singular ao unir os temas da *instrução* por meio do Verbo interior e o do *retorno*.

Portanto, não há apenas diferença e distância entre o *Verbum* eterno e a *vox* humana, mas sobretudo instrução e comunicação, pois o Verbo é o mestre interior que ouvimos e procuramos em nossa alma, em *nosso* interior (*intus*): “Senhor, ouço aí a vossa voz a dizer-me que só nos fala verdadeiramente aquele que nos ensina. Quem nos não ensina, ainda que nos fale, é como se não nos falasse. Mas, além da Verdade Imutável, quem é que nos ensina?” (8, 10).

Com isto, Ricoeur anota que, por meio da reflexão agostiniana, fica demonstrado que a nossa relação mais profunda com a linguagem não é atitude de quem fala, mas de quem escuta.²² Ora, escutamos um *Verbum* interior, segundo Agostinho, para além dos limites dos *verba* exteriores, onde talvez reina o silêncio. O retorno, portanto, não é senão essa atitude de ouvir a voz de um chamado: “Ainda quando somos

²² Aqui é interessante lembrar o conceito heideggeriano de *Sorge* (*cuidado, cura*), no qual *cura* ou *cuidado* significa ser-no-mundo a partir de uma antecipação de si mesmo, cuidar de si antecipadamente, ter uma preocupação consigo, sair do cotidiano para outra situação com a finalidade de entender a si mesmo. Também significa traçar o projeto de uma experiência singular. Mas como seria possível comunicar tal experiência, transmiti-la aos outros entes, se ela é, constitutivamente, singular? O primeiro Heidegger não responde isto em sua fase de investigação pura do *Dasein*, somente depois que volta seu interesse para a metafísica e para a arte, descartando a possibilidade da filosofia responder à angústia provocada pela existencialidade. A linguagem mística, entretanto, descreve a experiência até certo ponto, depois tudo é silêncio. Porém, neste silêncio, segundo Heidegger, seria possível ouvir a voz de um *chamado*, o qual instruiria o homem para a ação.

elucidados pela criatura mutável, somos encaminhados também para a Verdade Imutável, onde *verdadeiramente* aprendemos. Então conservamo-nos de pé a ouvi-lo e ‘enchemo-nos de alegria por causa da voz do Esposo’,²³ que nos conduz à origem de onde somos” (ibid.).

Portanto, a experiência da instrução, do reconhecimento e do retorno está encadeada aos três aspectos do conhecimento da Verdade Imutável. Mas, para tanto, é necessário que o princípio – a eternidade em Deus – permaneça em um *ser-para-sempre*, pois se “não permanecesse não teríamos para onde voltar quando vagueássemos errantes. Quando, porém, voltamos do erro, voltamos com *plena consciência*. Ensina-nos, a fim de que possuamos essa plena consciência da nossa volta, porque é o Princípio. Ele fala-nos” (Ibid.).

Reconheçamos que nesta passagem Ricoeur faz uma maior concessão ao pensamento teologizante de Agostinho, mas o que nos interessa é a transição na qual executa a passagem para a *narração*. O filósofo francês percebe acuradamente que, mesmo levando em conta a atração que a experiência da temporalidade tem pela eternidade do Verbo que permanece, ela não consegue neutralizar a narração ainda temporal – feita no tempo e com o tempo –, mesmo que realizada a partir de uma investigação que conta com a subtração das coerções temporais. Contudo, a alma tem uma condição temporal intrínseca, de modo que a imagem da peregrinação da alma em busca da verdade é uma forma corrompida da *distentio animi*.

Porém, neste ponto a peregrinação e narração servem para conduzir alma de volta ao tempo; a peregrinação conduz de volta à eternidade; a narração ajuda a entender as aporias do tempo. Voltamos ao ponto em que, quando desejamos falar de coisas que não sabemos explicar, entretanto entendemos, a atitude que assumimos é a narração. Quando narramos, a linguagem resiste ao caráter aporético da temporalidade e do ser e do não-ser do tempo, pois em nós está o tríptico presente. Os *verba* – a narração, a historiografia, a narratologia,

²³ Jó 3, 29.

a literatura – nos conduzem de volta ao *Verbum* eterno, permitindo-nos falar das coisas que não são mais e das que ainda serão. O empreendimento de Ricoeur caminha nesta direção: é necessário combater a tendência existente na moderna teoria da narrativa – em historiografia e na narratologia – de “descronologizar” a narrativa, pois a representação linear do tempo não pode ser superada apenas como a “logicização” da narrativa. O que Ricoeur propõe, acima de tudo, é que sigamos a recomendação sugerida por Agostinho quando narramos a experiência da temporalidade: aprofundar a cronologia e a temporalidade. Precisamos narrar, pois o ser que narra aprende mais rapidamente, mesmo que não utilize os termos com exatidão lógica:

Diga-se também que há três tempos: pretérito, presente e futuro, como ordinária e abusivamente se usa. Não me importo nem me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda o que se diz e não se julgue que aquilo que é futuro já possui existência, ou que o passado subsiste ainda. Poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata (*quae proprie loquimur*). Falamos muitas vezes sem exatidão, mas entende-se o que pretendemos dizer! (AGOSTINHO, op. cit., 20, 26).

Ou, conforme a proposta de Ricoeur:

A cronologia – ou a cronografia – não tem um único contrário, acronia das leis e dos modelos. Decerto seria preciso confessar o diverso do tempo para estar em condições de fazer plena justiça à temporalidade humana e para nos propormos *não a aboli-la, mas a aprofundá-la, hierarquizá-la, desenvolvê-la* segundo níveis de temporalização sempre menso “distendidos” e sempre mais “tendidos”, no *secundum distentionem, sed secundum intentionem* (RICOEUR, op. cit., 29, 39).

Portanto, a narração, assim como a própria figura do narrador, como alertava Walter Benjamin em ensaio de 1936, “não está [mais]

de fato presente entre nós, em sua atualidade viva” (BENJAMIN, 1994, p. 197). Para o pensador judeu-alemão, a arte de narrar encontra-se “em vias de extinção” (Id., Ibid.), em razão de que são cada vez mais raras as pessoas dotadas do talento superior de narrar, com habilidade, maestria dramática, e a capacidade notória de reter a atenção dos ouvintes e dos leitores. Para Benjamin, a faculdade de narrar consiste em uma de nossas competências fundamentais, uma vez que é através dela que podemos trocar as nossas experiências, a nossa própria subjetividade, com outras pessoas, possibilitando o aprendizando e o florescimento da tradição. É através da faculdade de narrar, portanto, que, segundo Benjamin, podemos nos tornar sujeitos, uma vez que o simples ato de contar uma anedota transporta nossa subjetividade através da palavra oral ou escrita. A narrativa, desta forma, tem o poder de deter o avanço do tempo, tornando, conforme Ricoeur e Agostinho, a memória em um fato vivo e presente, para as gerações futuras.

RÉSUMÉ: Cet article vise à développer une discussion entre les concepts de temps et du récit dans l’oeuvre de Saint Augustin et chez le français hermeneutist Paul Ricouer. On y prétend, entre les deux penseurs, distinguer les différentes façons dont ils conçoivent l’historiographie et les récits, et en particulier dans Ricoeur, parcourir le chemin que le penseur français a utilisé pour atteindre, à travers Augustin, sa conception du temps, le récit, histoire, la littérature et la psychologie de l’homme dans une tentative d’imposer une limite entre les apories de la temporalité fondée sur une théorie psychologique du temps chez Saint Augustin et dans une théorie cosmologique chez Aristote.

Mots-clés: Temps. Narrative. Herméneutique. Aporétique. Littérature. Philosophie.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Liber XI**. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/latinconf/latinconf.html>>. Acesso em: 12 jun. 2005.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

ARISTÓTELES. **Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Livre IV**. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/phys4.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **História e narração em W. Benjamin**. São Paulo: Editora Perspectiva; FAPESP; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994. (Coleção Estudos).

_____. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. In: ESTUDOS Avançados 11. São Paulo, v. 30, p. 261-272, 1997.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Rev. Ruth Junqueira de Faria. Rio de Janeiro: FAE, 1994.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor**. Lisboa: Passagens, 1992.

_____. **A ordem do discurso**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAGAZINE LITTÉRAIRE. n. 390, set. 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antonio Cândido. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção Os Pensadores).

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo I, II, III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Capinas: Papyrus, 1997.

_____. **De l'interprétation. Essai sur Freud**. Seuil, 1965.

_____. **Le conflit des interprétations**. Seuil, 1969.

_____. **Du texte à l'action**. Seuil, 1986.

_____. **Temps et récit**. Seuil, 1983-1985. 3 v.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1994.