

## 2 A formulação da questão do tempo

### 2.1. A temática do tempo na Filosofia Grega

Segundo observado anteriormente, é notória a percepção de que a humanidade tem vivido há séculos imersa numa constante tensão entre o temporal e o eterno, uma batalha que é travada secretamente nos mais escuros e nebulosos cantos do espírito humano, se por um lado a permanência a curto prazo pode ser garantida pela simples reidentificação primária na experiência, a experiência de decadência e morte das coisas remete o espírito a sua própria finitude e o faz pensar no eterno, como a única instância capaz de livrá-lo da extinção. O eterno aparece então fortalecido pelo fato de que, por mais concreta que possa nos parecer uma percepção, ela é sempre uma impressão gravada em nós pelos nossos sentidos e, portanto, é passível de falha e pelo fato de que a própria lógica racional vê falhas irreconciliáveis entre a maneira como as coisas deveriam ser idealmente e a forma como nós as percebemos quando fazemos nossas reflexões a respeito da natureza e propósito de nossas vidas.

É interessante perceber que esta tensão esteve sempre presente nas mais distintas culturas humanas e, até mesmo em sociedades que não tinham uma idéia sólida de tempo, havia uma preocupação intrínseca do homem em preservar a si próprio, e ao seu semelhante, frente à morte, o que é um sinal claro do conflito temporal (talvez ainda inconsciente) que já existia, e existe, dentro de cada Ser Humano.

Há evidência de que mesmo o homem de Neanderthal, precursor do *Homo Sapiens*, enterrava seus mortos e talvez até enterrasse junto aos corpos aquilo de que eles possivelmente precisariam no futuro. Quanto à nossa própria espécie, a evidência mais antiga, de aproximadamente 35 mil a.C., revela que o ritual de sepultamento já era um ritual estabelecido. Os mortos não só eram enterrados com armas, ferramentas e ornamentos, mas também com comida, que muitas vezes fazia falta aos vivos. Em alguns túmulos encontrados, o corpo estava coberto com um pigmento vermelho, sem dúvida uma tentativa mágica de dotar o morto com a cor sanguínea da vida, na esperança de evitar sua extinção física. Em geral enterrava-se o corpo agachado, talvez inspirando-se na idéia de que o morto estava sendo

colocado no ventre da Mãe Terra para um renascimento futuro. Essa explicação do sepultamento de nossos ancestrais remotos é questionável, mas pode ser uma indicação das origens da concepção cíclica da vida<sup>25</sup>.

Em linhas gerais esse conflito interno humano foi o motor da história do tempo no pensamento humano e até os próprios Deuses foram criados para preencher as lacunas deixadas em aberto pelos limites do nosso entendimento. O Tempo foi interpretado de tal forma que os homens submetidos a essa atmosfera de temporalidade foram levados a formular explicações que dessem conta desta experiência, sem que, todavia, a questão metafísica *a priori* da experiência do tempo fosse decifrada ou resolvida, de fato ela não era sequer proposta neste momento da história humana.

Foram necessárias décadas de luta contra esse mal temporal para que a humanidade atingisse uma maturidade filosófica capaz de formular o problema do tempo em moldes mais precisos. É perceptível que, ao longo da história, os homens fizeram de tudo para pôr-se à margem do tempo e olharam sempre para história com ar de desconfiança. Nas sociedades primitivas, nos grandes impérios do oriente, na antiguidade clássica, no ocidente cristão e no mundo islâmico o tempo e a história foram muitas vezes vistos como potências demoníacas com todas as guerras, doenças, sofrimento e morte. A extensão desse sentimento negativo nos sugere mais do que uma mera resistência ao tempo, revela também uma disposição profunda da natureza humana para barrar o tempo e subtrair-se dele, sob pena de nele desintegrar-se por completo.

É fundamental ressaltar que a idéia arcaica de tempo não é necessariamente uma noção de um tempo irreversível, pelo contrário, nas civilizações antigas e, até mesmo, na Grécia vigoravam idéias de um tempo cíclico, o eterno retorno do qual nos fala Mircea na sua obra *O Mito do Eterno Retorno*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Whitrow, G. J. 2005: *O quê é o Tempo?*; p. 18, 19.

<sup>26</sup> Cf. Mircea, E. 1992: *O mito do eterno retorno*; p. 6.

É na Grécia que o pensamento acerca do tempo começa a ganhar dimensão maior e que a experiência do tempo é modalizada para atender os mais diversificados ramos da experiência temporal, aquele conflito fundamental entre o temporal e o eterno se fazia presente na forma de que tínhamos, de um lado, o ponto de vista de Zeus, a ordem lógica, reversível e eterna das coisas; do outro lado tínhamos o ponto de vista de Cronos, na sua ordem temporal, irreversível e efêmera. A partir desses dois protótipos mitológicos, o homem grego fundamentou suas ontologias e criou modelos interpretativos de sua circunstância, deles extraindo diretrizes para a compreensão do sentido último de sua própria presença no universo.

O grego, não satisfeito com sua condição, tratou de ampliar o léxico do tempo, com a introdução de termos que traduzem novos aspectos da experiência da temporalidade, ou seja, modalizam o tempo.

A primeira, e mais importante, modalidade de tempo grega explicitada por Ivan Domingues, ainda bastante familiar a nós modernos, é *krónos*. Essa modalidade de tempo foi introduzida por Hesíodo nas suas principais obras, intituladas *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, nas quais *krónos* é descrito como “o deus de pensamentos funestos”, “a divindade que devora seus próprios filhos”, “o mais temível filho dos céus”. Sobre esta designação, Ivan Domingues afirma ter-se instalado uma polêmica<sup>27</sup>, não se sabe ao certo se *krónos* era o deus do tempo efetivamente, ou apenas uma aplicação da terminologia *chrónos* (grifada com chi) de Homero, que significava, segundo a interpretação de Lloyd, intervalo de tempo<sup>28</sup>. A tradição religiosa da Grécia se encarregou de dar livre curso à divinização do tempo.

Outra concepção de tempo antiga, aparentemente sem relação com as concepções presentes nas obras de Hesíodo e Homero, é o *chrónos* da teologia órfica, este sim, um deus, que deu origem à noção de um tempo que não envelhece, imortal, imperecível e eterno<sup>29</sup>.

As modalidades de tempo gregas são, quanto ao seu caráter qualitativo, baseadas em termos de ressonância mitológica, essa influência mítica na

---

<sup>27</sup> Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 29.

<sup>28</sup> Cf. Lloyd. 1975: *Le temps dans la pensée grecque*; pág. 136.

<sup>29</sup> Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 30.

experiência da temporalidade resulta na formação de um núcleo semântico primitivo e um tanto confuso, capaz de reunir visões aparentemente distintas como o *krónos* homérico-hesiódico e o *chrónos* órfico<sup>30</sup>.

Outra figura mitológica que se junta a este núcleo semântico é *okéanos*, o rio do tempo que escoia sem cessar e arrasta tudo em seu leito insaciável de morte. Tais tradições foram sintetizadas por Cícero numa máxima famosa: “o deus que engole seus próprios filhos é o próprio tempo, o tempo insaciável de anos, que consome todos que nele se escoam<sup>31</sup>”.

Além destes, temos ainda o termo *aión*, palavra que designa “a duração da vida<sup>32</sup>”, a idade ou a geração. Este termo viria mais tarde, em Platão e outros pensadores, a adquirir certa carga ontológica ao designar “eternidade” enquanto duração de vida da *phýsis*<sup>33</sup>. Dois outros termos Homéricos merecem destaque no que diz respeito ao tempo, *êmar*, utilizada para designar a duração do dia, e *hóra*, usada para designar as estações do ano e o momento correto para realizar uma ação, uma atividade. Semelhante a este último, temos o termo *kairós*, de uso corrente entre os sofistas, que designa o momento oportuno para tomada de decisão.

Estas modalidades gregas do tempo, além de nos ajudarem a compreender o aprofundamento da experiência da temporalidade, permitem-nos esclarecer também o sentido da evasão do tempo empreendida pelos gregos. É perceptível a ligação entre o pensamento grego e o arcaico no que diz respeito à temporalidade. A idéia de efêmero, por exemplo, também existe na Grécia: *ephemérios* e *epheméros* - o que dura um dia<sup>34</sup> -, são termos que podem ser aplicadas a homens ou coisas. Além disso, os gregos, bem como os arcaicos, puseram-se em busca de um plano superior de realidade para onde pudessem escapar da cruel sensação de finitude: a ordem da eternidade<sup>35</sup>.

A primeira, e mais eficaz, forma de evasão grega é a religiosidade fundada na crença da transmigração da alma, alma que depois da morte renasceria em outro homem, animal ou vegetal. Poderemos ver também em Platão, por exemplo,

<sup>30</sup> Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 30.

<sup>31</sup> Cf. Attali, J. 1982: *Histoires du temps*; p. 33.

<sup>32</sup> Cf. Lloyd. 1975: *Le temps dans la pensée grecque*; pág. 136.

<sup>33</sup> Cf. Lloyd. 1975: *Le temps dans la pensée grecque*; pág. 136.

<sup>34</sup> Cf. Lloyd. 1975: *Le temps dans la pensée grecque*; pág. 136.

que os gregos esperavam que, como recompensa por uma série de existências santas, esse ciclo de reencarnações tivesse um fim onde as almas pudessem usufruir de uma imortalidade imóvel<sup>36</sup>. É interessante perceber aqui nessa evasão religiosa, uma semente do que virá a ser o pensamento medieval acerca da questão do tempo e da imortalidade da alma. No pensamento medieval a ascensão à ordem da eternidade também se dá através da alma após a morte.

Outras formas de evasão do tempo que podem ser destacadas são as evasões na obra e na ação, a dedicação à obra de arte, a ação moral e a política. Todas estas baseadas na crença de que o homem passa, mas a obra fica; a reputação ou excelência de uma obra ou ação pode resistir ao tempo e durar infinitamente<sup>37</sup>.

Temos, portanto, formado o solo onde a mentalidade do homem medieval vai florescer. Desde as sociedades arcaicas, passando pela Grécia e chegando finalmente à Idade Média, onde, com o advento do cristianismo, as discussões intelectuais ficam, de início, a cargo dos Padres da Igreja Católica, questões como tempo, eternidade e finitude formavam o foco dos debates e das construções mitológicas e estas mesmas questões serão novamente colocadas em pauta à luz da cultura judaico-cristã e, embora seja possível constatar uma certa continuidade das idéias gregas de tempo cíclico até uma data bastante avançada da Idade Média, a experiência da temporalidade vai ganhar, de vez, um caráter linear e irreversível. É só no pensamento medieval, na figura de Santo Agostinho, que a questão do tempo virá a ter sua formulação definitiva.

Sobre o tempo, concluía Platão com a afirmação que se segue, deixando como seu legado para o pensamento medieval o destaque radical entre a eternidade (imóvel, atemporal, uno, discreto) e o tempo (móvel, cronológico, plural, sucessivo).

Ora, a *physis* do modelo vivo era eterna, e adaptar inteiramente essa eternidade a um mundo engendrado, era impossível. Eis porquê o seu autor preocupou-se em artefazer uma certa imitação móvel da eternidade e, organizando o céu, fez da eternidade imóvel e uma, esta imagem eterna que progride segundo a lei dos números, esta coisa que chamamos o Tempo<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 32.

<sup>36</sup> Cf. Lloyd. 1975: *Le temps dans la pensée grecque*; pág. 138.

<sup>37</sup> Cf. Lloyd. 1975: *Le temps dans la pensée grecque*; pág. 143.

<sup>38</sup> Cf. Platão. *Timeu*; 37d.

## 2.2 A concepção medieval do tempo e a sua presença da obra de Agostinho

Ao longo de todo o período medieval, os conceitos de tempo cíclico e linear existiram em conflito. Os cientistas e eruditos, influenciados pela astronomia e pela astrologia, tendiam a enfatizar o conceito cíclico. A concepção linear era promovida pela classe mercantil e pela ascensão de uma economia monetária. Pois enquanto o poder se concentrava na propriedade da terra, o tempo era considerado abundante e associado ao ciclo imutável do solo. Mas com a circulação da moeda deu-se ênfase à mobilidade. O ritmo de vida aumentou, e o tempo passou a ser considerado algo valioso que parecia escapar continuamente<sup>39</sup>;

A tradição judaico-cristã foi efetivamente a responsável pela solidificação de um caráter linear e irreversível na noção ocidental de tempo ao marcar o nascimento e a morte de Cristo como eventos irrepetíveis em seu caráter divino. Antes desta, somente os Hebreus e os Zoroastras da Pérsia adotavam essa visão progressiva de tempo. E mesmo quando comparada com essas duas linhas de pensamento, vemos que a linearidade do tempo cristão é muito mais livre das influências cíclicas, pois a ênfase na não-repetição dos eventos citados acima era a própria essência do cristianismo.

O cristão, portanto, crê que o mundo foi criado, uma idéia alheia ao pensamento grego. Os gregos contemplavam a natureza, a *physis*, e procuram explicá-la. Sua cosmogonia serviu, sobretudo, para explicar a origem do mundo, sem, entretanto, necessitar recorrer à idéia de criação.

Plotino, o grande pensador neoplatônico, pensou algo que tem certa analogia com a idéia de criação: trata-se do que ele chamará de emanção. O princípio capital de Uno - mais ou menos o equivalente à divindade - produz, segundo Plotino, todo o restante por emanção.

Para entender as teorias filosóficas de Santo Agostinho acerca do tempo é preciso, além de estabelecer os nexos de significado com a filosofia grega, entender o campo semântico e as novas modalidades de tempo que pensa o homem medieval dos primeiros séculos da era cristã.

O primeiro conceito medieval de tempo é expresso através do termo latino *tempus*, que designa duração, ou seja, uma noção de tempo genérico que apenas

---

<sup>39</sup> Cf. Whitrow, G.J. 2005: *O quê é o tempo?*; p. 25.

delimita espaços de tempo. Esse termo se assemelha também às noções de época, era, período, hora, instante, estação do ano, mas sobretudo esse termo *tempus* se assemelha ao *kairós* grego, pois também indica o momento oportuno ou favorável<sup>40</sup>. Essa reafirmação do *kairós* grego desempenha papel importante na teologia cristã dos primeiros séculos; São João usara este termo para designar o instante primordial de uma decisão divina, por exemplo, o *kairós* do nascimento, morte e ressurreição de Cristo<sup>41</sup>.

O segundo conceito de tempo pensado pelos medievais é expresso através dos termos *aeternitas* (subst.) e *aeternus* (adj.), os quais designam eternidade, uma dimensão de contraste ao tempo. É interessante perceber que os pensadores cristãos, inclusive Santo Agostinho, interpretam esta expressão como designando uma ordem eterna transcendente ao tempo, uma ordem divina<sup>42</sup>.

Existe ainda a expressão *aevum*, cujo significado se aproxima do de *tempus*. Os romanos empregavam esta expressão para designar desde o “tempo em sua duração contínua e ilimitada”, como em Horácio, passando por “duração da vida”, como em Cícero, até virar, na teologia cristã, uma ordem intermediária entre o tempo e a eternidade<sup>43</sup>.

Estes três termos correspondem às três modalizações de tempo que Santo Agostinho desenvolve em suas obras, dentre as quais *Confissões* é a mais significativa e conhecida. Esta obra foi escrita dez anos depois da conversão de Santo Agostinho ao cristianismo e compõe-se de 13 livros. Inicialmente estava composta somente dos nove primeiros livros, que compreendem sua autobiografia, depois foram acrescentados o livro X, no qual Agostinho faz uma análise psicológica de seu estado de espírito no momento em que escrevia, e os livros XI, XII e XIII, onde ele faz comentários sobre os primeiros versículos do livro do Gênesis.

---

<sup>40</sup> Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 36.

<sup>41</sup> O momento primordial para o homem que quebra a singularidade, que junta o tempo e a eternidade, numa abertura para o futuro já decidido no presente e uma espera já realizada no presente, na presença de Cristo. Cf. Pattaro, G. 1975: *La conception chrétienne du temps*; p. 196-203. e Cf. Le Goff, J. 1984: *Passado/presente*. Pág 302

<sup>42</sup> Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 36.

<sup>43</sup> Ivan Domingues aponta o exemplo de que em São Tomás de Aquino, *aevum* aparece como a dimensão temporal dos Anjos. Cf. Domingues, I. 1996: *O fio e a trama (reflexões sobre o Tempo e a História)*; p. 36.

A questão acerca do tempo está colocada de maneira brilhante no décimo primeiro livro das *Confissões*, Agostinho, ainda seguindo uma linha de análise psicológica, coloca a questão do tempo da forma que o pensamento cristão tende a colocá-la, associada às idéias de criação e de eternidade, dando assim a formatação definitiva ao questionamento acerca da natureza do tempo.

É a partir da compreensão e análise desta trindade “tempo, criação e eternidade” que podemos entender a importância filosófica dos últimos livros desta obra de Agostinho, pois são eles que nos colocam mais diretamente em contato com o lado psicológico do autor, e são eles também que deixam transparecer melhor os conceitos filosóficos que regem a experiência sensível da temporalidade, bem como os pressupostos metafísicos envolvidos, os quais pretendo analisar à seguir.

### 2.3 O conceito de tempo e a sua relação com as idéias de criação e de eternidade

O principal pressuposto para a compreensão da questão do tempo exposto nos nove primeiros capítulos do livro XI das Confissões consiste na compreensão da concepção agostiniana de Deus, como criador de tudo, inclusive do próprio tempo. Santo Agostinho enfatiza, em sua interpretação do *Gênesis*, a proposição: “No princípio criou Deus o céu e a terra<sup>44</sup>”.

Esse versículo bíblico trata, fundamentalmente, da existência da matéria informe ou matéria prima aristotélica. Santo Agostinho esclarece que, por céu deve-se entender alegoricamente os seres espirituais que gozam da vista de Deus; por Terra a matéria ainda privada de forma e de onde vieram os seres corpóreos dotados de formas várias<sup>45</sup>. Além disso, baseando-se na afirmação de que no segundo dia da criação se fez o firmamento Agostinho conclui que “Céu” no versículo primeiro refere-se ao céu intelectual, onde esta situada a inteligência e onde há possibilidade de conhecimento<sup>46</sup>.

O *problema gnosiológico* é profundamente presente nesta análise de Agostinho, que o resolve, superando o seu ceticismo acadêmico mediante o iluminismo platônico. Inicialmente, ele conquista uma certeza: a certeza da própria existência espiritual, e daí tira uma verdade superior, imutável, condição e origem de toda verdade particular. Embora desvalorizando, platonicamente, o conhecimento sensível em relação ao conhecimento intelectual, admite Agostinho que os sentidos, tal qual o intelecto, é fonte de conhecimento. E como para a visão sensível, além do olho e da coisa, é necessária a luz física, do mesmo modo, para o conhecimento intelectual, seria necessária uma luz espiritual. Esta vem de Deus, é a Verdade de Deus, o Verbo de Deus, para o qual são transferidas as idéias platônicas. No Verbo de Deus existem as verdades eternas, as idéias, as espécies, os princípios formais das coisas, e são os modelos dos seres criados; e conhecemos as verdades eternas e as idéias das coisas reais por meio da luz intelectual a nós participada pelo Verbo de Deus. Como se vê, é a transformação do inatismo, da reminiscência platônica, em sentido teísta e cristão. Permanece,

---

<sup>44</sup> Gênesis 1, 1.

<sup>45</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XII p. 351, 352.

<sup>46</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XII p. 351, 352.

porém, a característica fundamental que distingue a gnosiologia platônica da aristotélica e tomista, segundo a gnosiologia platônica-agostiniana, não bastam, para que se realize o conhecimento intelectual humano, as forças naturais do espírito, mas é absolutamente necessária em qualquer tentativa de conhecimento intelectual uma particular e direta iluminação de Deus. Esse processo de iluminação é amplamente citado ao longo das *Confissões*, uma das primeiras questões filosóficas que aparecem no livro X das *Confissões* é a da iluminação, que aparece em Agostinho como aquilo que possibilita ao homem o bem: “As obras boas são tuas obras e teus dons; as más são delitos meus e juízos vossos”<sup>47</sup>”

No capítulo três do livro onze das *Confissões*, ao tratar da compreensão da mensagem de Moisés aos cristãos, Santo Agostinho deixa transparecer novamente a idéia de iluminação divina do conhecimento, como o canal de comunicação direta entre a divindade e o domínio do pensamento:

A mesma verdade, que não é hebraica nem grega, nem latina, nem bárbara, dir-me-ia interiormente, dentro do domicílio do meu pensamento, sem o auxílio dos órgãos da boca e da língua, e sem o ruído de sílabas: “Moisés fala a verdade”. E eu, imediatamente, com toda a certeza e confiança, diria aquele vosso servo: “Dizeis a verdade”<sup>48</sup>.

Em seguida Agostinho desenvolve a questão da criação com o argumento de que todas as coisas “dizem-nos” que foram criadas porque estão sujeitas a mudanças e vicissitudes (um modelo ou regra de existência). Em outras palavras, tudo o que hoje existe, independentemente do caráter de sua criação<sup>49</sup>, existe pois sofreu e vem sofrendo, desde sempre, mudanças e vicissitudes. Estas coisas são proclamadas ‘criadas’, pois não podem ser, elas mesmas, a causa primeira do seu modo de existência. Esse argumento se firma no impasse lógico de que não poderíamos existir antes de existir, para que nos pudéssemos criar a nós mesmos<sup>50</sup>, conforme esclarece o professor doutor Sérgio Castilho Fernandes em seu ensaio sobre Antropologia Filosófica, o estatuto ontológico de todas as coisas

<sup>47</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro X Cap. 4 p. 262.

<sup>48</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 3 p. 313.

<sup>49</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 3 p. 314. nota.

existentes é sempre o de criatura, entendido como a extensão do Ser enquanto experiência<sup>51</sup>.

Existencialmente o Ser Humano ocupa o lugar de “criatura”, não somos os responsáveis pela existência do universo e nem de nós mesmos. Nossa relação com o mundo é sempre de “transformação”, de “artesanato” e nunca de “criação”. Não podemos dizer, definir, ou conhecer, estritamente falando, o que a verdade é, precisamente porque não somos os criadores da mesma, somos “criaturas” advindas da mesma verdade que buscamos dizer (conhecer)<sup>52</sup>.

Para o Santo Doutor, as criaturas foram tiradas do nada num só momento, ainda que algumas tenham sido criadas em sua forma perfeita e outras apenas em potência. E o instrumento que aparece, mais uma vez, como a possibilidade dessa criação do nada é o Verbo de Deus, a dimensão das idéias perfeitas platônicas. “*Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra!*”<sup>53</sup>, nas palavras do próprio Santo Agostinho.

Quanto à natureza de Deus e do Verbo divino, Agostinho possui uma noção ortodoxa cristã: Deus é poder racional infinito, eterno, imutável, simples, espírito, pessoa, consciência, o que era excluído pelo platonismo. Deus é ainda ser, saber, amor. Quanto, enfim, às relações com o mundo, Deus é concebido exatamente como a figura do livre criador. No pensamento clássico grego, existe um dualismo metafísico; no pensamento cristão - agostiniano – há ainda um dualismo, porém moral, no cristianismo, o mal é, metafisicamente, negação, privação; ou seja, se a figura de um Deus bom está associada ao Ser, o mal seria a esfera do Não-Ser.

Esse Verbo divino que deflagra a criação é, segundo Santo Agostinho, co-eterno com o próprio Deus. Deus e o seu Verbo criador são simultâneos e eternos, e tudo que o Verbo diz, leia-se cria, ele o faz eternamente e simultaneamente à existência do próprio Deus, ou seja, Deus desde sempre quis, e ainda hoje quer,

---

<sup>50</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 4 p. 314.

<sup>51</sup> Cf. Fernandes, S. L. de C. 2005: *Ser Humano – Um Ensaio em Antropologia Filosófica*. p. 37, 38.

<sup>52</sup> É interessante perceber que esta tese vista de uma perspectiva ontológico-existencial, dá suporte a tese defendida pelo professor Sérgio L. de Castilho Fernandes, que ao tratar da criação, a posiciona numa esfera atemporal, onde o ato de criar, nada mais é do que uma extensão do Ser enquanto experiência. O próprio Santo Agostinho virá a concluir, mais tarde, que o tempo não pode preceder à criação e que mesmo o tempo “pós-criação” não passa de uma ilusão categorial da mente, do pensamento e da linguagem. Cf. *Idem*.

<sup>53</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 5 p. 315.

realizar a obra da criação e é esse desejo de criação que o seu Verbo manifesta através de nós, discípulos do Verbo, experiência viva da criação. É justamente essa relação eterna e simultânea entre Deus e o Verbo da criação que tira o sentido de perguntas como: Mas o que seria então esse instante “antes” da criação e o que fazia Deus nesse momento “anterior” à criação? E se a vontade de Deus é eterna e imutável, por que as criaturas não são eternas?

Santo Agostinho, ao propor as supostas perguntas citadas acima, visa mostrar que não faz sentido falar de um instante antes da criação, ou o que fazia Deus antes da criação. Falar de instante anterior, momento antes da criação pressupõe uma noção de tempo que pudesse medir a eternidade da graça do próprio Deus, coisa que para Santo Agostinho é inviável. Na concepção do Santo Doutor, só Deus e sua vontade de criar, que faz parte de sua substância, existem eternamente, e Deus nenhuma criatura criava antes de criar o tempo em que criava alguma criatura, ou seja, antes do tempo da criação não havia tempo, não havia nada que pudesse qualificar-se como anterior. Logo, Deus nada fazia antes do Verbo se tornar matéria, da criação se consumir<sup>54</sup>.

Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, pra que perguntar o que fazíeis então? Não podia haver “então” onde não havia tempo<sup>55</sup>.

Seguindo as modalizações cristãs de tempo, como foram apresentadas anteriormente, Santo Agostinho posiciona a divindade na ordem da *aeternitas*, ou seja, o eterno “hoje”, a ordem absoluta da eternidade fora do tempo. Santo Agostinho, bem como os Escolásticos, procuraram refutar o averroísmo e a tese de Aristóteles que propunha a eternidade do mundo recorrendo a uma modalidade cíclica do tempo. Aristóteles outrora afirmou que existe um ciclo em todas as

---

<sup>54</sup> Santo Agostinho trata deste mesmo tema no *De Genesi contra Manichaeos*, liv. 1, cap. 2. A criação não foi *ab aeterno*. Deus criou livremente, por um ato eterno de volição. As idéias das coisas existem na Inteligência Divina desde toda a eternidade. Porém, os termos ou objetos que Deus quer produzir só aparecem no momento determinado pela sua volição.

<sup>55</sup> Cf. **Agostinho, Sto.** 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 13 p. 321.

coisas que possuem o movimento natural de ser e deixar de ser<sup>56</sup>. Isso se dá pois todas estas coisas são regidas pelo tempo em começo, fim e recomeço, tudo isso em conformidade com um ciclo; porque o próprio tempo, que rege esse movimento, é pensado como um ciclo. Como podemos já antever, o modelo agostiniano metafísico do tempo é claramente uma reconstrução da linha parmenídica-platônica e, por consequência, uma refutação ao tempo aristotélico.

Mas o que seria então, segundo Santo Agostinho, o tempo do qual temos experiência? O que seria para Santo Agostinho essa “imitação móvel da eternidade” a que se referia Platão no *Timeu*.

Nós, enquanto criaturas, não podemos experimentar sensivelmente esta dimensão eterna fora do tempo, esse instante eterno da graça divina. Ainda assim, temos indubitavelmente uma experiência sensível da temporalidade, uma experiência mais elementar e ainda ligada à intuição da finitude, a uma modalidade de tempo que está ligada a duração, de uma vida, de uma ação, de uma história, ou seja, uma noção próxima do tempo cronológico ou do *tempus* latino:

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. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente<sup>57</sup>.

A nossa experiência da temporalidade é precisamente aquela impressão que fica gravada no espírito como sendo a “presença do tempo”. É, portanto, algo intimamente ligado ao caráter subjetivo e psicológico do tempo.

O tempo psicológico é a impressão do *antes* e *depois* que as coisas gravam no espírito. É o sentimento de presença das imagens que se sucedem, sucederam ou hão de se suceder, referidas a uma anterioridade. Enquanto percepção sensível, temos, ou pensamos ter, experiência de três tempos: passado, presente e futuro.

---

<sup>56</sup> Cf. Tomás de Aquino, Sto. 1982: *Comentário à metafísica de Aristóteles*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Netto e Carlos Arthur R. do Nascimento. Cf. Mansion, A. 1987: *Introduction a la Physique Aristotélicienne*.

<sup>57</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 14 p. 322.

Mas será que estes tempos realmente existem?

Para o Santo Doutor, o tempo é um ser da razão com fundamento na realidade da experiência. Mesmo que nada possamos dizer do tempo presente que vira pretérito e se perde no Não-Ser ou do tempo futuro que ainda está preso a um Vir-a-Ser, podemos afirmar que realmente experimentamos brevemente algo no presente que chamamos de tempo presente, o agora.

Essa brevidade do presente é extraída por Santo Agostinho da tentativa de determinar a extensão do passado, do presente e do futuro. O passado não pode ser dito “longo” ou “breve” pois *já não existe*, o futuro não pode ser dito “longo” ou “breve” pois *ainda não existe* e o presente não pode ser dito “longo” pois se determinamos uma certa duração do tempo presente automaticamente nos perderemos numa nova sucessão de instantes; passado, presente e futuro, o que nos coloca novamente frente à frente com esta brevidade do presente. Um instante que parece ir tão rápido do futuro ao passado que não tem duração. Se a tivesse, dividir-se-ia novamente em passado, presente e futuro.

Embora a experiência do tempo passado e futuro não seja nada senão a *memória presente das coisas passadas e esperança presente das coisas futuras*<sup>58</sup>, existem indubitavelmente as coisas passadas e futuras, a memória histórica serve como prova de que podemos veridicamente remontar acontecimentos e fatos passados e a razão serve como prova de que é possível antever um acontecimento ou fato no futuro. E é justamente da análise da forma como intuimos tais coisas passadas e futuras que Santo Agostinho extrai a nova terminologia exibida acima.

O resgate, através da memória, de eventos passados não é senão uma remontagem presente de um fato no passado, pois o passado em si mesmo já não mais existe. E a intuição, através da razão, de eventos futuros não é senão um prognóstico presente baseado em possíveis desdobramentos de experiências no presente:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez

---

<sup>58</sup> Terminologia sugerida por Santo Agostinho nas *Confissões*, Livro XI, Cap. 20 pág 328.

fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes e presentes das futuras<sup>59</sup>.

Permanece, ainda, uma questão: Como é que medimos este tempo do qual temos experiência?

É óbvio que usamos algum tipo de critério para avaliar e medir diferentes espaços de tempo, mas que critério seria esse? Se o tempo futuro ainda não existe, o presente não tem dimensão e o passado já não existe, de onde pode partir essa medição de tempo que usamos? Seria o critério para medição de tempo o movimento do Sol, da Lua e dos astros como diria possivelmente Aristóteles?

Santo Agostinho pretende distinguir o tempo psicológico do tempo metafísico e do tempo astronômico ao refutar esta tese platônica de que o tempo é o movimento dos astros. Tampouco poderíamos dizer, segundo o Santo Doutor, que o critério de medição e determinação do tempo é o movimento de qualquer outro corpo, pois podemos facilmente medir também o tempo de ausência de movimento dos corpos.

Ainda que nenhum desses critérios tenha sido suficiente “*Em ti, ó meu Espírito, meço os tempos*” diz Santo Agostinho, e continua “*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.*”, por fim conclui “*Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos*”<sup>60</sup>.

Essa é uma afirmação importantíssima dentro do conteúdo do Livro XI e da temática do tempo como um todo, ela demonstra que, em última análise, esse tempo que meço, mesmo sem um critério efetivo para tanto, não passa de um reflexo gerado no espírito pela experiência da temporalidade a que somos submetidos sempre, o tempo, nesse sentido, não passa de uma ilusão categorial do espírito humano, uma extensão – uma distensão<sup>61</sup> - da consciência<sup>62</sup>, uma projeção no real da própria alma humana.

<sup>59</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 20 p. 327.

<sup>60</sup> Cf. Agostinho, Sto. 1996: *Confissões*, Livro XI Cap. 20 p. 336.

<sup>61</sup> Termo usado por Santo Agostinho em *Confissões*, Livro XI, Cap. 23-26 pág 330-334

Metafisicamente falando, podemos tomar a observação de Piettre com uma boa indicação de qual era o alcance ontológico dessa noção de “distensão da alma”:

O tempo é uma *distentio animi*, uma distensão, um repouso da alma. Distensão se opõe a tensão: o eterno presente é como apanhado, estendido em um único ponto único e imutável (Deus)<sup>63</sup>.

Conclusivamente podemos observar que, ao contrário de Aristóteles, Santo Agostinho indicava que o que medimos não é o movimento das coisas no real, mas sim a duração vivida pela consciência e, ao fazê-lo, projetava a natureza da experiência temporal como sendo algo estritamente subjetivo e dissociado, portanto, da realidade última do mundo. Desta maneira, Agostinho destaca o antagonismo metafísico e teológico radical entre o eterno, entendido como o sempre presente sem duração, e o temporal, entendido com esse tempo que flui do futuro ao passado segundo uma lei numérica.

Quando se pergunta “o que é o tempo?” portanto, Santo Agostinho remonta uma tradição platônica e parmenídica, que afirma o caráter eterno e imutável da verdade<sup>64</sup>, para afirmar que o fluir do tempo, na forma de passado, presente e futuro, não “é” nada, no sentido forte de “Ser”. Apenas o eterno presente sem duração efetivamente “é”, ou seja, apenas a eternidade imóvel “é” e constitui, ela mesma, a natureza do próprio “Ser” do tempo.

A visão de Santo Agostinho está de pleno acordo com uma noção de história, como a realização da graça ou do projeto eterno de Deus, corrente na Idade Média, mas seria conflitante com as construções modernas do tempo.

---

<sup>62</sup> É mérito de Santo Agostinho “ter posto em relevo, de maneira definitiva, o caráter psicológico do tempo, e o seu pertencer a consciência.” Cf. **J. M. Lê Blond**, S. J., *Lês Conversions de Saint Augustin*. p. 256.

<sup>63</sup> Cf. **Piettre, B.** 1994: *Filosofia e Ciência do Tempo*; p. 32.

<sup>64</sup> Pamênides dizia que “o Ser é e não é possível que ele não seja” e assim afirmava que a verdade sobre a natureza do “Ser” é eterna e imutável.

A Idade Moderna, também muito marcada pelo divórcio entre a filosofia e a ciência, traria consigo uma nova maneira de pensar o tempo conforme poderemos observar no capítulo que se segue.