

PASSADO, PRESENTE E FUTURO: O TEMPO DA CONSCIÊNCIA E A CONSCIÊNCIA DO TEMPO NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

José Renivaldo Rufino*

SÍNTESE – Agostinho teoriza sobre o tempo partindo de dois pontos específicos: o tempo interior e o tempo exterior à consciência. Uma e outra abordagem só se tornam possíveis por conta do aspecto criatural do tempo. Assim, o tempo, em seu caráter de criatura, é anterior ao ser humano e, portanto, anterior à consciência. Por outro lado, o filósofo vincula o tempo à eternidade. Ao se falar do tempo, a idéia de eternidade está ali implícita. O próprio Agostinho afirma que o tempo é um *"quasi vestigium aeternitatis"*. Mesmo assim, por ser criatura, o tempo tem o seu caráter "objetivo", ou seja, o de algo exterior à consciência. Na sua busca intelectual, Agostinho vai do movimento (*"motus"*) à duração do movimento (*"mora"*), na esperança de encontrar alguma resposta às suas indagações. Entretanto, é o primado do presente que coroa as suas pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE – A teoria do tempo de Agostinho. Consciência. Pensamento. Eternidade. Movimento. Tempo presente.

ABSTRACT – Augustine theorizes about time having as starting points two specific elements: the internal and the external time to consciousness. One and another are possible only in respect to the creatural feature of time. Hence, time in its creatural character is previous to human being and because of that previous to consciousness. On the other side, Augustine relates time to eternity. When he speaks about time, the idea of eternity is implicit to that. He affirms that time is a *"quasi vestigium aeternitatis"*. But because it is a creature it has its "objective" character, that is, of something external to consciousness. Augustine goes from movement (*"motus"*) to time enduring of movement (*"mora"*), hoping to find some answer to his questions about time. But, at the final analysis, it is the primacy of the present that remains at the center of Augustine's investigations.

KEY WORDS – Augustine's theory of time. Consciousness. Thought. Eternity. Movement. Present.

Introdução

O tempo mexe com todos e está na boca e no cotidiano de todas as pessoas. Como diz Agostinho (354-430), "que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam" (*Conf.*, XI, 14, 17). Entretanto, quando o filósofo se depara com o desafio de pesquisar e es-

* Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 3	Setembro 2003	p. 351-360
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

crever sobre o tempo, forçado pela controvérsia com os maniqueus, ele assume uma postura equilibrada e cautelosa diante do difícil enigma (*implicatissimum aenigma* – cf. *Conf.*, XI, 22, 28). Por isso, diante da pergunta ontológica: “o que é, por conseguinte, o tempo?” (*Conf.*, XI, 14, 17), responde: “Se ninguém me perguntar, eu sei; porém, se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei” (*Conf.*, XI, 14, 17). Isso não impede, entretanto, que ele seja ousado em sua construção, considerada, até hoje, como uma das mais importantes¹.

1 Passado: do princípio do tempo, do mundo e do homem

Quando aborda a questão do tempo – em suas categorias de passado, presente e futuro –, Agostinho privilegia dois momentos. Primeiro, o tempo interior: “Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras” (*Conf.*, XI, 20, 26). Segundo, o tempo exterior; sua ousadia, aqui, é admirável, pois mesmo diante da insuficiência da linguagem (“se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei”), declara: “... atrevo-me a declarar, sem receio de contestação que, se nada passasse, não haveria tempo passado; se nada se sucedesse, não haveria tempo futuro; e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente” (*Conf.* XI, 14, 17).

Na base está o fato de que, para ele, “o tempo é criatura” (*De Gen. ad litt. imperf.*, III, 7). Sua pesquisa se direciona ao passado, em busca do princípio, uma vez que toda criatura tem princípio (cf. *De Gen. ad litt. imperf.*, III, 8). Aqui ele envolve toda a criação, uma vez que “o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo” (*De civ. Dei*, XI, 6). Mutabilidade e ausência de simultaneidade são características fundamentais do tempo. Sendo assim, enquanto o tempo é, para Platão, a imagem móvel da eternidade e, para Aristóteles, a medida do movimento, para Agostinho é a duração de uma natureza finita, que não pode ser toda simultaneamente. O tempo é, para ele, um agora que passa (*nunc transiens*), enquanto a eternidade é um presente que não passa, um agora permanente (*nunc stans*).

Guitton² destaca que Agostinho se preocupa com a origem do tempo forçado pela controvérsia maniqueia. Os maniqueus querem saber o que é que Deus fazia antes de fazer o tempo e o mundo (cf. *De Gen. contra man.*, I, 2, 3). A pergunta maniqueia não tem sentido. O princípio sem princípio do seu mito cosmogônico não está vinculado ao tempo. O dualismo dos dois princípios – Deus e matéria –, tem uma construção de caráter fabuloso. Puech fala desse dualismo e da hostilidade ao Antigo Testamento e ao Judaísmo³. A hostilidade às fontes judaicas e ao

¹ Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (*Vorlesungen zur phänomenologie des inneren zeitbewusstseins*). Trad., int. e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. 205 p. ISBN 972-27-0722-1.

² Cf. GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité*: chez Plotin et Saint Augustin. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. p. 176, 177.

³ Cf. PUECH, Henry-Charles. El Maniqueísmo. In: _____. *Historia de las religiones* (VI): las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo. Trad. de Lorea Baruti, Alberto Cardin. México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979. p. 229.

judaísmo é substituída pela aceitação da construção mítica de Mani – que bebe nas fontes judaicas –, em que cosmologia e soteriologia são interdependentes.

Agostinho passa o passado a limpo através da *creatio ex nihilo*⁴. Ao adotá-la, ele se distancia da filosofia grega e se associa a importantes nomes da incipiente tradição cristã, como também às discussões teológicas de Nicéia (325). Para Agostinho (cf. *De civ. Dei*, XI, 15), sem o aspecto criatural não se pode falar nem imaginar nada real.

O tempo é criatura e, portanto, exterior e anterior à consciência. Vincula-se apenas ao mundo e à mente de Deus: "Daí nos aflora à mente algo admirável, mas verdadeiro, a saber: este mundo não poderia ser conhecido por nós, se não existisse; mas, se Deus o não houvesse conhecido, não poderia existir" (*De civ. Dei*, XI, 10, 3). No mesmo texto (XI, 5), atesta: "... não há tempo algum anterior ao mundo" e, ainda (XI, 6): "... o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo". Tempo e mundo têm princípio simultâneo. Sendo assim, o questionamento dos maniqueus não tem sentido. Contra os maniqueus, ele afirma que não se pode indagar sobre um tempo anterior ao tempo, pois seria o mesmo que dizer que existia um homem quando não existia homem algum, ou que o mundo existia quando não existia o mundo (*De civ. Dei*, XII, 15, 2).

A anterioridade do tempo e do mundo são realidades apenas na mente de Deus, como idéia eterna. Antes de o tempo existir, só Deus existe. Ele faz uma regressão e fala de "infinitos séculos passados" (*De civ. Dei*, XI, 4, 2); fala, também, de que "não há tempo algum anterior ao mundo" (*De civ. Dei*, XI, 5), numa alusão ao fato de que, de acordo com sua ótica, "o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo" (*De civ. Dei*, XI, 6). Quanto à crítica dos maniqueus sobre a criação tardia do homem, Agostinho diz que no princípio da história do homem no Universo, o princípio da história do Universo – e do tempo – já se perdia nas brumas do passado, pois "o homem foi feito no sexto dia" da criação (*De Gen. ad litt.*, VI, 2). Até esse sexto dia muita coisa acontecera, inclusive o *princípio* que está na base da controvérsia com os maniqueus. A criação do homem ocorre no tempo e não com o tempo, ou seja, é posterior à criação do tempo. Dessa forma, o tempo é anterior à consciência. A consciência humana não põe o tempo, mas o tempo tem existência própria como criatura. Antes de ser criado, o tempo e todas as demais coisas existem como idéia na mente de Deus. Ele ironiza e ridiculariza os maniqueus, com um argumento *ad hominem* e uma abertura para uma moderna "notação científica". Regredir no tempo a 21 trilhões e 600 bilhões de anos e a um número impronunciável: "o que tem fim não é duradouro", diz (cf. *De civ. Dei*, XII, 12).

2 Futuro: da *expectatio* ao *éskaton*

O futuro é importante na teoria agostiniana. Alguns falam até de primado do futuro, mas é no presente que ele situa as "partículas fugitivas" (cf. *Conf.*, XI, 15, 19). O futuro é a "esperança presente das coisas futuras" (*Conf.*, XI, 20, 26). O

⁴ Cf. GUITTON, 1971. p. 176.

tempo é formado de momentos sucessivos. Em si mesmo e em suas três categorias jamais é todo presente: "o tempo nunca é todo presente" (*Conf. XI, 11, 13*). O presente amarra as demais categorias.

As *rationes seminales*, de origem estoíca⁵, é que possibilitam este primado do futuro. Somente quando o futuro se faz presente – e deixa de ser futuro – é que eclode no mundo o que está oculto nas entranhas das razões seminais. As forças germinativas, ou razões seminais, são o fundamento da constante mutação que ocorre nas coisas, exatamente porque as coisas estão inseridas no tempo. Na verdade, em última instância, "as coisas são temporais por não poderem realizar de uma só vez todo o seu ser"⁶. Boehner e Gilson afirmam o seguinte sobre esta questão em Agostinho: "os germes originais dos seres vivos, porém – inclusive o corpo de Adão e de todos os outros homens – foram criados num estado de pré-formação ainda não desenvolvido. Na filosofia agostiniana estes germes primordiais chamam-se '*rationes seminales*' ou '*causales*', porque neles os seres vivos já se encontram projetados '*invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta*' "⁷. Segundo Agostinho, as forças germinativas das razões seminais impregnam a terra de causas evolutivas. É o que ele nomeia de "sêmen da terra e do céu" (*De gen. contra man.*, I, 7, 11). E de forma mais elaborada e com ressonâncias na idéia do ato e potência aristotélicos, assegura que a matéria informe já foi chamada de céu e terra, não porque já o fora, mas porque podia chegar a sê-lo; afirma, a seguir, que na semente da árvore já está a árvore em seu todo, o mesmo ocorrendo em termos do restante da criação (cf. *De gen. contra man.*, I, 7, 11).

Agostinho também aborda o futuro como expectativa, sonoridade e constante fluir. Sua teoria do tempo se baseia na concepção que considera o tempo como um "devir intuído"⁸. Este devir implica na passagem de ser a não-ser – com alteração, mutabilidade – e do não-ser ao ser, pela efetivação das razões seminais. O homem está neste redemoinho, empurrado desde a vida intra-uterina, pois, de forma irreversível, "desde o instante em que começamos a existir neste corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte" (*De civ. Dei*, XIII, 10)⁹. Por conta deste constante fluir é que a vida do homem sequer consegue um só instante de ser. Quando Agostinho olha nesse sentido, ele diz que a vida do homem é formada apenas de passado e futuro, pois o presente sempre escapa. É a contingência e

⁵ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. [s. trad.]. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. I, 693 p. (Coleção filosofia). ISBN 85-349-0114-7. p. 257; sobre as razões seminais.

⁶ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia (Dizionario di Filosofia)*. Trad. de Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. ISBN 85-336-0865-9. p. 178.

⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa (Christliche Philosophie – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues)*. Trad. de Raimundo Vier. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 179; o autor cita *De gen. ad. litt.*, VI, 6, 10: "invisível, potencial, causalmente, como são feitos os futuros ainda não feitos".

⁸ Cf. ABBAGNANO, 1998, p. 946ss; cf. PEGORARO, Olinto Antônio. *Relatividade dos modelos: ensaios filosóficos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. p. 9: "A temporalidade preside e anima o devir".

⁹ Cf. o que diz Agostinho, fazendo uma relação da morte com o tempo: *De civ. Dei*, XIII, 10; XIII, 11, 1.

mutabilidade das coisas, que afeta toda a criação, inclusive o homem. Vistos por este ângulo, os seres contingentes são e ao mesmo tempo não são: o seu devir está marcado pelo não-ser, pela dissolução no fim, na morte (cf. *Tract. in Ioannis*, XXXVIII, 10)¹⁰.

Por outro lado, quando Agostinho analisa o tempo a partir da sonoridade da palavra, ele faz uma mesma abordagem com três perspectivas. Primeiro, uma relação da transitória palavra humana, própria do tempo, com o eterno silêncio da palavra divina. Segundo, confronta a simultaneidade da palavra de Deus, com a ausência de simultaneidade da palavra humana. Finalmente, associa o efêmero da palavra humana com o eterno silêncio da palavra divina. A palavra humana jamais será toda ao mesmo tempo, jamais será toda simultânea. A sonoridade – seja na fala, seja na música – é sempre sucessiva no tempo, que também é sucessivo. É como se Deus já conhecesse a partitura, em razão da simultaneidade própria da divindade e em que não há necessidade de momentos sucessivos, e o homem só fosse conhecendo a partitura – a melodia ou a palavra – à medida que o futuro fosse dando essa possibilidade através do seu constante fluir. A partitura ali presente jamais será captada em sua simultaneidade, pois há uma necessidade intrínseca de execução em momentos que se sucedem no tempo. O filósofo utiliza uma imagem muito apropriada quando fala do êxtase de Óstia. Diz que em determinado momento ele e sua mãe, Mônica, voltam ao vão ruído dos seus próprios lábios, “onde a palavra começa e acaba. Como comparar esta palavra (que começa e acaba) com a tua Palavra, Senhor nosso, que permanece em si sem envelhecer e renova todas as coisas?” (*Conf.*, IX, 10, 24). A palavra humana, então, ou a sonoridade, não apenas está inserida no tempo, como necessita do tempo para se concretizar em plenitude.

Só a consumação do futuro – ou o momento decisivo do *éskaton* – pode deslindar esse enigma sobre o tempo. Essa consumação é fixada dentro de uma compreensão cristã do devir de Deus. Um devir histórico, conteúdo de um tempo histórico, relacionado com a encarnação de Cristo como acontecimento de uma finitude que aponta para a vida interminável que só se realiza em Deus. Por isso mesmo Agostinho diz: *quasi vestigium aeternitatis tempus appareat* (cf. *De gen. lib. imp.*, XII, 38).

3 Primado do presente, prelúdio da eternidade

Agostinho capta esse *quasi vestigium aeternitatis* a partir do presente que contém em si esse prelúdio da eternidade, mas sempre no sentido da eternidade em direção ao tempo e nunca ao contrário. Para ele, só o presente existe, mesmo contingente. Assim sustenta: “... se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa

¹⁰ Cf. CILLERUELO, Lope. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). *Cartas (Epistolas)*. Trad. int. e notas de Lope Cilleruelo. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951. Tomo VIII. nota 2, p. 911.

da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir?" (*Conf.*, XI, 14, 17). O que Agostinho faz é sublinhar a existência contingente do tempo presente e do próprio tempo. Através das lentes do presente ele aponta para uma realidade de caráter não contingente, uma realidade diferente daquela na qual está inserido.

Realmente, as três divisões do tempo sintetizam essa contingência, essa mutabilidade que afeta a criatura. Pela mutabilidade, as coisas "deixam de ser o que haviam sido e passam a ser o que não eram" (*Conf.*, XII, 6, 6). Por isso é que o presente existe apenas em um instante e assim mesmo propenso a subdividir-se *ad infinitum*. Agostinho chega a essa conclusão através de um jogo argumentativo em que efetua uma redução, indo de um século até esse instante ínfimo (cf. *Conf.*, XI, 15, 18-20). Para ele nem mesmo a hora pode ser considerada como toda presente, pois "está composta de partículas fugitivas, sendo passadas às que já transcorreram e futuras às que ainda lhe restam" (*Conf.*, XI, 15, 20). A saída que encontra é associar esse quase nada do presente ("espaço inapreciável" – *De civ. Dei*, XIII, 11, 1) à própria eternidade: "Quanto ao presente, se fosse sempre presente e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade" (*Conf.*, XI, 14, 17). Há uma adequação das três categorias do tempo, que termina por adequar o tempo ao próprio tempo, a fim de que ele seja, de fato, tempo e não eternidade. Por outro lado, o tempo presente possibilita o que parece absurdo: tornar o futuro presente ou possibilitar que o futuro seja um existente presente¹¹. Isso não quer dizer, entretanto, que ele aceite esta conclusão sem que antes levante sérios questionamentos. Por isso, argumenta: "se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão" (*Conf.*, XI, 18, 23). Esta dúvida ele a esclarece da seguinte forma (cf. *Conf.*, XI, 18, 24): quando contempla a aurora, prediz que o sol vai aparecer. O que contempla, contempla no presente, mas o anúncio do que contempla aponta para o futuro. Entretanto, não é o sol que é futuro, uma vez que ele já existe, mas sim o seu aparecer no horizonte que ainda não se concretizou. Este "vaticínio" não seria possível sem os dois elementos que o fundamentam: a visão presente da aurora e a imagem deste aparecer do sol concebida na alma, também no presente. Nada disso é, ainda, o aparecer do sol no horizonte. Quando Agostinho afirma que as coisas futuras ainda não existem, este é um dos sentidos empregados por ele. No exemplo dado, não é que o sol não exista – pois a aurora já é, no seu entender, um prenúncio desta existência –, mas o seu aparecer é que ainda não é. Presentes são apenas a aurora e a imagem da aurora captada pela alma. Por isso, não há impedimento algum para que coisas da espécie sejam "prognosticadas pelas coisas presentes que já existem e se deixam observar" (*Conf.*, XI, 18, 24). É por isso que o filósofo conclui: "logo, existem as coisas futuras e pretéritas" (*Conf.*, XI, 17, 22). E ele só admite a existência de tais coisas – e de sua mutabilidade – por conta da equação das três divisões do tempo e da existência do próprio tempo em seu constante fluir, pois, se nada existisse também não existiria o tempo (cf. *Conf.*, XI, 14, 17), nem em si mesmo, nem em nenhuma de suas três divisões.

¹¹ Cf. PEGORARO, 1979, p. 24, 25, e 52.

Na análise do presente procedida no texto das *Confissões*, Agostinho adota dois métodos: o método direto, ou seja, através das informações transmitidas pela intuição, e o método indireto, isto é, procurar descobrir o enigma do tempo, compreender a natureza do tempo, não na consciência – pois há a possibilidade de as informações transmitidas pela intuição não serem confiáveis –, mas fora da consciência, naquilo que ocorre no mundo, no exterior do homem, no tempo objetivo¹². O método empregado por Agostinho consiste em identificar o tempo em um movimento exterior e espacial. Assim sendo, o tempo seria identificado com o movimento (*motus*), tanto do sol, da lua e dos astros, quanto da roda do oleiro e de todos os corpos (cf. *Conf.*, XI, 23, 29-30). Ou, então, identificar o tempo como a duração do movimento (*mora*). E o que é o tempo: é o movimento, a duração do movimento ou as duas coisas conjuntamente? A conclusão agostiniana é que nem é uma coisa, nem outra, nem ambas. O tempo, para ele, é muito mais que isso. Na verdade, não medimos o tempo, mas os subsídios dos fenômenos que se efetuam no tempo. Sendo assim, o tempo nem se subordina ao movimento e nem é redutível à quantidade ou duração do movimento.

A saída, então, é analisar o tema por outro viés: o tempo é, na verdade, um *quasi vestigium aeternitatis* (cf. *De gen. lib. imp.*, XIII, 38). Da base do primado do presente, portanto, e sempre a partir da eternidade (que está presente na sua própria interioridade), ele desenvolve uma das principais construções de sua teoria do tempo, pois “o nó de todas as especulações de Santo Agostinho, o centro de toda sua filosofia, será o problema da relação do tempo e da eternidade”¹³. Sendo assim, quando o filósofo especula sobre o tempo ele tem, como plano de fundo, a própria essência da eternidade, uma vez que o tempo está em mutação perpétua o que, segundo o pensamento de Agostinho, não se enquadra com o que ele entende por eternidade em termos de imutabilidade. Da mutabilidade, que caracteriza o tempo presente e todas as coisas criadas, à imutabilidade da própria eternidade, Mammi é de opinião que “Agostinho vai além do sujeito à procura do absoluto que o habita”¹⁴. E isso o filósofo deixa muito claro num pequeno texto que abrange a criação em seu todo: desde o momento do princípio do tempo e do mundo até o *éskaton*, momento em que o tempo e o mundo não mais estarão no palco dos acontecimentos: “Possa eu inebriar-me de ti e considerar as ‘maravilhas da tua lei’ (*Sal.*, 118, 18), desde o princípio em que criaste o céu e a terra, até ao tempo em que partilharemos contigo do reino perpétuo da tua santa cidade” (*Conf.*, XI, 2, 3). Quando Agostinho relaciona, por exemplo, o *hoje* de Deus com a eternidade, o que ele faz, na verdade, é estabelecer um critério comparativo a partir do prisma do tempo, pois esta categoria não existe na eternidade como existe no tempo. É aqui que entra o primado do presente de forma mais enfática e decisiva, visto sempre a

¹² Cf. GUITTON, 1971. p. 228ss.

¹³ CHAIX-RUY, Jules. *Saint Augustin: temps et histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956. p. VII.

¹⁴ MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, [s/d]. v. I: p. 1-217; v. II: p. 218-432. Tese de doutoramento não publicada. p. 254.

partir das "partículas fugitivas" acima mencionadas. É como se o filósofo captasse uma dessas partículas e conseguisse abri-la como se fora uma cortina e se surpreendesse com o resultado desta tentativa, ao descortinar a possibilidade de uma visão conjunta e simultânea (*tota simul*) da imutabilidade própria da eternidade. Para esclarecer este ponto, ele usa um texto muito interessante, cuja descrição se aproxima de um jogo de palavras em forma de trocadilho: "Os teus anos não vêm nem vão. Porém os nossos (anos) vão e vêm, para que todos venham. Todos os teus 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 teus anos são como um só dia (II Pedro 3, 8), e o teu dia não se repete, de modo que possa chamar-se quotidiano, mas é um perpétuo 'hoje', porque este teu 'hoje' não se afasta do 'amanhã', nem sucede ao 'ontem' " (*Conf.*, XI, 13, 16).

Esse *hoje* de Deus é, segundo o filósofo, inalcançável para a sabedoria humana, pois faz parte da própria sabedoria divina. O fato de partir de uma categoria por todos conhecida não desvenda o enigma, uma vez que nem mesmo esta categoria temporal, a todos disponível e de todos conhecida, pode ser compreendida em sua plenitude. Agostinho esclarece isto muito bem em uma passagem do *De Trinitate*, quando diz: "Que mortal pode compreender esta sabedoria pela qual Deus conhece todas as coisas, de maneira que nem as que se dizem pretéritas sejam para ele passadas, nem há de esperar a realização das que se dizem futuras, senão que o passado e o futuro, com o presente, tudo seja para ele presencial: Deus não vê uma a uma as coisas, nem divaga ("mariposeia") com o pensamento de um conceito a outro, pois tudo ele abarca a um só tempo, com uma só mirada; que mortal, repito, será capaz de compreender esta sabedoria, que é a um tempo prudência e ciência, quando nos sentimos incapazes de compreender a nossa?" (*De trin.*, XV, 7, 13).

Tal posicionamento agostiniano não seria possível, entretanto, se ele não contasse com outro fator de grande importância para a visão cristã: a encarnação. De acordo com o pensamento de Agostinho, o eterno se estabelece no efêmero, no exato momento da encarnação, e ocorre de forma recíproca, isto é, o eterno que faz morada no efêmero retorna ao eterno¹⁵. A estada do eterno no efêmero se concretiza mediante a encarnação que, ao mesmo tempo, possibilita a abertura ao sentido de eternidade como vida interminável¹⁶. O sentido de eternidade presente no pensamento de Agostinho tem estreita vinculação com o pensamento posterior e com o conceito teológico clássico de eternidade, de acordo com a definição boeciana: 'Eternidade é a posse perfeita, simultânea e total da vida interminável' (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)¹⁷. Tudo isso sem esquecer que o presente também possibilita uma fundamentação do tempo objetivo, pois o

¹⁵ Cf. *De trin.*, XV, 8, 14), p. 719, notas 4, 5.

¹⁶ Cf. *De trin.*, XIII, 19, 24.

¹⁷ Cf. a definição de eternidade em BOÉCIO. *A consolação da filosofia (De Philosophiae Consolatione)*. Trad. de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. ISBN 85-336-0961-2. v. 11, p. 150-151.

primado do presente sublinha duas condições específicas do tempo: o tempo criatural e o tempo real. O tempo da consciência e a consciência do tempo fazem parte, igualmente, do texto de suas *Confissões*, particularmente do décimo primeiro livro. Tais possibilidades são contempladas sempre a partir do exato momento do presente, em que o tempo se descortina em suas realidades objetivas de passado e futuro. Um passado que já não é e um futuro que ainda não é, amarrados pelo presente que é e está deixando de ser, ininterruptamente, até que esse *quasi vestigium aeternitatis* se concretize como plena eternidade no *éskaton*.

Conclusão

Simplicidade e complexidade são ingredientes básicos e complementares na teoria do tempo, de Agostinho. É uma construção simples, pois pode ser resumida em poucas palavras. É, ao mesmo tempo, uma construção complexa, por conta dos inúmeros elementos que a compõem, cuja análise reflete uma profunda penetração analítica do filósofo. É compreensível, então, que o próprio Agostinho se confesse estupefato diante desse “enigma tão complicado” (*implicatissimum aenigma*).

O que parece paradoxal – ou seja, os dois direcionamentos que a teoria toma, como tempo interior e tempo exterior à consciência –, é resolvido pelo filósofo quando ele adota a única expressão filosófica possível, ou seja, a *creatio ex nihilo*. Como criatura, o tempo se torna viável por um e outro viés, mesmo que a ênfase maior por parte dos estudiosos do pensamento de Agostinho seja a de que o tempo não existe fora de nós. Essas antinomias são muito freqüentes no desenrolar da teoria do tempo de Agostinho. Entretanto, são antinomias apenas aparentes. O paradoxo das duas abordagens aparentemente conflitantes ele resolve ao optar pela *creatio ex nihilo*, que é uma tentativa de conciliar a filosofia grega com o relato do Gênesis. Como ser criatural, o tempo é, simultaneamente, interior e exterior à consciência. Por isso mesmo, é possível contemplar o tempo numa mutabilidade ininterrupta e inexorável, mas também vislumbrar esse *quasi vestigium aeternitatis* no próprio interior do homem, como portador que é dessa fagulha da eternidade, apesar de mergulhado e totalmente entregue às mutações próprias do tempo.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia (Dizionario di Filosofia)*. Trad. de Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. ISBN 85-336-0865-9.

AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). *A Cidade de Deus*. contra os pagãos (*De civitate Dei*). Trad. de Oscar Paes Leme. 3. ed. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. Parte I, Livros I a X, 413 p. (Coleção Pensamento Humano). ISBN 85.326.053-0.

_____. *A Cidade de Deus*: contra os pagãos (*De civitate Dei*). Trad. de Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II. Livros XI a XXII. 589 p. (Coleção Pensamento Humano). ISBN 85.326.0100-6.

_____. *Cartas (Epistolas)*. Trad. int. e notas de Lope Cilleruelo. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951. Tomo VIII.

_____. *Las Confesiones (Confessionum)*. Trad. e notas de Angel Custodio Vega. Bilingüe. 3. ed. Madrid: BAC, 1955. tomo II. 732 p. (Obras de San Agustín).

AGOSTINHO, Santo (Aurelius Augustinus). *La Trinidad (De Trinitate, libri quindecim)*. Trad., intr. e notas de Luis Arias. Edición Bilingüe. 4.ed. Madrid: BAC, 1985. 819 p. (Obras completas de San Agustín, V. Escritos apologeticos – 2°).

_____. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan – 36-124 (In Ioannis evangelium tractatus)*. Trad. de Vicente Rabanal. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1957. tomo XIV. 769 p.

BOÉCIO. *A consolação da filosofia (De Philosophiae Consolatione)*. Trad. de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. ISBN 85-336-0961-2.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa (Christliche Philosophie – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues)*. Trad. de Raimundo Vier. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

CHAIX-RUY, Jules. *Saint Augustin: temps et histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.

CILLERUELO, Lope. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo (*Aurelius Augustinus*). *Cartas (Epistolas)*. Trad., intr. e notas de Lope Cilleruelo. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1951. Tomo VIII.

GUITTON, Jean. *Le Temps et l'Éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971. 429 p.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo (Zur Phänomenologie des inneren Zietbewusstseins – 1893-1917)*. Trad., intr. e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. 205 p. ISBN 972-27-0722-1.

MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, [s/d]. v. I: p. 1-217; v. II: p. 218-432. Tese de doutoramento não publicada.

PEGORARO, Olinto Antônio. *Relatividade dos modelos: ensaios filosóficos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. p. 10.

PUECH, Henry-Charles. El maniqueísmo. In: _____. *Historia de las religiones (VI): las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo*. Trad. de Lorea Baruti, Alberto Cardin. México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. 4. ed. [s. trad.]. São Paulo: Paulus, 1990. v. I. 693 p. (Coleção filosofia). ISBN 85-349-0114-7.