

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

JOÃO FRANCISCO CORTES BUSTAMANTE

DISTENTIO ANIMI: A RELAÇÃO ALMA E TEMPO EM AGOSTINHO

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - STRICTO SENSU



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

João Francisco Cortes Bustamante

Distentio Animi: a relação alma e tempo em Agostinho

Porto Alegre

2022

JOÃO FRANCISCO CORTES BUSTAMANTE

Distentio Animi: a relação alma e tempo em Agostinho

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de Concentração: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2022

Ficha Catalográfica

C828d Cortes Bustamante, João Francisco

Distentio Animi : a relação alma e tempo em Agostinho / João Francisco Cortes Bustamante. – 2022.

112 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Distentio Animi. 2. Alma. 3. Tempo. 4. Eternidade. 5. Agostinho. I. Hofmeister Pich, Roberto. II. Título.

JOÃO FRANCISCO CORTES BUSTAMANTE

Distentio Animi: a relação alma e tempo em Agostinho

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de Concentração: Metafísica e Epistemologia

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub (UFABC)

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Porto Alegre

2022

A mi abuela, Maria Margarita Reyes (in memoriam),
quando a vida dura no tempo resulta em plenitude na
eternidade.

Ao meu pai, Juan Bautista Bustamante (*in memoriam*),
por legar o livre-arbítrio como demonstração de fé.

À minha mãe, Maria Teresa Cortes, pela crença contínua
na vida e por ser uma alma vitoriosa.

Às minhas irmãs, Olga Nancy e Margarita Alexandra, por
serem amor e alegria e deixarem a vida mais divertida.

AGRADECIMENTOS

O caminho de estudos e de pesquisa pode ser marcado por um início e por um fim ou por um início sem saber quando será o fim. Diferenciar estudo, pesquisa e a vida cotidiana nem sempre é tão simples. Quando se decide por esse caminho, o dia a dia se torna uma interação constante entre uma vida solitária e uma vida conjunta. Os desafios são inimagináveis quando não só a vida, mas também as mortes se inserem nesse caminho tanto quanto a sobrevivência. O caminho de estudos e de pesquisas iniciados, oficialmente, no dia 09 de março de 2020, foi interrompido no dia 16 de março de 2020 como consequência da pandemia da covid-19 no ambiente da PUCRS. Incertezas, dúvidas e angústias abriram veredas junto com desafios e aprendizados conjuntos. Em menos de duas semanas, já ao final de março de 2020, intercalado por comunicações, por avisos e por orientações do corpo docente, todos os pós-graduandos já tinham a possibilidade do aprendizado via uma interface por meio de uma plataforma digital. Nesse caminho inédito pelas circunstâncias se somam os laços com quem se reafirma o vínculo e se adiciona quem na roda viva do mundo constitui direta ou indiretamente presença na transformação diária do meu ser.

Agradeço à instituição PUCRS por meio da Reitoria e ao universo de funcionários pelos imensos esforços para que a educação e a pesquisa não sucumbissem ao momento de pandemia vivido desde o início de 2020.

Aos funcionários, ao corpo docente e ao coordenador Prof. Dr. Agemir Bavaresco do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pela dedicação e pelo trabalho em manter a pesquisa, o ensino e a excelência para com a Filosofia.

À secretária Lisiane Prado pela disponibilidade contínua, pela paciência e pelo empenho a cada solicitação de informação e de trâmite administrativo na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

Agradeço, especificamente, aos professores Drs. Agemir Bavaresco, Augusto Jobim do Amaral, Fábio Castro, Ricardo Timm de Souza e Thadeu Weber pelo ensino, pelas oportunidades acadêmicas e pelo incentivo ao longo do curso. Agradeço, em especial, à professora Dr^a. Teresa Cristina Schneider

Marques pela humildade em ensinar, pela receptividade ao bom debate acadêmico e pela afabilidade no cuidado para com os discentes.

Agradeço, principalmente, ao decano da Escola de Humanidades professor Dr. Draiton Gonzaga de Souza pelo apoio e pela contribuição em tornar honrosa a minha formação em Filosofia desde a banca final da graduação, depois o ensino no Mestrado até a presença na banca de qualificação e na banca final da dissertação.

À professora Dr^a. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub pela acolhida ao convite e pela amabilidade em aceitar participar da banca de dissertação. É uma honra e uma satisfação ter a contribuição da professora, uma referência nos estudos agostinianos, em singular instante de minha formação.

Ao professor e orientador Dr. Roberto Hofmeister Pich, exímio educador, notável pesquisador e benevolente ser humano, expresso de coração meu agradecimento pelo apoio, pela orientação, pela dedicação, pela contribuição e pelo carinho ao longo do período do curso de Mestrado. O caminho de parceria acadêmica advém desde a graduação e continua reafirmado nos alicerces do respeito e da confiança mútuas junto com a avidez pelo aprendizado e pelo conhecimento.

À professora Dr^a. Maria Carolina dos Santos Rocha pelo incentivo ao estudo na Filosofia, pela amizade sincera e pela alegria contagiante.

Aos amigos Aline, Oscar, Isabelle e Lucca pela companhia mesmo distante, pela conversa afável e pela convivência de longa data.

Aos amigos Antía, Joan e Iria pela presença próxima mesmo em outro país e pela atenção em todos os momentos.

À amiga Sílvia Boltuc pelo interesse e pelo carinho demonstrados em que a distância não constitui empecilho.

Aos amigos Brandon Jahel da Rosa, Cassia Z. Fiedler, Christian B. O. C. Rocha, Jeferson Forneck, João H. S. Jung, Matheus Hein, Rafaela W. Mallmann e Vinícius Posselt pela parceria acadêmica e pela companhia nos anos de estudo. À amiga Laura de Oliveira Mello Figueiredo e ao amigo e também avaliador na banca de qualificação Darlan Paulo Lorenzetti por compartilharem o interesse no aprendizado e no estudo da Filosofia Medieval. Aos amigos Pedro Brosina Alencastro Musella, Pedro Antonio Gregorio de Araujo, Sergio Ricardo Antunes e às amigas Fatimarlei Lunardelli, Júlia

Sant'Anna Horn e Mabi Oliveira de Mourão pela bondade a qualquer tempo para além do âmbito acadêmico.

Aos meus pais, Juan Bautista (*in memoriam*) e Maria Teresa, e minhas irmãs, Olga Nancy e Margarita Alexandra, pelo amor, pelo carinho, pelo incentivo constante, pelas conversas saudáveis, pela alegria e pela fé inabalável dos laços espirituais. Sempre e eternamente com vocês, família!

Aos ausentes por sempre estarem comigo.

R. – *Quid ergo scire vis?*
A. – *Haec ipsa omnia quae oravi.*
R. – *Breviter ea collige.*
A. – *Deum et animam scire scupio.*
R. – *Nihilne plus?*
A. – *Nihil omnino.*
(R. – *Então, o que desejas saber?*
A. – *Tudo o que pedi na oração.*
R. – *Faze um breve resumo de tudo.*
A. – *Desejo conhecer a Deus e a alma.*
R. – *Nada mais?*
A. – *Absolutamente nada.*
(*Soliloquia, I, 2, 7*)

Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillae temporum.
(*Mesmo que eu fosse capaz de tudo expor ordenadamente, cada gota de tempo me é
preciosa.*)
(*Confessiones, XI, 2, 2*)

RESUMO

O estudo tem como objetivo apresentar a relação entre alma e tempo em Agostinho (354-430). Na obra *Confessiones*, escrita entre os anos 397 e 400, o tempo é apresentado no Livro XI como *distentio animi*. Este princípio é o problema filosófico para a pesquisa da dissertação. O desafio é analisar o percorrido antes desse problema filosófico em obras do pensador da filosofia Antiga Tardia. As leituras retrospectivas de obras anteriores da obra *Confessiones* permitem avaliar sobre alma e tempo a fim de estabelecer quanto de unidade ou de diferença semânticas, teóricas e conceituais ocorrem para com o problema filosófico. A análise propõe duas perguntas *quiditativas* norteadoras: *O que é a alma?* e *O que é o tempo?*. O primeiro capítulo dedica-se a responder sobre a alma. O desafio é discorrer as definições da alma e como se relaciona a alma para com o ser humano e o corpo, bem como a alma no mundo. O segundo capítulo versa sobre o tempo. O objetivo é delinear o tempo sem restringi-lo em uma dicotomia para com a eternidade. Para isso, se articula o tempo no marco de uma ordem e como o tempo realiza-se por meio de uma linguagem. O terceiro capítulo detalha como ocorre a relação entre alma e tempo em que o problema filosófico da *distentio animi* é o ponto de chegada. O exercício é estabelecer como o tempo possibilita a ascensão do ser humano e da alma no mundo a fim de se aproximarem da eternidade.

Palavras-chave: *Distentio Animi*; Alma; Tempo; Eternidade; Agostinho.

ABSTRACT

The study aims to present the relationship between soul and time in Augustine (354-430). In *Confessiones*, written between 397 and 400, time is presented in Book XI as *distentio animi*. This principle is the philosophical problem for the dissertation research. The challenge is to analyse the path before this philosophical problem in works by the thinker of late ancient philosophy. Retrospective readings of previous works in the work *Confessiones* allow us to assess soul and time in order to establish how much semantic, theoretical and conceptual unity or difference occurs with the philosophical problem. The analysis proposes two *quiditatives* guiding questions: *What is the soul?* and *What is time?*. The first chapter is committed to answering about the soul. The challenge is to discuss the definitions of the soul and how the soul relates to the human being and the body, as well as the soul in the World. The second chapter addresses time. The aim is to delineate time without restricting it into a dichotomy towards eternity. For this, time is articulated within the framework of an order and how time is realised through a language. The third chapter details how the relationship between soul and time occurs, in which the philosophical problem of *distentio animi* is the arrival point. The exercise is to establish how time makes possible the ascension of the human being and the soul in the World in order to approach eternity.

Keywords: *Distentio Animi*; Soul; Time; Eternity; Augustine.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Agostinho conforme Allan D. Fitzgerald¹.

an. quant. – *De Quantitate Animae* - A grandeza da alma

beata vit. – *De Beata Vita* - A vida feliz

conf. – *Confessiones* - Confissões

duab. an. – *De Duabus Animabus* - As duas almas

immort. an. – *De Inmortalitate Animae* - A imortalidade da alma

lib. arb. – *De Libero Arbitrio* - O livre-arbítrio

mus. – *De Musica* - A música

ord. – *De Ordine* - A ordem

retr. – *Retractationes* - Retratações

sol. – *Soliloquea* - Solilóquios

¹ FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2018, p. 38-54.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 ALMA	20
1.1 A CONSTITUIÇÃO DA ALMA.....	21
1.2 OS NÍVEIS ONTOLÓGICOS DA ALMA.....	30
1.3 O MUNDO DA ALMA.....	39
2 TEMPO	49
2.1 A ORDEM E O TEMPO.....	50
2.2 A LINGUAGEM E O TEMPO.....	64
3 ALMA E TEMPO	78
3.1 <i>DISTENTIO</i>	79
3.2 A VIVÊNCIA DA ETERNIDADE.....	92
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

A história da filosofia proporciona uma constelação de temas em que a cada visita de estudo e pesquisa formam-se caminhos de compreensão novos e diferentes ainda que possam reafirmar a fonte primária. O impulso ocorre pela pergunta filosófica proposta em que tanto pode ser uma resposta como hipótese quanto uma resposta afirmativa. Esse impulso seguido de uma constante interação e reafirmação de assuntos estudados e pesquisados criam um alicerce ao conhecimento. É um conhecimento compreendido como a provocação necessária ao ser humano que vive e está no mundo em busca de um sentido para o viver. Não há dúvida de que nem todos se sentem provocados pelo conhecimento e pelo sentido de viver, mas, cabe ao estudioso da filosofia e ao ser filósofo avivar sempre a chama para o conhecimento, a curiosidade e a dúvida. Essa tríade é o alicerce de quem vive e, mais especificamente, de quem vive com vontade e com sentido de viver.

O instinto de buscar hipóteses e respostas para reforçar o conhecimento e o sentido de viver é o condutor do estudo e do interesse sobre a alma e o tempo ao longo da história da filosofia. Não há novidade quanto aos temas, tampouco em como diferentes pensadores os conceberam, porém, cabe ao ser filósofo ou a todo aquele ser que exercita o pensar extrair sempre *mais e além* do que o legado deixado por pensadores e pensadoras de diferentes épocas. Cuida-se para que não se defraude o pensamento fundador ou que se enverede por afirmações alheias não ditas ou se invente aquilo que o original não inventou, ou seja, cabe estudar, pesquisar e emergir um *mais e além* na estrita proporção do legado dos pensadores e pensadoras.

A pesquisa e o estudo propostos delineiam-se, em termos *strictu*, em buscar o conceito de alma e o conceito de tempo para Aurélio Agostinho (354-430) e, em termos *lato*, em expor como alma e tempo estão vinculados. As temáticas equilibram-se e modificam-se conforme o rumo da vida² de Aurélio

² Nasce em 13 de novembro de 354, em Tagaste, no norte da África, atualmente Tunísia, em uma família constituída por um pai pagão, Patrício, uma mãe cristã, Monica, e dois irmãos, Navílio e Perpétua. A fase de formação educacional ocorre nas cidades de Tagaste e Madaura, e, em Cartago, onde se dedica plenamente aos estudos e às leituras. Aos vinte anos, Agostinho casa, forma família e tem um filho, Adeodato, que falece aos dezessete anos de idade. Cabe ressaltar que tanto a mãe, Monica, quanto o filho, Adeodato, são interlocutores em algumas obras de Agostinho, cuja relevância da compreensão filosófica é

Agostinho, ou seja, há diferenças entre a fase maniqueísta e a fase católica. Igualmente, o pensador mantém estritas referências conceituais advindas de Platão e Plotino, e, na fase católica, essas referências são conciliadas com a opção da crença religiosa em um equilíbrio entre abandonar, manter e incorporar compreensões filosóficas. Como consequência, é relevante considerar no filósofo africano como ocorrem as mudanças de posicionamento sobre diversos temas tendo em vista que são mudanças proporcionais aos acontecimentos de vida e aos diálogos com os alunos e os interlocutores³ em consonância com uma constante reformulação do pensamento⁴.

A linha mestra da dissertação fundamenta-se em duas perguntas iniciais para o presente estudo: *O que é a alma? O que é o tempo?*. As respostas são formuladas como conceitos, mas, no caso de Agostinho, nem sempre a temática é correspondida pela compreensão de conceito. Em Aurélio Agostinho, os temas são movimentos de raciocínio dados a cada leitura de suas obras em uma direção ascensional com evolução da compreensão. O desafio amplia-se quando alma e tempo estão explanados pelo filósofo africano de diversas formas nos diferentes escritos por meio do latim⁵ em que se requer cuidar e detalhar os termos utilizados em cada obra, em cada capítulo e em cada frase. A dissertação privilegia, com isso, os termos em latim alternados com os termos em português para não se perder o referente original a fim de acurar a pesquisa analítico-filosófica. Desse modo, para alma e tempo, bem

destacada. Exímio leitor, observador, estudioso de retórica, professor de gramática, Agostinho desperta para a filosofia ao ler Cícero. Próximo aos vinte anos de idade, em 373, adere à seita dos maniqueus, mas, decepcionado, aos trinta e dois anos, se converte ao catolicismo. Em 391, é ordenado sacerdote, e, em 396, se torna Bispo de Hipona, em uma ascensão proporcional aos noventa escritos expostos em duzentos e trinta e dois livros.

³ Segundo Peter Brown, "Viewed by an Italian Bishop who knew him well and heartily disliked his theology, Augustine was merely the latest example of an all-too-familiar figure, the *Poenus orator*, 'the African man of law'. Augustine, however, decided that he would rather be a schoolmaster". BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: a biography**. 2. ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 11.

⁴ Conforme Hannah Arendt, "Agostinho, o primeiro filósofo cristão e – é tentador acrescentar – o único filósofo que os romanos jamais tiveram, foi também o primeiro pensador que se voltou para a religião em função de perplexidades filosóficas. [...] Tornou-se o primeiro filósofo cristão porque se manteve preso à filosofia ao longo de toda a vida". ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 347-348.

⁵ No caso da alma, em latim, segundo Étienne Gilson, "A terminologia de Agostinho, aqui como em outros lugares, é muito flutuante". GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 95.

como outros termos, em latim, fontes secundárias são norteadores comparativos.

A proposta deste estudo consiste em apresentar uma perspectiva ponderada a fim de relacionar alma e tempo em Agostinho por meio tanto de uma pesquisa analítico-filosófica quanto de uma interação entre o autor da dissertação e o leitor. A ênfase da exposição direciona-se por uma articulação sistemática e uma articulação histórica tendo em vista que tanto lida com termos específicos quanto como alma e tempo se relacionam no conjunto do legado do pensador da filosofia da Antiguidade Tardia na linha mestra, porém não restrita, da antropologia filosófica⁶. Uma vez que as respostas para as perguntas podem ser encontradas em obras específicas quanto na absorção da totalidade das obras escritas, se compreende, assim, que o caminho para permitir expor sobre a alma e o tempo passa e perpassa pela relação entre alma e tempo.

O objetivo da dissertação decorre do problema filosófico apresentado no Livro XI⁷ das *Confessiones* quando Agostinho expõe, “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão [distentionem]. Mas extensão de quê? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma”^{8,9}. As respostas para as perguntas *O que é a alma? O que é o tempo?* transitam pela transversalidade do problema filosófico da relação entre alma e tempo no fundamento de uma apurada pesquisa analítico-filosófica dos termos alma e tempo. Revisar, visitar, questionar e entronizar a relação alma e tempo apresentam-se como a permissão para dialogar com Agostinho por meio da leitura e do exercício reflexivo com o pensador e comigo mesmo a fim de emergir a luz da penumbra terminológica, conceitual e, principalmente, de emergir por que alma e tempo se relacionam acuradamente na passagem supracitada das *Confessiones*.

⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Editora Loyola, 1998, p. 9.

⁷ As referências correspondentes às obras de Agostinho seguem a seguinte forma e sequência de apresentação: livros em algarismos romanos, capítulos em algarismos arábicos, parágrafos em algarismos arábicos.

⁸ “Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”. *conf.*, XI, 26, 33.

⁹ A dissertação opta pela compreensão do termo *distentio* como distensão. Não se considera a palavra extensão, em português, como *distentio* em esta dissertação.

A referência do problema filosófico é a provocação inicial da pesquisa, o eixo de reflexão filosófica e o ponto de chegada. Ao considerar a profícua produção escrita do pensador da Antiguidade Tardia, se demarca para a dissertação a escolha das seguintes obras para transitar com o problema filosófico: *De Beata Vita*, de 386; *De Ordine*, de 386; *Soliloquea*, de 387; *De Inmortalitate Animae*, de 387; *De Quantitate Animae*, de 387; *De Musica*, iniciada em 387 e concluída em 391; *De Duabus Animabus*, de 392; *De Libero Arbitrio*, iniciada e interrompida em 388 e continuada e finalizada entre 394-395; *Confessiones*, de 397-400; e *Retractationes*, de 428. A pesquisa restringe os denominados Diálogos de Cassiciaco¹⁰ e justifica incorporar *Retractationes* por ser uma revisão reflexiva e filosófica realizada por Agostinho de obras escritas de modo que permite contrapor o pensador com ele mesmo.

As citações de Agostinho apresentadas ao longo da dissertação estão em português com a versão em latim em notas de rodapé seguida pelo referencial em forma abreviada. A tradução ao português resulta de publicações da Editora Paulus, da Teodoro Editor e da Ecclesiae, as quais constam nas referências finais com a nomeação do tradutor ou da tradutora. Opta-se, às vezes, por incluir termos em latim inseridos em pontuações específicas pareadas como forma de manter a proximidade com o original e permitir fluidez compreensiva em consonância com o objetivo de pesquisa da dissertação. Os nomes das obras de Agostinho são privilegiados no latim para se associar ao pensador da filosofia Antiga Tardia sem incorrer em prejuízo da leitura. Os textos em latim advêm dos volumes das *Obras de San Agustín* da *Biblioteca de Autores Cristianos* com exceções¹¹, cuja origem decorre do domínio virtual www.augustinus.it na seção denominada *S. Aurelii Augustini Opera Omnia - editio latina*. A seção em latim do domínio virtual resulta da denominada *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*.

A dissertação divide-se em introdução, em capítulos um, dois e três e em considerações finais. Os capítulos um e dois estão segmentados para que

¹⁰ Cabe observar que os Diálogos de Cassiciaco compõem-se das seguintes obras: *Contra Academicos*, de 386; *De Beata Vita*, de 386; *De Ordine*, de 386; *Soliloquea*, de 387; e somente o início, em 387, da obra *De Musica*. Convenciona-se delimitar os Diálogos de Cassiciaco ao seguinte conjunto escrito: *Contra Academicos*, de 386; *De Beata Vita*, de 386; *De Ordine*, de 386; *Soliloquea*, de 387. A dissertação delimita a referência aos Diálogos de Cassiciaco às obras: *De Beata Vita*, de 386; *De Ordine*, de 386; *Soliloquea*, de 387.

¹¹ As exceções são as obras *De Inmortalitate Animae*, *De Musica*, *De Duabus Animabus* e *Retractationes*.

o capítulo três exponha a integração entre os dois temas centrais: alma e tempo. Igualmente, se privilegiam subcapítulos nos três capítulos como forma de perscrutar temas e aspectos específicos.

O primeiro capítulo propõe uma análise sobre a alma. Apresenta-se um exercício reflexivo e uma ponderação apreciativa da singularidade de Aurélio Agostinho a respeito da escrita de termos em latim como *anima* e *animus*, bem como *spiritus*, *mens* e *ratio*. Pretende-se expor as divisões realizadas sobre a compreensão de alma pelo doutor de Hipona de modo que se elenca a composição da alma, sendo o contraponto com o corpo a linha mestra reflexiva. Adentra-se sobre a proposta do filósofo africano de considerar degraus existentes para alma e se considera fundamental mitigar o assombreamento terminológico advindo do latim e reproduzido nas obras estudadas em esta dissertação.

O segundo capítulo apresenta a filosofia do tempo em Agostinho. Exercita-se diferenciar tempo e eternidade para que se estabeleça o tempo objetivo e o tempo subjetivo como interseções da existência do ser humano a fim de relevar a noção de tempo. Considera-se relevante compreender o paradoxo do tempo para que permita aproximar ser humano, corpo, alma e tempo.

O terceiro capítulo consiste em relacionar alma e tempo. O problema filosófico põe-se no centro da reflexão e da análise em um caminho de aproximação com o ponto de chegada advindo da provocação filosófica. Centraliza-se o conjunto da relação alma e tempo em que a eternidade e a existência do ser humano postam-se como lindes.

A dissertação pretende colaborar indiretamente para uma história dos termos e dos conceitos e para comparativos no debate contemporâneo sobre alma, mente e cérebro tanto quanto no que concerne ao tempo. A dissertação almeja contribuir diretamente para que alma e tempo em Aurélio Agostinho estejam direcionados por meio da pesquisa, da reflexão e do diálogo no marco filosófico para mergulhar na espiral das perguntas existenciais. O leitor é instigado a se encontrar no âmago da existência e tecer alcances de como alma e tempo estão tão próximos a cada um que me lê. Convida-se, assim, a percorrer o desafio proposto pela dissertação para que ocorra a cada leitura o encontro entre alma, tempo e você.

1 ALMA

O primeiro capítulo propõe apresentar o conceito de alma em Agostinho. A tarefa é árdua por ser exposta pelo pensador da Antiguidade Tardia por meio de uma cosmogonia em que a alma surge a cada momento dos escritos agostinianos como componente de uma escala. Os parâmetros de caminho e de ascensão são constantes porque são propostos dentro de um direcionamento de gradualismo em que a alma é um nível dentro de um processo inicial e final. A *anima* transpõe-se, com isso, tanto na existência¹² do ser humano por meio das perguntas, *De onde viemos?, Para onde vamos?*, quanto no vínculo para com o cosmos. Desse modo, o cosmos se constitui por uma ordem¹³ em que, de modo sintético e não exaustivo, Agostinho a configura composta por Deus, alma e ser humano. A ordem não diz respeito somente ao modo como está disposto o cosmos, mas também há uma ordem a cada um dos componentes em si mesmos e em relação com os demais componentes. Destarte, o ser humano relaciona-se com a ordem, com Deus e com a *anima* em um problema filosófico metafísico, ontológico e epistemológico, pois “Seguir e perceber a ordem das coisas, caro Zenóbio, a que se refere a cada uma em particular, e ainda mais ver e explicar a ordem do universo, que guia e governa o mundo, é muitíssimo difícil e raro para os homens”¹⁴.

A vida e o viver a vida apresentam-se ao ser humano como desafios no percurso de uma direção e de uma ordem cósmica dada ao considerar que “[...] a ordem é aquilo que, se a conservarmos em nossa vida, nos leva a Deus e, se não a conservarmos em nossa vida, não chegaremos a Deus”¹⁵. Esses desafios a serem superados na existência do ser humano correspondem a se

¹² De acordo com Étienne Gilson, “Sobretudo, o que inquieta Agostinho é o problema de seu destino; para ele, esta é toda a questão: procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 17.

¹³ Segundo Agostinho, “Per idem tempus inter illos qui *De Academicis* scripti sunt, duos etiam libros *De ordine* scripsi, in quibus magna quaestio versatur, utrum omnia bona et mala divinae providentiae ordo contineat. Sed cum rem viderem ad intellegendum difficilem, satis aegre ad eorum perceptionem, cum quibus agebam, disputando posse perducere, *de Ordine* studendi loqui malui, quo a corporalibus ad incorporalia potest proficere”. *retr.*, I, 3, 1.

¹⁴ “Ordinem rerum, Zenobi, consequi ac tenere cuique proprium, tum vero universitatis quo coercetur ac regitur hic mundus, vel videre vel pandere difficillimum hominibus atque rarissimum est”. *ord.*, I, 1, 1.

¹⁵ “[...] Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum: et quem nisi tenueritis in vita, non pervenietis ad Deum”. *ord.*, I, 9, 27.

elevar gradualmente tanto no caminho existencial quanto a si mesmo. De modo mais específico, os problemas, as agruras, as barreiras de viver a vida em consonância com os momentos de satisfação, de conforto, de alegria e de esplendor também consistem em que o ser humano eleve a alma.

Ao considerar, com isso, cosmos, ordem, alma, ser humano e um caminho existencial, a pergunta precípua *O que é a alma?* é imposta. Desse modo, cabe dissertar sobre a constituição da alma, os níveis da alma e a potencialidade da alma no arcabouço do legado de Agostinho.

1.1 A CONSTITUIÇÃO DA ALMA

A exposição realizada por Agostinho sobre *anima* detém a via do material e do imaterial como parâmetro¹⁶. A existência do ser humano concebida por materialidade corpórea é contraposta ao imaterial, ao incorpóreo. A via da contraposição é uma forma de concepção de apresentação sobre a alma. Conquanto seja uma concepção válida e útil, a constituição da alma requer ser apresentada tanto por meio do que a compõe quanto o que a torna única. Igualmente, há um propósito¹⁷ para a *anima* já que é componente de uma ordem cósmica e está em relação para com o ser humano e Deus¹⁸. Esse propósito sintetiza-se no alcance da eternidade pela *anima* em que o caminho e a ascensão consistem passar do tempo para a eternidade por meio de uma direção gradual superior na configuração da ordem cósmica.

A alma apresenta-se por um conjunto em que se volta para a existência terrena por meio de uma presença em consonância com a não perda de qual é

¹⁶ Em diálogo com Teodoro, segundo Agostinho, “Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri, et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo”. *beata vit.*, 1, 4.

¹⁷ Há um desígnio para alma na instituição do caminho e da ascensão na filosofia de Agostinho. O desígnio da alma encontra-se junto ao marco dado pela beatitude, pela verdade, pelo conhecimento e pela sabedoria em que na relação com ser humano e Deus emerge o propósito da alma. Segundo Étienne Gilson, “[...] a especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 29.

¹⁸ Em diálogo com Evódio, Agostinho afirma, “Propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum credo esse a quo creata est”. *an. quant.*, 1, 2.

o objetivo a ser alcançado. A alma, com isso, atém-se a uma ontologia, a uma metafísica e a uma epistemologia. De outro modo, a *anima* é *ser*¹⁹ e, enquanto *ser*, se volta para como existe por si mesma e para como está presente na existência enquanto se absorve em direção a uma ordem cósmica. A alma, por consequência, imbuí-se de transitar no tempo terreno da existência em consonância com se direcionar para a eternidade²⁰. De outro modo, a *anima* como componente de uma ordem cósmica busca exercer o propósito no tempo com vistas a alcançar a eternidade em um caminho ascensional e gradativo conjugado com a existência do ser humano em um arcabouço de processo inicial e final.

A *anima*, dada como *substância própria*, constitui-se também da *ratio*²¹. A alma aproxima-se do corpo e da existência terrena por meio da *ratio* em que a *mens*²² vincula-se tanto a *ratio* quanto a *anima*²³. Por consequência, *anima*,

¹⁹ Em diálogo com Evódio, conforme Agostinho, “[...] sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursus de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurrant; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra. *Ev.* Quomodo eam propriam velis habere substantiam, cum dixeris a Deo factam, non intellego. *Aug.* Quomodo et terram ipsam a Deo factam, negare non possum; et tamen non possum dicere, ex quibus quasi aliis corporibus terra constet. Simplex enim corpus est terra, eo ipso quo terra est; et ideo elementum dicitur omnium istorum corporum, quae fiunt ex quatuor elementis. Non ergo sibi adversatur sententia qua dicimus, et a Deo animam factam, et propriam quamdam habere naturam. Hanc enim eius propriam quamdam naturam et suam, Deus ipse fecit, ut ignis, ut aeris, ut aquae, ut terrae, quo caetera ex his omnibus componerentur”. *an. quant.*, 1, 2.

²⁰ Agostinho explica constantemente sobre a eternidade em diversas obras. A eternidade apresenta-se em Agostinho equilibrada com uma reflexão, não exaustiva, sobre movimento, mudança, permanência, Deus, criação e tempo. Para isso, os capítulos 2 e 3 dedicam-se especificamente ao tema da eternidade em Agostinho em conjunto com o tempo e a alma.

²¹ Segundo Agostinho, “Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est. Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit nisi perpauci prorsus ignorant. Mirum videtur, sed tamen se ita res habet. Satis est [...]”. *ord.*, II, 11, 30.

²² O subcapítulo 1.2 desenvolve com mais precisão o termo *mens*.

²³ Agostinho dialoga com a Razão: “*R.* - [...] Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspicere. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut item hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculis animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. [...] Ergo fidei spes adiicienda est. [...] Ergo tertia charitas necessaria est. [...] Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat? *A.* - Ut aspiciat. *R.* - Adspicere animae ratio est: sed quia non

ratio, *mens* e corpo processam uma junção²⁴ em que o ponto fulcral é a mutabilidade do corpo e a imutabilidade da *anima* e da *ratio*. Mais do que isso, *anima* e *ratio* estreitam-se a fim de permitir o propósito da *anima* de alcançar a eternidade. A alma, por consequência, na ordem cósmica e no gradualismo do caminho e da ascensão, direciona-se à existência terrena, ao tempo presente, ao mutável e à contingência. A *anima* é constituída, assim, de *substância própria*, de *ratio*, de *mens* e de propósito em uma conformação do que permite a alma voltar-se ao tempo, ao presente, mas sem relegar a eternidade.

Aurélio Agostinho pondera compreender a origem da alma como baliza explicativa para absorver o que constitui a alma e, principalmente, em que consiste a alma, cuja intermediação se encontra entre o ser humano e Deus. Agostinho retoma dois temas centrais da filosofia Antiga por meio da leitura de Platão e Plotino: a reminiscência da alma e a imortalidade da alma. O pensador da filosofia da Antiguidade Tardia, entretanto, não fará a transposição completa dos dois temas sob o marco filosófico de Platão e Plotino. Em uma explícita demonstração de como a fase maniqueísta e a conversão ao catolicismo marcam a vida de Agostinho²⁵, a imortalidade da alma e a reminiscência da alma adquirem uma nova leitura e compreensão²⁶. Igualmente, se destaca como o filósofo africano tende a compreender que, apesar da condição mortal

sequitur ut omnis qui adspicit videat, adspetus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio". *sol.*, I, 6, 12-13.

²⁴ De acordo com Agostinho, "Ratio profecto aut animus est, aut in animo. Melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum: et corpus nostrum nonnulla substantia est, et melius est esse substantiam, quam nihil: non est igitur ratio nihil. Rursum, quaecumque harmonia corporis est, in subiecto corpore sit necesse est inseparabiliter, nec aliud quidquam in illa harmonia esse credatur, quod non aequo necessario sit in subiecto illo corpore, in quo et ipsa harmonia non minus inseparabiliter. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. [...] Nullo modo autem potest, mutato subiecto, id quod in eo est inseparabiliter non mutari. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter". *immort. an.*, 2, 2.

²⁵ Segundo Peter Brown, "For the young Augustine, the traditional life will be only a veneer. At the height of his career as a professor of classical rhetoric, part of him at least, will listen to the teachings of Mani, a Persian visionary. His life will be changed by reading the works of Plotinus [...]". BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**: a biography. 2. ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 15.

²⁶ Conforme Scott Macdonald, "Augustine considered his encounter with certain Platonist books a crucial turning point in his path to Christianity. [...] Indeed, Platonism provided Augustine with a rich repertoire of ideas and arguments that he would use to articulate the Christian conception of God". MACDONALD, Scott. The divine nature: being and goodness. *In*: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. cap. 1, p. 19, p. 17-36.

do ser humano, este pode conquistar à imortalidade por meio da sabedoria²⁷, do caminho ascensional e da eternidade.

A reminiscência da alma consubstancia a presença das ideias na alma no tempo. As ideias advindas da contemplação na leitura de Platão requerem por parte da alma uma lembrança, pois, quando junto ao corpo, as ideias estão esquecidas pela alma. No caso platônico, a preexistência da alma, o diferencial entre conhecimento sensível e conhecimento inteligível e o encontro das verdades eternas por meio da lembrança são consideradas, porém Agostinho²⁸ rompe com parte da doutrina platônica^{29,30}. Mais do que isso, na progressão da própria filosofia e da vivência na existência terrena e nos parâmetros de caminho e ascensão, Agostinho corrige passagens significativas³¹ em que se

²⁷ O despertar para a filosofia é a primeira exortação de Agostinho na vida vivida em buscar o transitar da mortalidade da existência terrena para a imortalidade por meio da sabedoria. Conquanto não seja diretamente sobre a imortalidade da alma, esse momento se compreende como a guia do âmago de Agostinho na busca das respostas para as perguntas *De onde viemos? Para onde vamos?*. Segundo Agostinho, “Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem”. *conf.*, III, 4, 7.

²⁸ Para Étienne Gilson, “Talvez, nos primeiros momentos de sua conversão, Agostinho tenha combinado a doutrina da preexistência da alma com a da reminiscência platônica, complemento natural daquela. Ao contrário, o que é absolutamente certo no agostinianismo definitivo é que a reminiscência platônica encontra-se totalmente liberada da hipótese da preexistência da alma. Como explicar então a persistência da fórmula platônica nos escritos de Agostinho e em que sentido é verdadeiro afirmar que aprender é relembrar-se? Isso certamente não é verdadeiro no sentido de uma lembrança qualquer do passado”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 149.

²⁹ Conforme Étienne Gilson, “A partir de 387, Agostinho sublinhava o caráter contraditório de uma alma temporal engendrar em si verdades eternas”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 151.

³⁰ Segundo Étienne Gilson, “Assim no sistema de santo Agostinho, a análise exaustiva de todo conhecimento verdadeiro torna-se acabada na prova da existência de Deus. Pelo fato de sua integração ao agostinianismo, a doutrina platônica da reminiscência sofre uma transformação profunda. [...] Se santo Agostinho faz também uso das palavras “lembrança” e “reminiscência” para explicar seu pensamento, convém entendê-las num sentido bem diferente daquele de Platão: a memória platônica do passado tem aqui o lugar da memória agostiniana do presente, cujo papel não deixará de sempre ser mais afirmado”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 155-156.

³¹ É o caso no diálogo de Agostinho com a Razão: “R. - Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt: nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subtilit, latissime atque plenissime intueantur”. *sol.*, II, 20, 35. Posteriormente, Agostinho corrige: “Item quodam loco dixi quod *disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt*. Sed hoc quoque improbo. Credibilis est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est

demonstra não somente a influência platônica inicial como também a sutileza presente no vínculo entre *anima*, corpo, ordem, mutabilidade e imutabilidade em uma singularidade de como se apresenta alma e tempo na filosofia agostiniana³².

A *anima* constitui-se de uma reminiscência compreendida na acepção de não estar limitada à lembrança, de requerer o exercício da alma na junção com o corpo para equilibrar o sensível e o inteligível e, principalmente, para que no tempo presente se atualize o propósito da alma. De outro modo, a reminiscência da alma não é passiva de simples lembrança em termos de *reavivar o que já está na alma*, mas é com o objetivo de servir para o auxílio da atualização do presente. A reminiscência da alma é o emergir de um tempo absorto em um tempo presente de modo que a *anima*, no tempo presente, tenha na reminiscência o meio adicional da vivência.

A imortalidade da alma em Agostinho é a execução reflexiva de contrapor vida e morte sem deixar de observar como se insere na ordem cósmica. Ao se considerar, Deus, *anima* e ser humano, a imortalidade da alma não consiste apenas na própria imortalidade, pois, sendo assim, a *anima* não teria propósito. De outro modo, a imortalidade da alma capacita-se por meio de o desígnio da alma em equilíbrio na relação com Deus e ser humano de modo a permitir que a *anima* se eleve no caminho e na ascensão na direção dada por

eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est". *retr.*, I, 4, 4.

³² A expressão e a posterior correção da seguinte passagem explicitam alma e corpo, ordem, eternidade e tempo e, principalmente, o emergir da existência nos parâmetros do caminho e da ascensão. Agostinho dialoga com Evódio: "Ev. Cur enim nullam artem secum attulit, si aeterna est? Aug. Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quiddam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari". *an. quant.*, 20, 34. Agostinho observa, mais tarde, o seguinte: "In quo libro illud quod dixi: *Omnnes artes animam secum attulisse mihi videri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci ac recordari*, non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur animam vel hic in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, sicut iam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intellegibilis est et connectitur non solum intellegibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum attulit ac secum habet; nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero quae sola intellegentia capit propter id quod dixi, cum vel a se ipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet". *retr.*, I, 8, 2.

um gradualismo. A ponderação³³ praticada pelo pensador da filosofia da Antiguidade Tardia sobre a imortalidade da alma corrobora de que a *anima* constituída por *substância própria*, por *ratio*, por *mens*, por propósito e por reminiscência não pode ser compreendida sem a configuração da ordem cósmica.

Em essa ordem configurada por Deus, *anima* e ser humano, a vida e a morte apresentam-se na mutabilidade e na finitude do corpo. A imutabilidade e a imortalidade da alma detém o contraponto no perecer do corpo, porém é a constituição da *anima* a permissão para que, ao balizar pelo corpo, seja a alma imortal³⁴. De outro modo, a imortalidade da alma demanda à *ratio*³⁵ o emergir contínuo do propósito da *anima*, e somente pela *anima* como *substância própria* e na reminiscência da alma, se consubstancia a imortalidade. Cabe ressaltar a atualização do tempo presente realizada pela *anima* na conjugação com a *ratio*, a reminiscência e o propósito tendo em vista que a imortalidade da alma em si mesma não consiste no vínculo com a eternidade, mas, sim, com o tempo. A direção gradual da *anima* na configuração da ordem encontra-se no limitar do tempo e da eternidade. No caso específico da constituição da *anima* tem-se o tempo e, mais especificamente, quando *anima* amalgama *substância própria*, *ratio*, *mens*, propósito e, principalmente, reminiscência, é ao tempo presente o direcionamento da *anima*.

³³ Para Étienne Gilson, “Hesitante quanto ao modo segundo o qual Deus confere a alma ao corpo, Agostinho não tem a menor dúvida quanto à sua subsistência futura, pois a imortalidade da alma é assegurada por sua própria substancialidade. [...] No tratado que consagrou especialmente a provar a imortalidade da alma, Agostinho combina esse argumento com o que Platão fundou sob o princípio da incompatibilidade de essências contrárias; mas modifica ambos profundamente e busca neles uma base única na noção cristã de Deus”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 112.

³⁴ Agostinho dialoga com a Razão: “*R. - Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati: clamat, et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua: revertere in te: nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis*”. *sol.*, II, 19, 33. Em obra posterior, Agostinho afirma, “*Si enim manet aliquid immutabile in animo, quod sine vita esse non possit; animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. Nam hoc prorsus ita se habet, ut si primum est, sit secundum*”. *immort. an.*, 4, 5.

³⁵ Segundo Agostinho, “*Ergo incumbendum omnibus ratiocinandi viribus video, ut ratio quid sit, et quoties definiri possit sciatur, ut secundum omnes modos et de animae immortalitate constet. Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur. [...] Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua coniunctione cum eo. Nam omne quod contemplatur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus*”. *immort. an.*, 6, 10.

A alma encontra-se em um nível entre ser humano e Deus dentro de um processo inicial e final. A premissa da *anima* mover-se é o alcance da eternidade, a união com Deus, a graduação superior, ainda que para esse alcance passe pelo nível da inferioridade na ordem cósmica, ou seja, a relação entre ser humano e *anima*. Ao considerar que há uma direção e um movimento gradual da *anima*, se apresenta o seguinte questionamento: o que move a *anima*? Cabe ressaltar que não se adentra aqui de como é o vínculo entre corpo e *anima*, tampouco a relação entre ser humano, corpo e *anima*, mas, sim, a presença de um movimento da *anima* por si mesma. Concebe-se, por consequência, a autocapacidade da *anima* de se mover, e a *anima* move-se por uma vontade. A *anima* constitui-se de uma vontade tanto quanto detém *substância própria*, *ratio*, *mens*, propósito, reminiscência e imortalidade. É a vontade da alma, assim, que a move e a move em direção à eternidade.

A perspectiva de ordem cósmica não pode ser relegada para compreender a vontade da alma. A *anima* posiciona-se na escala em que o propósito do alcance à eternidade demanda um movimento por parte da alma; o movimento da *anima* é antecedido pela atração exercida ao nível superior da escala, ou seja, na ordem cósmica, a alma visa ao alcance de Deus. De outro modo, a *anima* não permanece ao nível em que se encontra e, por um movimento próprio, visa à integração plena ao cosmos por meio de uma união com Deus, de uma capacidade de absorver a perfeição do universo³⁶ e de ser capaz de engrandecer o âmago de si, a interioridade³⁷.

A perspectiva de Agostinho da vontade da alma de viés neoplatônico encontra na conversão ao cristianismo a transição para buscar respostas aos questionamentos da existência terrena. Concebe-se que alterar a compreensão neoplatônica para o cristianismo acarreta passar da vontade da alma para a vontade do ser humano. Ressalta-se que essa transição não significa abandono por Aurélio Agostinho de perscrutar a vontade da alma, tampouco que tenha se afastado completamente do neoplatonismo, mas, sim, consiste

³⁶ Em diálogo com Zenóbio, Agostinho afirma, “Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab *uno* cognominata est”. *ord.*, I, 2, 3.

³⁷ Segundo Agostinho, “Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit; et cui iam illa eruditio persuasit, aut suam aut seipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris, aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquetur: Ego quodam meo motu interiore et occulto, et quae discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur”. *ord.*, II, 18, 48.

em realizar as indagações e os diálogos por um movimento de descobertas, de reformulações e de amadurecimento teórico e prático tanto sobre a vontade do ser humano quanto sobre a vontade da alma.³⁸

A *anima* constitui-se de *substância própria*, de *ratio*, de *mens*, de propósito, de reminiscência, de imortalidade e de vontade. Entre Deus e ser humano, a alma também se encontra entre a eternidade e o tempo presente da existência terrena. Na ordem cósmica, a alma está tão próxima da eternidade quanto do tempo, porém a *anima* tende ao tempo presente da existência terrena. Essa tendência da alma para o mundo terreno encontra a vereda explicativa por meio da criação da alma humana, ou seja, a que se destina a *anima* para com o corpo. Cabe salientar a centralidade dada por Agostinho em Deus como o criador da *anima*, porém a dúvida que percorre o pensador da filosofia da Antiguidade Tardia em diversas obras e ao longo da vida e da vivência equilibrada entre filosofia e teologia é como^{39,40} ocorre a criação da *anima* no conjunto da relação com o humano e o corpo e, por consequência, o vínculo com a existência terrena e a mortalidade.

No escopo proposto das obras agostinianas para a dissertação em relação ao problema filosófico da relação entre alma e tempo, se opta por percorrer a tendência da *anima* para o tempo presente da existência terrena como vontade da alma. Além disso, essa vontade da *anima* quando conjugada

³⁸ Uma perspectiva da pesquisa histórica das influências em Agostinho, principalmente Porfírio, podem ser encontradas em PÉPIN, Jean. Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre. *Sur l'union de l'âme et du corps*. **Revue des Études Anciennes**, Bordeaux, v. 66, n. 1-2, p. 53-107, 1964. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1964_num_66_1_3715. Acesso em: 29 jan. 2021.

³⁹ Para Agostinho, “Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit”. *lib. arb.*, III, 21, 59.

⁴⁰ Étienne Gilson observa que, “No que concerne à origem da alma assim concebida, Agostinho sempre permaneceu numa grande incerteza. [...] Então, a única questão que resta ser colocada é saber de que modo Deus criou as almas. Agostinho não deixou uma resposta definitiva para esse problema. O que se pode dizer é que ele sempre esteve tentado a admitir que tendo criado a primeira alma humana, de Adão, Deus criou nela, de uma vez por todas, todas as almas dos homens por vir. [...] Não obstante, ele considerava três outras hipóteses como possíveis: Deus criou, expressamente para si mesmo, a alma de cada indivíduo; ou ainda, todas as almas, após terem preexistido em Deus, são enviadas por ele aos corpos que elas devem vivificar; ou enfim, tendo preexistido em Deus, elas desceram voluntariamente aos corpos para animá-los. Agostinho jamais quis escolher entre essas quatro hipóteses, das quais a fé não condena nenhuma e nenhuma é imposta como certa pela razão”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 109-112.

com o corpo e a vida terrena detém o fundamento a percorrer para o alcance da eternidade - o propósito da *anima* - em dois marcos explanados por Agostinho: progresso⁴¹ e perfeição⁴². A *anima* capacita-se ao alcance da eternidade com referência ao que a constitui: *substância própria*, *ratio*, *mens*, propósito, reminiscência, imortalidade e vontade. Essa constituição da *anima* permite a totalidade da superação do corpo e das inclinações existenciais a fim de o progresso da *anima* se tornar não somente o alcance da eternidade, a elevação de nível na ordem cósmica, mas também a compreensão pela *anima* por meio da *ratio* de que a existência terrena é um nível escolhido por vontade da *anima* para a perfeição. Cabe salientar a coordenação entre perfeição e unidade⁴³ em uma singularidade da relação entre *anima* e corpo, bem como a vida terrena do ser humano.

A *anima* composta por *substância própria*, *ratio*, *mens*, propósito, reminiscência, imortalidade acerca-se à vida terrena, assim, pela vontade. Essa vontade da alma não abandona o propósito do alcance da eternidade, porém o busca ao transitar junto ao nível do ser humano, do corpo, da existência terrena na configuração da ordem cósmica. Agostinho proporciona definições em como a *anima* se apresenta por níveis quando na proximidade com o corpo e na

⁴¹ Para Agostinho, “Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet”. *ord.*, II, 11, 31.

⁴² Conforme Agostinho, “Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte, atque ut illo verbo utar, plenitudine saturati, nondum ad nostrum modum nos pervenisse fateamur: et ideo, quamvis iam Deo adiuvante, nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo”. *beata vit.*, 4, 35. Igualmente, Agostinho afirma “Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura iam omne corpus praecedit; sed etiam quod facultatem habet, ut adiuvante Creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia caecante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio, et perfectionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium, quo sapientiam praeponat errori, et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat. Quod si agere noluerit, peccati rea iure tenebitur, tanquam quae non bene usa sit ea facultate quam accepit. Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est [...]”. *lib. arb.*, III, 20, 56.

⁴³ Segundo Agostinho, “Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur? Item, cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat quantum potest? Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat”. *ord.*, II, 18, 48. Igualmente, Agostinho explica que, “Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui”. *conf.*, II, 1, 1.

relação com o ser humano. Mais do que isso, é o feitio de como o sensível e o inteligível vinculam-se nos marcos do progresso e da perfeição. Cabe verificar, portanto, como os níveis da alma são apresentados para que se proporcione uma proximidade contínua e crescente entre alma e tempo.

1.2 OS NÍVEIS ONTOLÓGICOS DA ALMA

A resposta para a pergunta *O que é a alma?* demanda a compreensão dos níveis da alma quando a *anima* tende para a existência terrena. Como consequência da vontade da *anima*, a proximidade com o corpo provoca novos feitios da alma. Ao considerar a ordem configurada como Deus, alma e ser humano, o entrelaçamento entre os níveis se complexifica quando no mundo terreno no parâmetro de finitude surgem novos questionamentos sobre a vida, a alma, o corpo e o ser humano. Igualmente, o inteligível e o sensível emergem por meio de questionamentos metafísicos, antropológicos, epistemológicos e ontológicos.

O ponto de partida é a relação entre *anima* e corpo e a definição de ser humano em que “[...] Assim, também, de que é composto o homem, posso responder que é composto de alma e de corpo [...]”⁴⁴. Agostinho despreocupa-se com as consequências das definições⁴⁵ circundantes a *anima*, ao corpo e ao ser humano tendo em vista que o objetivo dos diálogos nas obras é percorrer o caminho com vistas à ascensão de modo que dialogar é descobrir, corrigir, alterar e consolidar a crença. Desse modo, a dissertação enfatiza que, para responder a pergunta *O que é a alma?*, se necessita a entronização de uma moderação conceitual, cuja definição decorre de uma contínua ponderação dos termos e, não, de uma resposta peremptória. Essa ponderação dos termos não prescinde da configuração de ordem cósmica tampouco de contemplar os

⁴⁴ “[...] sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore [...]”. *an. quant.*, 1, 2.

⁴⁵ Étienne Gilson observa que “Essa definição de homem, em que a ênfase é colocada com muita insistência na transcendência hierárquica da alma em relação ao corpo, está de acordo com as tendências profundas do agostinianismo. Por vezes, é de se espantar que ele não tenha discutido, tampouco percebido, as dificuldades metafísicas implicadas em tal definição; mas, para ele, o problema da estrutura metafísica do homem parece vão”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 98.

diversos momentos do ser humano Agostinho atormentado por dúvidas, por angústias e por ansiedade.

Ao ser humano composto por *anima* e corpo, se soma a noção de que “Deve chamar-nos a atenção principalmente o fato de que o mesmo homem foi definido pelos sábios antigos da seguinte maneira: O homem é um animal racional mortal”⁴⁶. As noções de *animal*, de *racional* e de *mortal* emergem em consonância com *anima* e corpo em uma contínua busca de Agostinho para qualificar e diferenciar os níveis configurados da ordem cósmica, bem como a relação entre esses níveis. Desse modo, se enfatiza a hierarquia existente, principalmente, entre *anima* e corpo, bem como a reafirmação da definição e a função da alma: “Mas se queres que te dê uma definição da alma, e por isso perguntas o que seja a alma, não terei dificuldade em responder. Pois parece-me que é substância dotada de razão, destinada a governar o corpo”⁴⁷.

Um dos aspectos cruciais entre *anima* e corpo é a *ratio* e a *mens*. A *anima* constituída por *substância própria*, *ratio*, *mens*, propósito, reminiscência e imortalidade detém o diferencial primordial para com o corpo na *ratio* e na *mens*. Ressalta-se a premissa de que a vontade da *anima* tende à vida terrena, ou seja, ao corpo. Desse modo, é a *anima* dotada de *mens* em que a *ratio* é ação diferenciadora para quando se tem a junção *anima* e corpo, “Portanto, a razão procede da alma racional [...]”⁴⁸. A *mens* posiciona-se como o atributo da *anima* em que necessita da *ratio* para proceder juízos. A vontade da *anima* é resultante do juízo da *mens*, pois a *anima* se posta diante de níveis, de caminhos a seguir. A *anima* decide o caminho por meio da vontade após juízo realizado pela *mens*, cuja ação é a *ratio*.

O primeiro nível da alma constitui-se na ordem configurada por Deus, *anima* e ser humano. É a *anima* entre Deus e ser humano a detentora de *substância própria*, *ratio*, *mens*, propósito, reminiscência e imortalidade. Essa *anima* detém vontade e, por ação da *ratio*, a *mens* da *anima* emite juízo e segue um caminho. No fundamento da ordem configurada, o caminho almejado pela *anima* é o nível superior, e é uma alma racional dotada de vontade. O

⁴⁶ “[...] nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: Homo est animal rationale mortale”. *ord.*, II, 11, 31.

⁴⁷ “Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata”. *an. quant.*, 13, 22.

⁴⁸ “Ergo procedit ratio ab anima rationali [...]”. *ord.*, II, 11, 31.

ponto fulcral consiste em que a vontade da *anima* tende ao corpo como meio para o alcance do nível superior, Deus. Tem-se, com isso, o primeiro nível de alma qualificado como *anima rationalis* constituída por *mens* e dotada de vontade posicionada *entre* Deus e ser humano.

Cabe destacar em que se tem a *anima*, em termos genéricos, e a *anima rationalis*, em termos específicos. A *anima* corresponde a todas as almas existentes; a *anima rationalis* é exclusiva. O interesse de Agostinho é a *anima rationalis* superior ao corpo e capaz de conduzir o corpo para permitir que, ao ser humano composto por alma e corpo, alcance o nível superior, o Sumo Bem⁴⁹. A ênfase da existência terrena, da vida existencial é centralizada por Agostinho por meio da *anima rationalis* predicada como *humana*⁵⁰.

O segundo nível da alma situa-se na existência terrena. É a *anima*, superior, junto ao corpo, inferior, em que se forma o ser humano. De modo mais discriminado, é a *anima rationalis* constituída de *mens* e dotada de vontade com junção ao corpo em que se compõe o ser humano. Na existência terrena, é a esse segundo nível de alma que Agostinho direciona a atenção com vistas ao alcance do nível superior configurado na ordem dada como Deus, *anima* e ser humano, pois é o ser humano composto por *anima rationalis* e corpo o único conducente ao Sumo Bem. Por conseguinte, limites diferenciadores são estabelecidos entre o ser humano e os animais por meio da *mens* e da *ratio*: “Mas quando é melhor que os animais? Quando sabe o que faz. Nenhuma outra característica me distingue como superior ao animal senão que sou um animal racional”⁵¹.

Agostinho aprofunda a centralidade da *mens* e da *ratio* como diferenciadores entre o ser humano e os animais quando os ata a *anima*⁵² e à

⁴⁹ Em diálogo com Evódio, Agostinho exalta que, “Quonam ille modo quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque omne bonum suum, dicendo ac disputando explicaret!”. *an. quant.*, 33, 70.

⁵⁰ Agostinho expõe: “In primis tamen tibi amputem latissimam quamdam et infinitam exspectationem, ne me de omni anima dicturum putes, sed tantum de humana, quam solam curare debemus, si nobismetipsis curae sumus”. *an. quant.*, 33, 70.

⁵¹ “[...] Quando autem melior et pecoribus praeponendus? Quando novit quod facit. At nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum”. *ord.*, II, 19, 49.

⁵² Conforme Agostinho, “[...] Igitur si immortalis est ratio et ego qui ista omnia vel discerno vel connecto ratio sum, illud quo mortale appello non est meum. Aut si anima non id est quod ratio, et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est. Haec et alia multa secum anima bene erudita loquitur atque agitat: quae persequi nolo, ne, cum ordinem vos docere cupio, modum excedam, qui pater est

vida⁵³. Ao ser humano não basta viver, mas, sim, viver com um sentido, um propósito, um fim a ser alcançado, e o ser humano vive a vida da existência terrena porque é capaz de *saber viver* e *saber fazer*. A incapacidade de *saber*, ou seja, de não se valer de ser um *anima rationalis* junto ao corpo dotado de *mens* e *ratio* torna o ser humano destituído de agir pela *ratio* e de realizar juízo pela *mens* e, por consequência, o iguala a um *anima*, em termos genéricos. Destarte, o ser humano é mais corpo e menos *anima rationalis*, mais animal e menos ser humano racional.

Esse segundo nível da alma é também o limiar das agruras existenciais decorrentes do espaço de transição para o terceiro nível da alma. O espaço de transição é o desequilíbrio decorrente da ausência de *mens* e de *ratio* por parte da *anima rationalis* de modo que o ser humano racional mortal se torna como se fosse um animal. Mais do que isso, se o desequilíbrio o aproxima de um animal, o ser humano se torna também mais corpo. Esse momento transicional de estado comportamental e de vivência é a fonte dos dilemas advindos da amálgama entre inteligível e sensível, entre razão e paixão, entre o agir animal e o agir razoável, entre o agir e o pensar.

Esse embate decorre justamente pelo ser humano, constituído por alma e corpo, transitar tanto pela superioridade da *anima* em relação à inferioridade do corpo quanto pela absorção de ser um animal. Destarte, o ser humano detém a capacidade de ser um *anima rationalis*, como *anima* específico e exclusivo, e de ser um *animal*, de *anima* em termos gerais. Além disso, essa capacidade de o ser humano transitar por níveis de superioridade e inferioridade em si mesmo é resultante de como o ser humano lida com a própria *mens* e *ratio* quando junto ao corpo.⁵⁴

ordinis. Gradatim enim se et ad mores vitamque optimam non iam sola fide, sed certa ratione perducit". *ord.*, II, 19, 50.

⁵³ Em diálogo com Evódio, Agostinho distingue *viver* e *saber que se vive*: "Aug. - Quid? illud potesne dignoscere, aliud esse vivere, aliud nosse se vivere? Ev. - Scio quidem neminem se nosse vivere, nisi viventem; sed utrum omnis vivens noverit se vivere, ignoro. Aug. - Quam vellem ut credis, ita etiam scires pecora carere ratione. [...] nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum. Ev. - Ita est. Aug. - Qui ergo scit se vivere, ratione non caret. Ev. - Consequens est. Aug. - Vivunt autem bestiae, et sicut iam emicuit, rationis expertes sunt. Ev. - Manifestum est. Aug. - Ecce igitur iam nosti, quod te ignorare responderas, non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivat necessario". *lib. arb.*, I, 7, 16.

⁵⁴ Conforme Agostinho, "Illud est quod volo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur (nam utrumque in divinis Libris invenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat,

Não é casual a transição entre o segundo e o terceiro níveis da alma ser a origem do debate contemporâneo sobre o unitarismo e o dualismo na filosofia do doutor de Hipona. É importante esclarecer a diferença entre a leitura hierárquica – superior e inferior - e a compreensão de substância. Agostinho constantemente privilegia e reafirma a noção hierárquica da *anima*, superior, ao corpo, inferior. Como consequência, se tem um dualismo hierárquico ou, então, uma unidade em que alma e corpo estão igualados. A hipótese de igualdade – sem hierarquia - entre *anima* e corpo não procede na filosofia de Agostinho. Quanto à substância, se a despreocupação da definição em Agostinho pode resultar em dificuldades metafísicas⁵⁵, em termos ontológicos⁵⁶, se apresenta tanto uma ontologia da alma quanto uma ontologia do corpo, ou seja, uma substância da *anima* e uma substância do corpo. Além disso, quando da definição da composição do ser humano, Agostinho o apresenta em uma unidade por meio de conectivo: alma e corpo. Apresentam-se, assim, três caminhos diferentes quando se cita unitarismo e dualismo: (i) hierarquia

tunc esse hominem ordinatissimum. [...] quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum belluis: iam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est. [...] non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est. Nam et iste appetitus cum rationi subditus non est, miseris facit. Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putavit. Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiiciuntur [...]”. *lib. arb.*, I, 8, 18.

⁵⁵ Vide nota de rodapé nº34.

⁵⁶ Segundo Marcos Costa, “Antes de se converter ao cristianismo, Agostinho comungou de duas concepções dualistas de homem: a maniqueia e a platônica, ou melhor a neoplatônica, que foi a versão filosófica do platonismo que Agostinho conheceu em Milão, as quais defendiam ser o homem um composto entre duas substâncias opostas e/ou antagônicas, ambas co-eternas na sua existência, com a diferença que no platonismo e/ou neoplatonismo, a alma é de natureza espiritual, enquanto que para o maniqueísmo ser ela também de natureza corpórea. [...] Só mais tarde, com a conversão ao cristianismo, Agostinho aprendeu que Deus, Ser único, criou todas as coisas do nada (*ex nihilo*), ou melhor, sem precisar de nada ou de nenhuma matéria pré-existente. Com isto, superando as duas concepções anteriores, agora —na concepção cristã—, corpo e alma são vistas como duas substâncias criadas *ex nihilo* por um único Ser sumamente bom, que não poderia fazer senão o bem, logo corpo e alma não podem ser senão o bem. Mas, apesar de ter criado todas as coisas do nada, Deus não criou todas no mesmo nível de bondade, havendo uma hierarquia de perfeição no universo. Tal é o caso do homem, um ser dotado de duas substâncias distintas criadas *ex nihilo* que se completam para juntas formarem um novo ser — o homem: alma e corpo, sendo a primeira —a alma—, de natureza espiritual, imutável e eterna, e a segunda —o corpo—, de natureza física, mutável e mortal, menos bom ou menos perfeito do que a alma, a qual tem a tarefa de governá-lo”. COSTA, Marcos Roberto Nunes. A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?. **Enraonar: quaderns de filosofia**, Barcelona, n. suplement issue, p. 185-204, p. 186-187, 2018. Disponível em: https://ddd.uab.cat/pub/enraonar/enraonar_a2018nsupissue/enraonar_a2018nSupplp185.pdf. Acesso em: 13 fev. 2021.

metafísica, (ii) substância ontológica, (iii) composição antropológica. Ressalta-se que esses três caminhos diferentes não são excludentes entre si, sendo comum lidar com as três vias ao mesmo tempo quando se lida com a filosofia de Agostinho. Igualmente, se enfatiza a forma como o filósofo africano procede quanto ao conteúdo dialogado e problematizado de estar à mercê constantemente dos parâmetros de caminho e de ascensão.

As questões da vontade e do livre-arbítrio emergem, principalmente, em esse momento transicional entre o segundo e o terceiro níveis da alma por amalgamarem a hierarquia metafísica, a substância ontológica e a composição antropológica. Agostinho dialoga e expõe essas questões filosóficas e teológicas como expressão de como o ser humano composto por *anima* e corpo é premido por desafios ao *saber viver* e ao *saber fazer* em que se demonstra o quanto o embate entre *anima rationalis*⁵⁷ e corpo apresentam escolhos à existência terrena. De modo sintético, é o embate⁵⁸ entre a *vontade da anima*, dotada de *mens* e *ratio*, e o corpo de modo que o ser humano age na vida vivida em que se apresenta a vontade do ser humano e o livre-arbítrio⁵⁹, bem como a ação⁶⁰ na existência terrena. Encontra-se, portanto, a

⁵⁷ Em diálogo com Evódio, Agostinho afirma, “[...] quemadmodum bestiae mansuefactae ab hominibus ac domitae serviant: quod ab eis vicissim homines, ut demonstravit ratio, paterentur nisi aliquo excelleret. Id autem non inveniebamus in corpore: ita cum in animo esse appareret, quid aliud appellandum esset quam ratio, non comperimus: quam postea et mentem et spiritum vocari recordati sumus. Sed si aliud ratio, aliud mens, constat certe non nisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud conficitur, eum qui rationem habet, mente carere non posse”. *lib. arb.*, I, 9, 19.

⁵⁸ Conforme Agostinho, “Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur”. *lib. arb.*, I, 10, 20.

⁵⁹ Para Agostinho, “Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium”. *lib. arb.*, I, 11, 21.

⁶⁰ Especificamente sobre a questão do mal no escopo da ação moral em Agostinho, Roberto Pich apresenta o que denomina de “paradoxo da desordem”, bem como o vincula com a vontade e a livre decisão da vontade em consonância com o problema filosófico sobre a origem do mal. Segundo Pich, “[...] (1) tudo o que é igual ou superior à mente ordenada não pode torná-la escrava da paixão (tese da intocabilidade de fora para dentro do ser humano interior); (2) tudo o que é inferior à mente ordenada tampouco pode torná-la escrava das “libidines”, sendo o motivo para tanto o poder insuficiente do elemento inferior (tese do domínio natural das potências superiores para com as inferiores); (3) contudo, existe o mal fático, há ações, e mesmo disposições do ser humano interior, nas quais o inferior domina o superior, em que a desordem mental é manifesta; (4) logo, o paradoxo da desordem exige a conclusão de que nenhuma outra realidade faz da mente uma escrava do desejo além da própria vontade e da livre decisão, entendida a vontade e a sua livre decisão como o poder

perspectiva de o ser humano, composto por *anima rationalis* e corpo, seguir o caminho e a ascensão de modo a possibilitar progresso e perfeição na vida vivida para si mesmo e para a *anima rationalis*⁶¹ na configuração da ordem cósmica.

O terceiro nível da alma é a *anima*, em termos genéricos, conjugada com o corpo. A *anima rationalis* detém *mens* e *ratio* e, uma vez que não se valha da *ratio*, a *mens* torna-se inerte. Quando a *anima rationalis* não age por meio da *ratio*, não há juízo por parte da *mens* e, tampouco, há decisão para qual caminho a *anima rationalis* inclina-se. Além disso, a *anima rationalis* torna-se *anima* e, com isso, se comporta como se fosse *animal*. Compreende-se também como *anima rationalis*, ao se comportar como *anima*, em termos genéricos, altera a condição de superior para a condição de inferior. A filosofia de Agostinho é assertiva quanto à hierarquia e, por conseguinte, a *anima rationalis* comportar-se como se fosse *animal* é a subjugação da *anima rationalis* à *des-ordem*. Mais do que isso, é sair do caminho do progresso e da perfeição de uma *anima rationalis* superior configurada em uma ordem cósmica em prol de uma inferioridade pertencente à *des-ordem*.

O ser humano composto por *anima rationalis* e corpo é posto diante de uma *anima rationalis* que se comporta como se fosse animal em hierarquia tão inferior quanto o corpo. O ser humano, na unidade antropológica de ser alma e corpo, emerge a condição de inferioridade. É importante destacar que não é a alma transformando-se em corpo⁶², mas, sim, em como a alma *sente*⁶³ o corpo.

superior da mente – superior, em termos de poder de disposição interna ou controle dos juízos sobre as representações práticas, até mesmo à “razão” ou ao “entendimento”. É, porém, em um segundo passo (cf. *De libero arbitrio* I,12-16) que a pergunta pela origem do mal será respondida: se há *um autor do mal fático*, e este é a vontade de cada ser humano, dado que ela é *o que* pode ser a instância explicativa da desordem interna na e/ou prévia à ação moral, é preciso chegar a uma explanação definitiva *de como* essa instância faz o que faz. Não se pergunta, agora, se o querer é necessário para explicar más ações, mas como se deve conceber a vontade que “quis” ou “elegeu” a “servidão sob o desejo inadequado” (“electam sub libidine servitatem”). PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho e a “descoberta” da vontade: estudo complementar. **Dissertatio**, Pelotas, v. 50, p. 27-60, p. 5-6, ago./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/19012/11502>. Acesso em: 15 fev. 2021.

⁶¹ Vide notas de rodapé nº31 e nº32.

⁶² Segundo Agostinho, “[...] nam omnis eius appetitus ad corpus, aut ut id possideat, est, aut ut vivificet, aut ut quodammodo fabricetur, aut quolibet pacto ei consulat. Nihil autem horum fieri potest, si non sit corpore melior. At si erit corpus, melior corpore profecto non erit. Non igitur corpus esse volet. Neque ullum rei huius certius argumentum est, quam cum seipsum hinc interrogat animus. Ita enim facile comperit appetitum se non habere, nisi agendi aliquid, aut sciendi, aut sentiendi, aut tantummodo vivendi in quantum sua illi potestas est. Si autem

O sensível advindo do corpo é absorvido pela *anima rationalis* e pela *anima*, em termos genéricos. Por isso, um dos aspectos do vínculo entre *anima* e corpo é o sensível, ou seja, o mundo exterior adentra no mundo interior e, no caso do ser humano, a *anima rationalis* capta o sensível do corpo não somente para fins funcionais⁶⁴, mas, principalmente, para que alcance o propósito consubstanciado na ordem cósmica. Demanda-se ao ser humano racional mortal a elevação de superioridade em si da *anima rationalis* em relação ao corpo em que o sensível é a prova da vida vivida na existência terrena diante da ordem ou da *des-ordem*. Destarte, progresso, perfeição, harmonia, caminho e ascensão apresentam-se constantemente ao ser humano racional mortal por meio das inclinações em direção à ordem ou à *des-ordem*.

O inteligível e o sensível entre *anima rationalis* e corpo, os quais compõem o ser humano, passa e perpassa a própria concepção agostiniana de alma e corpo. Apresenta-se, por conseguinte, o corpo compreendido na noção de espaço enquanto a alma não se apresenta pela noção de espaço. Agostinho, em diálogo com Evódio, explana, com isso, a condição peremptória de exercitar abstrair o referencial corpóreo sobre a alma ao mesmo tempo em que a alma é o meio de caminho e de ascensão a Deus:

cogitur corpus esse, a quo tandem cogitur? A quolibet, certe a potentiore. Non ergo ab ipso corpore cogi potest. Nullo enim modo ullo animo ullum corpus potentius. Potentior autem animus non cogit in aliquid, nisi quod suae potestati subditum est". *immort. an.*, 13, 20-21.

⁶³ Conforme Agostinho, "Moles quippe omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae molis corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia passio quae fit non per continuationem molis currit, ut caeteras animae partes quae alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel alia huiusmodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione, potest ad candorem qui est in alia parte non pertinere. Quapropter secundum partes molis a se distantes, et ipse a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima per sensum de quo dictum est, probatur". *immort. an.*, 16, 25.

⁶⁴ A Razão responde para Agostinho: "Fides quare sit necessaria, quum iam videat? Spes nihilominus, quia iam tenet. Charitati vero non solum nihil detrahatur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem veramque pulchritudinem cum viderit plus amabit: et nisi ingenti amore oculum infixerit nec ab adspiciendo uspiam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit. Sed dum in hoc corpore est anima, etiam si plenissime videat, hoc est, intelligat Deum, tamen, quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, si nihil quidem valent ad fallendum, non tamen nihil ad non ambigendum, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur, et illud potius verum esse creditur. Item quia in ista vita, quamquam Deo intellecto, anima iam beata sit, tamen quia multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura". *sol.*, I, 7, 14.

Agost. – Mas não se pode dizer nem pensar da alma o que acabamos de falar. Pois de modo algum se pode supor a alma comprida ou larga ou como dotada de força; na minha opinião, tudo isso é corpóreo, e queremos investigar no tocante à alma com o mesmo procedimento. Por isso é mandado que, mesmo em se tratando de mistérios, despreze tudo o que é corpóreo e deixe de lado todo este mundo, o qual, como vemos, é corpóreo, todo aquele que deseje tornar-se tal como foi criado por Deus, ou seja, semelhante a Deus; não há salvação para a alma, senão a renovação ou reconciliação com seu autor. Por essa razão, não posso responder-te relativamente à grandeza da alma no sentido de tua pergunta; mas posso garantir-te que não é nem extensa, nem larga, nem forte, nem possui algumas dessas propriedades que se costuma encontrar nas medidas dos corpos.⁶⁵

Ao que é espacial, se tem medida e se tem lugar; ao que não é espacial, só passa ou passa e ocupa. O corpo é material, é espacial e é mensurável; a alma é imaterial, é *substância própria* provida de *ratio* e *mens* e é incomensurável. O corpo vincula-se ao sensível, ao mundo exterior, às paixões, aos desvios e à *des-ordem* como a expressão do menos perfeito e da barreira ao progresso em uma representação do que não permite harmonia. A alma posiciona-se ao inteligível, ao comando, ao superior, ao juízo da *mens* resultante da *ratio*, à vontade inclinada para o nível superior do alcance ao eterno e ao Sumo Bem, à perfeição e ao progresso em um constante exercício de manutenção e incremento da ordem, cujo efeito é à alma em si mesma e à configuração cósmica.

A relação entre alma e corpo por meio da conformação do inteligível e do sensível é a síntese dos níveis da alma. De um primeiro nível da alma, *entre* Deus e ser humano, passa-se para um segundo nível da alma concebido como *anima rationalis* e se transita ou não para um terceiro nível da alma apresentado por um comportamento como se fosse animal advindo da inércia da *ratio*. Ao se ter esses três níveis da alma, o corpo põe-se no segundo e no terceiro níveis da alma de forma que se estabelece o laço da existência terrena para a alma. Essa existência terrena é exposta na emergência do ser humano composto por alma e corpo. Em consonância com a filosofia de Agostinho, é

⁶⁵ “*Aug.* Atqui illud superius dici non potest, nec omnino intellegi de anima. Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus. Ideoque bene praecipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renuntiet, qui, ut videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similem Deo: non enim alia salus animae est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo. Quamobrem quanta sit anima secundum inquisitionem hanc tibi respondere non possum; sed possum affirmare, neque illam longam esse, nec latam, nec robustam, neque aliquid horum quae in mensuris corporum quaeri solent”. *an. quant.*, 3, 4.

uma ordem estabelecida em termos de moldes e hierarquias. Por conseguinte, a alma compreendida na configuração da ordem cósmica está no tempo e na existência terrena a fim de que o progresso da *anima* passe pela existência terrena.

O ponto fulcral é como a *anima rationalis* emite juízo do caminho a seguir quando junto ao corpo. Mais do que isso, a *anima rationalis* detém a capacidade de *saber viver* e *saber fazer* com vistas a se direcionar para a eternidade em uma escala contínua e crescente na ordem cósmica ou para o tempo material corporal em uma inferioridade presa à *des-ordem*. Cabe ressaltar que o tempo material corporal é um aspecto do tempo e se apresenta preso ao corpo e, não, à alma. Destarte, as escolhas advindas dos juízos ou o não juízo por parte da *anima rationalis* encontram na *ratio* e na *mens* o ponto de equilíbrio em que a vontade da *anima* é a expressão.

As capacidades e as funções concernentes à *anima* e, principalmente, à *anima rationalis* são os parâmetros para a composição da eternidade e do tempo. É na apresentação do inteligível e do sensível por meio da alma e do corpo na composição do ser humano que eternidade e tempo passam e perpassam a vontade da *anima* e a atração exercida pelo corpo como meio do mundo exterior em direção ao mundo interior do ser humano. A alma atua à mercê do que se vincula como o corpo e, quando junto ao corpo e como *anima rationalis*, ao ser humano. Cabe verificar, com isso, qual o mundo da alma para que se possa compreender como eternidade e tempo estão atados à alma.

1.3 O MUNDO DA ALMA

O ser humano vive a existência terrena no percurso da mortalidade. A finitude é a pulsação constante na vida do ser humano. O mundo do ser humano é limitado e delimitado em um caminho de início e de fim, de nascimento e de mortalidade. A *anima rationalis* e o corpo, como constituintes do ser humano, captam de modos distintos o mundo do ser humano. O corpo aproxima-se do ser humano em relação aos limites do viver e do morrer ao ser humano. Esse aproximar não é igualar, pois o corpo se posta como feito em um espaço. O corpo torna-se o mais inclinado à existência terrena porque está no mundo, é do mundo, ocupa um espaço e é um espaço. O corpo não se

igual a ao ser humano porque este é complementado pela *anima rationalis* e aquele depende da *anima* para ser governado, comandado e direcionado.

As diferenças existentes entre corpo, *anima*, *anima rationalis* e ser humano tecem consequências sobre a noção de vida. Agostinho apresenta, no parâmetro das obras consideradas em este estudo, tanto momentos de precisão quanto de instabilidades terminológicas. De forma estrita, o termo *animus* é apresentado tanto como próximo a *anima* quanto a *anima rationalis*. Quando se adiciona que o corpo está sob comando da *anima*, há uma relação de que a alma fornece vida ao corpo. Vida e comando, entretanto, não são sinônimos. Na tradição filosófica absorvida por Agostinho, *anima* é o elemento principal da vida para algo, neste caso, o corpo. Reafirma-se que propulsar vida não é igual a comandar, governar e direcionar. Desse modo, se compreende a filosofia de Agostinho em direção a uma hierarquia na própria alma. Não se concebe somente momentos de dúvidas terminológicas apresentadas pelo pensador da Antiguidade Tardia, mas, sim, escritos preferenciais por um termo como correspondente ao nível hierárquico da alma em si mesma.

O mundo do ser humano torna-se uma dependência do mundo da alma. Ao lidar com uma hierarquia na alma em si mesma, as diferenças e as consequências sobre corpo, *anima*, *animus*, *anima rationalis*, ser humano influem tanto sobre o mundo do ser humano quanto o mundo da alma. Se a primeira diferença corresponde ao espaço e à matéria do corpo, bem como a finitude do ser humano que é corpo e *anima rationalis*, se posta outra diferença ao adicionar *anima* e *animus*. De modo prévio, é preciso considerar que *anima* e *animus* se posicionam na filosofia de Agostinho e no arcabouço deste estudo ora como sinônimos, ora como diferentes sem serem antônimos. É possível expor *anima* e *animus* da seguinte maneira: (i) *anima* e *animus* são iguais como termo principal, equivalente ao sujeito de uma proposição ou oração, e é alma de modo geral sem comprometimento semântico tampouco de componentes ou de faculdades; (ii) *anima* válido para *anima rationalis* e *animus*; (iii) *anima* considerado para animais não humanos e animais humanos não racionais (*anima rationalis quase vero animalis*); (iv) *animus* detém *anima* e corresponde a *anima rationalis*; (v) *animus* congrega *mens* e *ratio*; (vi) *animus*

abarcado pela *anima rationalis* e pela *anima* vincula-se ao corpo; e (vii) *animus*, quando *anima rationalis* quase *vero animalis*, é *anima*.

É importante salientar que o doutor de Hipona nem sempre estabelecia a preocupação informativa do termo como o presente estudo ensaia realizar sobre *anima* e *animus*, entre outros. Exercita-se, entretanto, a discriminação terminológica com o pressuposto de que o pensador da Antiguidade Tardia não utilizava os termos aleatoriamente e, principalmente, não corrigia os interlocutores quando estes, em diálogo com Agostinho, expunham alguns termos expostos. Como consequência, se destacam também as derivações, ainda que poucas vezes citadas e, geralmente, por parte dos interlocutores, de termos como “espírito humano/alma humana [*animus humanus*]”^{66,67} e “homens divinos [*divinos homines*]”⁶⁸ ou, expresso por Agostinho, como “grandes homens e quase divinos [*magnum hominum et pene divinorum*]”⁶⁹. Apresenta-se, com isso, a contínua afirmação e reafirmação agostinianas de ordem e hierarquia. Além disso, ao leitor se demonstra a quem se direciona, ou seja, não se concebe em este estudo que os termos constituídos, seja isolado, seja em conjunto, não detenham mensagem com conteúdo e significado mesmo quando expressos como exclamação ou exaltação. Ao contrário, ler cada sentença das obras de Agostinho demanda estar ciente não somente o *que*, mas *como* absorver a mensagem e a *quem* se destina.

O mundo do ser humano e o mundo da alma estão imbricados de tal sorte tanto quanto a ordem e a hierarquia são demandadas para compreender cada um desses dois mundos⁷⁰. Novamente, a hierarquia metafísica, a substância ontológica e a composição antropológica adentram no mundo do ser humano e no mundo da alma. Sinteticamente, o ser humano vive no mundo em um caminho finito enquanto a *anima* não detém finitude, mas a *anima* por

⁶⁶ *ord.*, II, 10, 28.

⁶⁷ *an. quant.*, 14, 24.

⁶⁸ *ord.*, II, 10, 28.

⁶⁹ *ord.*, II, 10, 28.

⁷⁰ Como observa Scott Macdonald, “In Augustine’s construction of the hierarchy of natures, comparative ranking principles of the sort required by the argument from the divine supremacy function independently of the principle that God is supreme: existence that is characterized by life is better than existence that lacks it, hence living things rank above inanimate bodies; life that is characterized by understanding is better than life that lacks it, hence human beings rank above the non-human animals”. MACDONALD, Scott. The divine nature: being and goodness. In: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. cap. 1, p. 29, p. 17-36.

vontade de si mesma fornece vida ao ser humano por meio do corpo. Àquele que é único e singular, o ser humano⁷¹, constituído pela *anima rationalis*, diferencia-se de plantas e animais⁷². A delimitação espacial do viver do ser humano o circunscreve tanto quanto o corpo está no espaço e é material. A plenitude constitutiva do ser humano apresentada por meio do *animus* é a transmissão de como a superioridade hierárquica metafísica da alma vinculada a substância ontológica da alma capacita a composição antropológica. A dependência do mundo do ser humano para como o mundo da alma realiza-se na compreensão de *animus*. Diferencia-se, entretanto, a compreensão de *animus* e ser humano de modo que não sejam dados como sinônimos. A relevância filosófica em este estudo em consonância com a filosofia de Agostinho é expressar que a mensagem com conteúdo e significado se destina ao ser humano potencializar o *animus* em si mesmo.

A angústia e, muitas vezes, a incompreensão de Aurélio Agostinho é como o ser humano passível de potencializar o *animus* e, assim, permitir o alcance do Sumo Bem para a alma decai a ponto de se comportar como se fosse animal, de se tornar mais próximo, mais inclinado ao corpo do que a *anima rationalis* e, principalmente, de elevar em si não o *animus*, mas apenas a *anima* do corpo. Na ordem cósmica configurada como Deus, alma e ser humano se traduz na mais terrena existência do ser humano como se estivesse redutível ao corpo, à matéria, ao espaço e ao mundo. A direção do mundo da alma é ao eterno, a Deus, ao Sumo Bem de modo que se saia, ainda que o progresso e a perfeição sejam percorridos no espaço, no mundo e na existência terrena, do tempo em direção ao eterno.

⁷¹ Em diálogo com Evódio, Agostinho afirma, “Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculus, aut si quid congruentius de ratione atque intellegentia dici potest, quam non habet natura bestiarum. Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius”. *lib. arb.*, II, 6, 13.

⁷² Segundo Agostinho, “Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur. Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidenter manifestiorque vita intellegitur. [...] Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur: quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur. Sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat”. *an. quant.*, 33, 70-71.

O mundo do ser humano quando tende a se desacoplar do mundo da alma representa a expressão mais afastada da filosofia da alma em Agostinho. O vínculo dependente e estreito entre o mundo do ser humano e o mundo da alma detém diferenciais de absorção de qual é o propósito da alma. O pensador da Antiguidade Tardia é ciente, mesmo que o expresse de modo angustiante, de que nem todos os seres humanos estão aptos a exercer na existência terrena não somente o caminho de alcance ao Sumo Bem, mas também que os desvios proporcionados na vida vivida esgarçam a fenda entre ser humano e alma. Compreende-se, em esse sentido, a recorrente referência de Agostinho em qualificar os *bons* e os *maus*, os *doutos* e os *não doutos*⁷³ em consonância com a ilustração em diversos diálogos sobre os *estultos* e os *sábios*⁷⁴. De modo simples, Agostinho orienta como ordem e hierarquia estão constantemente presentes na vida da existência terrena. As qualificações de *bons* e *maus*, *doutos* e *não doutos* e quem são os *estultos* e os *sábios* denotam qual é o marco do caminho no mundo e no espaço. Além disso, se afirma e se reafirma constantemente que é um caminho de dois mundos: o mundo do ser humano e o mundo da alma. De outro modo, é ser humano e é alma em um só, mas este um só é passível de cisão tanto quanto de união.

A cizânia do mundo do ser humano para com o mundo da alma é não ter progresso e não ter perfeição no mundo da alma. A desarmonia impera diante da harmonia e a *ratio* abstrai-se no ser humano. Ao ser humano posto como *anima rationalis* passa a ser o animal, o dotado de vivência no mundo e no espaço como mero viver e sentir. A maximização do corpo, do *anima rationalis* *quase vero animalis* é o ser humano que concebe o mundo vivido e o mundo do

⁷³ Designações relacionadas ao *terceiro grau da alma*, o qual é estritamente específico do ser humano e, principalmente, corresponde ao que é o ser humano e ao que se obra e o que se lega ao mundo como espaço habitado. De acordo com Agostinho, “[...] Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis”. *an. quant.*, 33, 72.

⁷⁴ Aproxima-se a conciliação pretendida entre ser humano e alma. Em diálogo com Evódio, Agostinho expressa: “*Aug.* - Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus. *Ev.* - Intellego ac sequor. [...] *Aug.* - Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens videtur? *Ev.* - Nescio alius quis mihi sapiens homo videri possit, si hic non videtur. *Aug.* - Credo etiam te illud scire, plerosque homines stultos esse. *Ev.* - Hoc quoque satis constat. *Aug.* - At si stultus sapienti est contrarius, quoniam sapientem comperimus, quis etiam stultus sit, profecto iam intellegis. *Ev.* - Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet? *Aug.* - Quid igitur dicendum, cum homo ita est affectus deesse illi mentem, an, quamvis insit, eam carere dominatu?”. *lib. arb.*, I, 8, 18 – 9, 19.

espaço habitado como insignificantes⁷⁵. O que não é dotado de sentido, de caminho não tem o porquê haver alcance de algo, um propósito, principalmente, maior, de ordem e de hierarquia superior, o Sumo Bem. O caminho do progresso por meio do regresso estagna, e o regresso aprofunda o próprio regresso. O *animus* põe-se no estágio de *anima rationalis quase vero animalis* em que o terceiro nível da alma adentra no mais raso parâmetro da existência e do tempo cada vez mais distante do eterno.

É importante não olvidar o pendor da conversão de Agostinho em que o alcance do Sumo Bem, de Deus é um caminho e uma ascensão de cada um em vida e em si mesmo a cada momento vivido. Nesse quesito, se compreende, mesmo que traços singelos em comparação com obras posteriores, as referências do pensador da Antiguidade Tardia ao que é *spiritus*. No marco proposto para este estudo, se percebe a inclinação de Agostinho de parametrizar *anima* e *spiritus* em linhas diferenciadas. De modo sucinto, *anima* e *animus* estão para a filosofia como *spiritus* está para a teologia. Essa divisão referencial é explicitada de modo muito perspicaz por Agostinho quando se vale do mesmo conteúdo, do mesmo tema e do mesmo objetivo, mas com provocações aos interlocutores e com expressões do próprio Agostinho em que ora é contundente com a separação, ora é movediço em manter os termos próximo, não iguais, a uma sinonímia⁷⁶. Para o presente estudo, *spiritus* não é igual a *anima* e *animus*, tampouco se qualifica como superior ou inferior em moldes de hierarquia. *Spiritus* relaciona-se àquele que concebe a ordem configurada por Deus, alma e ser humano, mas que institui Deus como a guia de vida concomitantemente à entronização de que qualquer

⁷⁵ As doenças do corpo e da alma são algumas consequências possíveis para uma vida sem sentido. Segundo Jean-Paul Rassinier, “La cécité, paradigme de l’ignorance, se comprend facilement, et à de très nombreuses reprises, Saint Augustin use de la métaphore des yeux de l’âme, différenciés des yeux du coeur et de ceux du corps”. RASSINIER, Jean-Paul. L’hérésie comme maladie dans l’oeuvre de Saint Augustin. *Mots*, Lyon, n. 26, p. 65-83, p. 76, mar. 1991. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1991_num_26_1_1594. Acesso em: 01 mar. 2021.

⁷⁶ Agostinho dialoga e provoca Licêncio, o qual responde do seguinte modo: “Quid hoc est rei? quid quasi tibi videor? – inquit – an vere nescio quo adventitio spiritu me credis inflatum?”. *ord.*, I, 10, 28. Igualmente, em diálogo com a mãe, Mônica, o filho Adeodato, o irmão Návio, e os amigos Alípio, Licêncio e Trigésio, Agostinho observa o seguinte: “Tertium vero illud paulo diligentius considerandum est, propterea quod ritu castissimorum sacrorum *spiritus immundus*, quantum intelligo, duobus modis appellari solet: vel ille qui extrinsecus invadit animam sensusque conturbat, et quemdam hominibus infert furorem, cui excludendo qui praesunt, manus imponere vel exorcizare dicuntur, hoc est, per divina eum adiurando expellere; aliter autem dicitur *spiritus immundus* omnis omnino anima immunda quod nihil est aliud quam vitii et erroribus inquinata”. *beata vit.*, 3, 18.

desvio deve ser cômico para com as consequências no mundo do ser humano e no mundo da alma.

Como proceder ao caminho do regresso no progresso? Como passar do mais raso estágio da alma na existência terrena em prol do *animus* e na direção da ordem e da hierarquia superior? Agostinho expressa o bem agir e o bem viver na compreensão da retidão. Ao apreciar os *bons* e os *maus*, os *doutos* e não *doutos*, os *estultos* e os *sábios* o viver se torna um caminho de pedras em que se deve constantemente transpor, superar e se elevar. Não basta retirar o seixo da vereda, há que desanuviar o caminho em consonância com a elevação de si mesmo como ser humano e como alma. O *animus* deve ser vencedor constantemente. Do contrário, não se sai da existência terrena mais abjeta: a vida sem sentido e um aonde sem lugar.

Novamente, como proceder? Viver é uma arte não no sentido figurativo, mas no sentido de *ars*. Não se pode eximir o intento de Agostinho do ensino com base no *trivium* (lógica, gramática e retórica) e no *quadrivium* (aritmética, música, geometria, astronomia), principalmente, quando da elaboração, ainda que incompleta, do conjunto de obras denominadas *De libris disciplinarum*. A ênfase em este estudo recai à obra *De musica*, um dos poucos legados da proposta grandiosa de Agostinho sobre as *disciplinas*. Concebe-se como referência singular para transpor *ars* tanto como incidência a cada ser humano no caminho e na ascensão quanto para vincular com *animus*. Dessa relação de cada ser humano na vida vivida e na existência terrena no espaço habitado, se demanda o exercício prático de como possibilitar sair do estágio raso da alma, o terceiro nível mais desviado e desvinculado do mundo da alma, em direção ao segundo nível e, principalmente, ao primeiro nível. Encontra-se aqui, também, qual alma se pretende vincular com a proposta de estudo em relação ao tempo apresentado especificamente no Livro XI na obra *Confessiones*.

A referência a *ars* requer dois itens sutis e preciosos a Agostinho: harmonia e modulação⁷⁷. Acrescenta-se o vínculo desses dois itens com

⁷⁷ Em diálogo com o Discípulo, Agostinho apresenta, “*M. - Ergo modulatio non incongrue dicitur movendi quaedam peritia, vel certe qua fit ut bene aliquid moveatur. Non enim possumus dicere bene moveri aliquid, si modum non servat. [...] Repete nunc illud superius quod de modulatione diximus: nam ita eam posueramus, quasi quamdam movendi esse peritiam, et vide ubi magis habere sedem debeat hoc nomen: in eo motu qui velut liber est, id est propter se ipse appetitur, et per se ipse delectat; an in eo qui servit quodammodo: nam quasi serviunt omnia quae non sibi sunt, sed ad aliquid aliud referuntur*”. *mus.*, I, 2, 3.

progresso e perfeição de modo que consubstanciam o exercício do viver. Antes de harmonia e modulação postularam-se como diretriz de *como se deve viver*, ambas são ponderações intrínsecas a cada ser humano desde que passíveis e capazes de se valer da *anima rationalis*. De modo mais específico, harmonia e modulação são balizadores, as margens do caminho e as indicações da ascensão a fim de que alicerces a *ars*. Igualmente, harmonia e modulação não são imposições prescritivas, tampouco fontes de atos de juízo. Ao contrário, harmonia e modulação são auxiliares à *mens*, cujo juízo advém da ação da *ratio*. Mais do que isso, harmonia e modulação assentem a *ars* e, conseqüentemente, *mens* e *ratio*, a fim de que “A arte, sem dúvida, é a seu ver uma realidade racional, e proceder com arte é proceder com razão [...]”⁷⁸. O conjunto concebido entre harmonia, modulação, *mens*, *ratio*, *anima rationalis* geram conseqüências para o progresso e a perfeição. A *ars* capacita a *anima rationalis*, portanto, para que se eleve o *animus*.

O momento de saída do terceiro nível da alma mais inferior em direção ao segundo nível passa necessariamente pela *anima rationalis*. Essa saída somente ocorre por meio da *ratio*, ou seja, o ser humano que se comporta como se fosse um animal e delinea uma vida vazia de sentido em que as perguntas *De onde vim? Para aonde vou?* não detém qualquer parâmetro com a realidade e a compreensão individual só pode começar a encontrar a harmonia – as margens do caminho – e a modulação – indicações da ascensão – quando é capaz de *saber viver* e *saber fazer* ao se permitir conceber que é *anima rationalis*. Em síntese, a *ars* requer *algo* para que permita a *anima rationalis* posicionar no segundo nível da alma e, com isso, estabelecer continuamente o caminho e a ascensão em termos de configuração da ordem cósmica e da hierarquia.

A pergunta-chave é como o ser humano destituído de ação pela *ratio* e de juízo pela *mens* e inclinado mais ao corpo em detrimento a *anima rationalis* é capaz de reencontrar-se consigo mesmo? Como esse ser humano posicionado na existência terrena mais abjeta é passível de considerar *anima rationalis* superior ao corpo como propõe a filosofia de Agostinho? Como não se comportar como se fosse animal e ser *anima rationalis* a fim de ser superior

⁷⁸ “Videtur tibi ars ratio esse quaedam, et ii qui arte utuntur, ratione uti [...]”. *mus.*, I, 4, 6.

ao corpo? Cabe admitir a não admissibilidade de que todo ser humano é passível de ascender e se elevar. Considera-se, junto com Agostinho, de que não são todos os seres humanos que internalizam as diferenças entre *viver*, *saber viver* e *saber fazer*. Além disso, o ser humano pode se limitar a permanecer no viver e no sentir, o primeiro e o segundo grau de atividades da alma considerados pelo filósofo africano. É relevante expor, entretanto, a possibilidade existencial de o ser humano sair do viver mais degradante como meramente corpo, o qual o domina em sua completude. Para isso, o limite da existência material, espacial e finitude é o ponto fulcral como gatilho para o início da alteração de nível da alma.

Quando o ser humano se depara com o linde da vida corporal existencial reproduzida por meio dos vícios, dos erros, das paixões extremadas, dos sentimentos exacerbados e da vida exterior de bens materiais insignificantes tem-se a vivência da penúria existencial como exalta Agostinho: “[...] Meu pecado era não procurar nele, e sim nas suas criaturas – isto é, em mim mesmo e nos outros – os prazeres, as honras e a verdade. Eu me precipitava assim na dor, na confusão e no erro”⁷⁹. Esse limite de penúria exposto pelos lindes do espaço e do corpóreo é o gatilho da chama para que o ser humano exponha dor e miséria de si mesmo. A consequência é a possibilidade de sair do exterior do mundo e entrar ao interior do âmago de si e, com isso, se direcionar do interior do âmago de si a partir do inferior da mortalidade do corpo para o superior da imortalidade da alma. Mais do que isso, é considerar vida e morte como os limites da finitude na espacialidade e na mutabilidade do corpo a fim de considerar valor e sentido à vida. A incapacidade de ser controlável a existência como tempo cronológico – idade - depara o ser humano com ele mesmo tanto quanto o encontro para com o outro ser humano – o viver *inter homines* – já que cada ser humano, *anima rationalis* e corpo, é só e somente um só – indivíduo. A limitação do espaço, do material e do corpóreo seja pelo mundo, seja pelo corpo, seja pela presença do(s) outro(s)⁸⁰ possibilita a

⁷⁹ “[...] Hoc enim peccabam, quod non ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores”. *conf.*, I, 20, 31.

⁸⁰ É singular o relato de Agostinho da perda de um amigo: “Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non

centelha para a aparição da penúria existencial, cujo resultante é o reflexo de que há limites para a onipotência de si. A resposta para a pergunta-chave, portanto, se constitui na impossibilidade da inversão da ordem cósmica – ser humano como superior - e nas barreiras de reverter a hierarquia – corpo superior a *anima rationalis* – de modo que a vida sem sentido e sem conteúdo ou estagna na existência abjeta ou inicia o processo de caminho e de ascensão.

Esse início de caminho e de ascensão para considerar a *anima rationalis* superior ao corpo e, posteriormente, exercitar a valorização da *anima rationalis*, compreendida na constituição de *mens*, de *ratio*, de propósito, de reminiscência, de imortalidade e de vontade, estabelece-se como o vínculo da alma com o tempo. Destarte, se configura a hierarquia metafísica, a manutenção da substância ontológica e a composição antropológica. Além disso, se transita em este momento do estudo no marco do tempo a fim de que se possibilite o alcance do eterno. Explicitam-se, assim, os fundamentos requeridos sobre a alma para que se possa relacionar com o tempo.

O presente estudo delinea a resposta para a pergunta *O que é a alma?* e aprecia qual alma se prioriza para o objetivo principal de vincular com a filosofia do tempo de Agostinho. O terceiro e o segundo níveis da alma são contemplados para transitar entre a mutabilidade do corpo e a imutabilidade da alma, entre o material e o imaterial, entre o mensurável e o incomensurável, entre a temporalidade e o tempo. É *anima rationalis* em consonância com o *animus* de modo que se possibilite elevar o *animus* para sair e transitar do mundo do ser humano para o mundo da alma. A *anima rationalis* do segundo nível da alma e o *animus* são os interesses principais para se relacionar com o tempo exposto por Agostinho no Livro XI das *Confessiones*.

haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: <<Ecce venit>>, sicut cum veniret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: <<Spera in Deum>>, iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei". *conf.*, IV, 4, 9.

2 TEMPO

Na história da filosofia, o tempo não é novidade como proposta e problema filosóficos. Os pré-socráticos⁸¹ contemplaram-no junto a outros temas como espaço, movimento, aceleração e velocidade em um exercício reflexivo direcionado a compreensão da relação com a natureza no fundamento primeiro: a *arché*. Não é difícil encontrar, igualmente, o tempo ser versado para diferentes objetivos por diversos pensadores como Aristóteles, Platão, Plotino, Immanuel Kant, Henri Bergson, Martin Heidegger, entre outros. Assim como a filosofia, áreas como física, sociologia, história, arquitetura, artes, para nominar algumas, também lidam com o tempo nas perspectivas de pesquisa e de indicações reflexivas. O tempo posiciona-se como um tema pendular, pois não só não se restringe a uma área de estudo específica como também contempla a permeabilidade de ser interdisciplinar e de integrar diferentes aproximações de estudo, de pesquisa e de reflexões. O presente estudo posiciona-se, assim, no marco da filosofia com transições para a teologia e a física, sendo aquela em decorrência da vivência de Aurélio Agostinho e esta por ser elemento conceitual comparativo. De modo específico, o objetivo do presente capítulo é responder a pergunta *O que é o tempo?* a fim de apresentar a filosofia do tempo em Agostinho.

De aparência simples, o tempo adquire densidade a cada citação apresentada na profícua elaboração de escritos do pensador da Antiguidade Tardia. A simplicidade advém pela facilidade da contraposição ao eterno em uma manutenção de dualidade de modo a beneficiar a compreensão. Sem negar a dualidade, se assume que o tempo no legado de Agostinho é mais desafiador que a explicação por contraposição. Perguntar *O que é o tempo?* abre vereda para relacionar com distintos temas e problemas filosóficos em Agostinho como alma, corpo, ser humano, temporalidade, criação, criaturas, além de eternidade, cosmos, Deus, verdade, conhecimento e felicidade. Não necessariamente a via explicativa de dualidade corresponde à absorção do problema filosófico sobre o tempo, tampouco aos caminhos filosóficos

⁸¹ Zenão de Eleia (490 a.C. – 430 a.C.) é um dos que se destaca, principalmente, com a dialética e os paradoxos contrapostos aos pitagóricos. Ver PARAIN, Brice. **Histoire de la philosophie**: Orient – Antiquité (I. vol. 1). Paris: Éditions Gallimard, 2006.

propositivos. Este estudo assume a dualidade para explicar o tempo como mais um dos meios de pesquisa e de argumento, porém não o único.

Apresenta-se o tempo como constituinte da filosofia de Agostinho por meio da ordem cósmica e, com isso, os vínculos do tempo com a existência terrena, a vida vivida do ser humano, o corpo e a alma. O caminho proposto percorre a ordem e o tempo e a linguagem e o tempo.

2.1 A ORDEM E O TEMPO

A filosofia do tempo em Agostinho demanda a constante afirmação e reafirmação de como o pensador da Antiguidade Tardia constitui a observação do mundo e do cosmos. Se há uma ordem, há uma hierarquia configurada por Deus, alma e ser humano. A observação adentra em como ser humano se situa em essa ordem, pois é tanto o nível inferior dessa hierarquia quanto a pretensão e a aspiração do alcance ao nível superior. Se o alcance passa pela alma, consiste, conseqüentemente, em relevar a *anima rationalis*. Desse modo, a observação do mundo e do cosmos advém de um ser humano inclinado a ascender à hierarquia superior da ordem configurada durante a existência terrena no marco do nascimento e da mortalidade ao mesmo tempo em que é uma busca constante por meio da interioridade do âmago de si. Essa observação do mundo e dos cosmos parte, então, de um ser humano único, o qual não é igual a outro. Não se nega a vida em sociedade, a vida para com outros seres humanos, a vida *em relação com* os demais seres humanos, porém, a ênfase agostiniana é a singularidade de cada ser humano, cuja composição é *anima rationalis* e corpo.

A singularidade no sentido de um único ser humano expressa-se por uma maximização da unidade⁸², a qual se manifesta por meio da compreensão nominal de indivíduo. Como consequência, aqueles que habitam o mundo estão demarcados por referenciais sinonímicos entre unidade, indivíduo e singularidade. Cabe ressaltar que a noção de sujeito não se aplica a essa sinonímia, pois sujeito tende a ser uma exposição de problema filosófico contemporâneo. Conquanto não seja a única, a via explicativa diferencial entre

⁸² Consultar nota de rodapé nº36 do capítulo I sobre a noção do *uno* apresentada por Agostinho.

ser humano e sujeito passa e perpassa pelo olvido da noção de unidade, cujo marco se encontra na espacialidade. Não é casual a tendência de a filosofia contemporânea de inclinar o tema tempo com matizes de problemas fenomenológicos em uma constante presença do escopo espaço-tempo como marco analítico, bem como recorrer à física para servir de via argumentativa. Desse modo, a filosofia contemporânea, principalmente, do primeiro quartel do século XX em diante tende a se concentrar no problema filosófico do tempo concomitante à exaltação da superação do espaço. O presente estudo é mais prudente do que a proposta da filosofia contemporânea e, por isso, não lida nem com a noção de sujeito, nem com a eventual perda do espaço em prol do tempo, nem a nega. Ao contrário, se propõe visitar o tempo e o espaço com reflexão analítico-filosófica de modo a incitar os leitores mais afeitos aos temas da filosofia contemporânea a remarcarem como problema filosófico a unidade.

Ao considerar a unidade como expressão de maximização da singularidade do ser humano, cosmos, ordem e espaço adentram no marco explicativo. Como efeito, a pergunta realizada pela unidade sobre *Onde está?* em relação à ordem cósmica é como um *ponto* ao observar o espaço nas dimensões do feitio. De outro modo, a pergunta sobre *Onde estou?* realizada pelo ser humano – indivíduo, unidade - é intrinsecamente impregnada de corporeidade, de geometria, de espacialidade e de finitude.⁸³

Essa unidade absorvida pela noção de *punctum* como centro de um espaço delineado, cuja expressão é o mundo, detém localização. A unidade está na ordem cósmica ao nível inferior, pois é o ser humano, e se encontra em um lugar no mundo. O lugar da unidade é a exata configuração da corporeidade, pois o ser humano, como unidade, é *anima rationalis* e corpo. A localização da corporeidade detém precisão de medida tanto pelo lugar ocupado no espaço delineado compreendido como mundo quanto pela existência terrena que detém nascimento e mortalidade. Apresenta-se, em este momento, um dos pontos fulcrais da unidade: é possível a unidade estar presente em todas as partes? De outro modo, a unidade compreendida na

⁸³ Agostinho realiza exímio diálogo com Evódio no fundamento da latitude, da longitude e da profundidade a fim de expor se a alma detém extensão. Diversos aspectos emergem no diálogo como a memória, o corpóreo e o incorpóreo. Destaca-se, para efeitos de compreensão da localização da unidade na ordem cósmica, a digressão exposta por Agostinho sobre o *punctum*. Consultar *an. quant.*, 6,10-14,24.

abrangência do corpóreo, da geometria, do espaço e da finitude detém capacidade de ser ubíqua? Cabe ressaltar que não se apresenta aqui sobre o movimento, mas, sim, sobre a posição, sobre estar em todos os lugares.

A ubiquidade da unidade não se realiza porque a unidade detém o corpóreo como componente limitador. A unidade não detém onipresença, pois está presa a um espaço fixo. De outro modo, o ser humano tem latitude, tem longitude e tem extensão na limitação da corporeidade; é *punctum*. Por conseguinte, a unidade está na ordem cósmica, está no mundo, está no espaço, detém geometria e é corpóreo. A pergunta *Onde estou?* tem a seguinte proposta de resposta: *estou no mundo na minha inferioridade na ordem cósmica como punctum*. A noção de *punctum* é a condição de criatura da unidade, a qual se posiciona estritamente no mundo. A geometria permitida pelo *punctum* como criatura da unidade apresenta o feito do mundo, como espacialidade e na ordem cósmica, em termos de nível superior em relação à criatura. A superioridade do mundo ao *punctum*, à unidade, ao ser humano, apresenta-se por meio do questionamento sobre a criação do mundo em que o argumento agostiniano se envereda à *creatio ex-nihilo*^{84,85,86}.

⁸⁴ Segundo Étienne Gilson, o período maniqueísta e, posteriormente, as críticas ao maniqueísmo provocam Agostinho a expor o tema da criação *ex nihilo*: “Para ele, o mundo só pode ter duas origens: ou Deus o criou do nada, ou tirou-o de sua própria substância”. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 357-358.

⁸⁵ Conforme Marcos Costa, “Muito embora, apesar de ter nascido no seio da polêmica antimaniqueia, a resposta agostiniana, acaba por rejeitar ou superar todas as concepções de tempo da Filosofia Greco-romana anterior a ele, as quais, de uma forma ou de outra acabam por defender o surgimento dos seres do universo a partir de uma matéria pré-existente, informe, indeterminada, eterna ou infinita (Caos, “monstro ou bolo feio)”. COSTA, Marcos Roberto Nunes. Tempo e Eternidade em Santo Agostinho. **Mirabilia Journal – Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages**, Barcelona, Mirabilia 11, 2010/2, p. 136-155, p. 138, jun./dez. 2010. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_02_07.pdf. Acesso em: 24 mar. 2021.

⁸⁶ O tema da criação influencia a antropologia agostiniana. Para Darlan Lorenzetti, “Sua visão antropológica se edifica a partir de três vertentes: o neoplatonismo, a antropologia paulina e a antropologia da narração bíblica da criação. Sua visão neoplatônica se constrói por meio do acesso ao texto de pensadores como Plotino, Porfírio e Vitorino. Tal influência será perceptível na elaboração do tema do homem interior. A antropologia paulina serve de base para a formulação das teses em torno da graça, do pecado e da liberdade humana. Por fim, a antropologia da narração bíblica da criação traz a ideia de Deus como criador e o homem como imagem de Deus”. LORENZETTI, Darlan. Agostinho de Hipona e Baruch de Espinosa: contrapontos e aproximações a partir de uma leitura antropológica. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 11, p. 1-25, p. 6, jul. 2020. DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.890>. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/890/772>. Acesso em: 25 mar. 2021.

O *punctum* é a única condição possível para a criatura perceber-se como inferior na hierarquia da ordem cósmica e como componente de uma ordem superior à própria condição de criatura expressada na limitação da finitude⁸⁷. A centralidade do *punctum* no âmago da interioridade de si emerge por meio da angústia de ser inferior em busca do alcance ao superior, pois “Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de mais elevado”^{88,89}.

Na expressão de exterioridade, o mundo como geometria impõe-se como limitador tanto quanto o corpóreo. Esse limitador compreende-se no sentido estrito de localização, mais especificamente de lugar. De modo constante, a pergunta decorrente para o ser humano consiste em sair do *punctum* para o mundo e para o universo. No estrito referencial filosófico, o mundo na acepção de planeta Terra está na ordem cósmica em uma inferioridade tanto quanto o ser humano é inferior à alma e a Deus. Na expressão de interioridade, as perguntas instigantes são *Quem sou eu?* e *Para onde vou?*; perguntas com tal inquietude que a descoberta das respostas ou, ao menos, a tentativa de obter respostas, instituem a centelha da busca sobre si na configuração da ordem cósmica. Em termos mais sintéticos, ambas as perguntas adentram no marco de *Qual é o sentido da vida?*. Na filosofia de Agostinho, se emerge na centralidade de contínuos questionamentos com vias, principalmente, ao conhecimento da *anima*⁹⁰.

⁸⁷ De acordo com Agostinho, “Quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt”. *conf.*, IV, 10, 15.

⁸⁸ “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. *conf.*, III, 6, 11.

⁸⁹ No legado de Agostinho, cabe destacar a observação de Christoph Horn: “[...] o ganho filosófico ligado ao *cogito* reside, para Agostinho, não na descoberta de um eu apreensível introspectivamente (e já, de modo algum, na descoberta de um eu solipsista), mas, de modo mais geral, na indicação de uma realidade espiritual; decisivo para ele é, primeiramente, a passagem dessa descoberta para uma exploração filosófica de Deus”. HORN, Christoph. *Qual é o significado do cogito agostiniano? (De civitate Dei XI 26)*. In: HORN, Christoph. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Tradução, Edição, Seleção de Textos e Introdução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 21-48, p. 46.

⁹⁰ Entre alguns dos temas questionáveis encontram-se o tempo, o espaço e o lugar. De acordo com Agostinho, “[...] Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus, vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid species in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse, nec nusquam,

No marco questionador do ser humano como criatura também adentra-se aproximar sobre o tempo. Mais do que isso, a entronização de reconhecer uma hierarquia configurada na ordem cósmica demanda apresentar como o tempo está relacionado, ou seja, posicionado em essa ordem. O caminho agostiniano insere-se em considerar Deus como o *criador de tudo*⁹¹ de modo que o tempo seja criatura. Na relação direta entre criador e criatura e, por sua vez, no parâmetro estabelecido pelo termo *antes*, o doutor de Hipona apresenta e expressa,

Portanto, sendo tu o Criador de todos os tempos - se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra - como se poder dizer que cessavas de agir? De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares.⁹²

Cabe destacar que a pergunta sobre o tempo por quem a realiza, o ser humano, é demandar compreensão de como Deus, eterno e imutável, se relaciona para com o tempo, mutável. Apresentam-se em este momento, assim, alguns termos de matrizes referenciais constantes no legado de Agostinho vinculadas ao tempo como *antes* e *depois*, como mundo e criação e como movimento e ciclos.

O tempo não é compreendido em Agostinho sem considerá-lo como componente da ordem cósmica e, por sua vez, de uma hierarquia. Para isso, tempo e ser humano são tão criaturas e constituintes da ordem como intrinsecamente vinculados. Se o *punctum* tensiona a relação para com o espaço por meio da dimensão e da corporeidade, ou seja, a localização, o lugar, o tempo está vinculado ao espaço delimitado.

Em linhas gerais e iniciais, é possível estabelecer a seguinte ordem e hierarquia: (1) eternidade, Deus, cosmos [superior] e (2) tempo, ser humano,

et quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse, et numquam esse et nunquam non esse: quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intelligibiles comprehenderit” *ord.*, II, 16, 44.

⁹¹ Segundo Agostinho, “[...] Sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem; et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: antequam faceret Deus caelum et terram, non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura”. *conf.*, XI, 12, 14.

⁹² “[...] Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora”. *conf.*, XI, 13, 15.

planeta Terra [inferior]. Sem descuidar da dimensão de criaturas, tempo e ser humano ainda são instituídos de uma hierarquia entre si em um delineamento da reafirmação da via agostiniana da ordem e da hierarquia a ponto de culminar com a unidade. Para isso, se apresenta a seguinte configuração: (1) tempo e mundo [superior] e (2) tempo e ser humano [inferior]. Aquilo que é comum a ambos, o tempo, se diferencia na proporção da dimensão entre mundo e ser humano, ou seja, este é unidade, o qual é menor por ser *punctum*, diante de um espaço, aquele, o qual é maior. Em outros termos, a grandeza do espaço é superior à grandeza da unidade na estrita concepção de espacialidade e de materialidade e, no caso do ser humano, de corporeidade. Desta feita, é o espaço-tempo na vivência do ser humano no mundo na condição de finitude dada por natalidade e mortalidade. É exposto também como o tempo e o ser humano estão intrinsecamente atrelados não somente como criaturas, mas também pela forma com que se relacionam por meio da mutabilidade. Como consequência, ocorre um tempo do ser humano e um tempo no ser humano com a qual, mais especificamente, se traceja a diferença em como o ser humano vivencia o tempo.

O tempo em si mesmo não detém composição e, tampouco, hierarquia em si mesmo. O tempo, como exposto previamente, está contemplado em diversos blocos hierárquicos sempre *em relação com algo*, mas em si não há divisões, nem elementos constituintes⁹³. A eventual pergunta *Do que é composto o tempo?* não detém resposta constitutiva em si mesma salvo que se recorra a argumentos explicativos por meio da medição e da física, mas, ainda assim o tempo é o *alvo* a partir de *alguém*⁹⁴. Desta feita, não há dúvida que o doutor de Hipona percorre a senda de como o ser humano lida com o tempo e, mais do que isso, como o tempo se insere na *anima* e no corpo, os quais

⁹³ Aproxima-se o tempo da natureza como se o tempo detivesse elementos naturais ou pudesse ser encontrado na natureza. Johannes Brachtendorf observa que “Para a filosofia moderna, o décimo primeiro livro possui um atrativo especial, porque nele Agostinho parece antecipar uma tese fundamentada por Kant e, mais tarde, rematada de diferentes maneiras, segundo a qual o tempo não é uma propriedade do mundo, mas de nossa percepção do mundo, e que ele, portanto, não existe objetivamente na natureza, mas é constituído subjetivamente no espírito”. BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 293.

⁹⁴ O procedimento de *o tempo ser alvo de alguém* ocorre na exposição sobre o tempo do físico e do filósofo Étienne Klein. O exercício de perguntas e respostas facilita a exposição do tema, mas o autor descuida e generaliza os argumentos e os problemas filosóficos quando se vale de diversos pensadores. Consultar KLEIN, Étienne. **O tempo que passa (?)**. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2019.

compõem o ser humano. É recorrente no escopo das obras contempladas em este estudo como Aurélio Agostinho expressa e insiste em que o ser humano deve perguntar e buscar a resposta sobre *O que é o tempo?* e, além disso, como necessita compreender a relação de qualquer tema para com o tempo. De certo modo, Agostinho continuamente reafirma quanto o tempo está próximo do ser humano e do mundo na estrita referência da vivência:

Neste mundo sensível deve-se meditar muito sobre o que seja o tempo e o lugar, para que se entenda que há aquilo que em parte agrada, seja do lugar, seja do tempo; mas é muito melhor o todo do qual o tempo e o lugar são partes. Igualmente, torna-se evidente para o homem instruído que o que em parte desagrade o é pelo fato de que não se contempla o todo, com o qual aquela parte está em harmonia: realmente torna-se evidente que naquele mundo inteligível qualquer parte, como o todo, é bela e perfeita.⁹⁵

Um dos meios mais próximos de intercalação do tempo entre a vida existencial do ser humano e a proximidade com a ordem cósmica é quando Agostinho institui o tempo na configuração das preces expostas nas obras contempladas em este estudo. É um dos momentos em que a hierarquia da configuração da ordem cósmica e o tempo mais se aproximam sem necessariamente ser por meio de provocar o ser humano a questionar sobre o tempo e a inserir o tempo nos temas concernentes à vivência na finitude. Igualmente, eternidade, imutabilidade, tempo, mutabilidade encontram-se, nas preces agostinianas consideradas no arcabouço bibliográfico do presente estudo, apreciadas em termo duais. Não é casual, assim, como nas preces, Aurélio Agostinho aproximar o tempo em delineamentos sobre o tempo do ser humano, mas, raramente, sobre o tempo no ser humano em um estreitamento entre eternidade e tempo por meio filosófico e teológico.⁹⁶

⁹⁵ “In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte, sive loci, sive temporis, intelligatur tamen multo esse melius totum cuius illa pars est; et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit: in illo vero mundo intellegibili, quamlibet partem, tanquam totum, pulchram esse atque perfectam”. *ord.*, II, 19, 51.

⁹⁶ Conforme Agostinho, “[...] Deus, cui serviunt omnia quae serviunt, cui obtemperat omnis bona anima. Cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies vicisitudine lucis et noctis, per menses incrementis decrementisque lunaribus, per annos veris, aestatis, autumnus et hyemis successioneibus, per lustra perfectione cursus solaris, per magnos orbes recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus, cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur [...]”. *sol.*, I, 1, 4.

A referência do tempo em Agostinho amplia-se quando se envolve a ordem cósmica, o tempo na vivência do ser humano e a projeção entre tempo e mundo. No exercício contínuo de manter a hierarquia, o pensador da Antiguidade Tardia acaba por favorecer um diferencial entre a finitude humana e a projeção entre tempo e mundo como meio de expressão de uma história^{97,98}. Adentra-se, com isso, em considerações traduzidas sobre a inserção do mundo no tempo, de modo genérico, como *evolução* e *progresso* como uma datação de marcadores de viés histórico. Essa relação entre tempo e mundo é permanência e mudança, mas, no que corresponde a vida do ser humano, a finitude é o limitador e o delimitador. Divide-se, por consequência, o que corresponde ao viver do ser humano na finitude e o que é correspondente entre tempo e mundo. O sentido ou a falta de sentido⁹⁹ na vivência do ser humano detém consequências na finitude humana, porém também provoca consequências na projeção entre tempo e mundo que supera o ser humano. Estabelece-se, basicamente, a proximidade do tempo cronológico entre tempo e mundo para com o tempo cronológico do ser humano, o qual se representa pela idade e pelas fases de nascimento e de morte. A projeção entre tempo e mundo é, assim, receptora do legado da vivência do ser humano ainda que ambas detenham encaminhamentos diferenciados por meio do tempo e sejam configuradas distintamente em termos hierárquicos.

⁹⁷ Martin Heidegger ministra, nas primeiras preleções de Freiburg (1919-1923), a preleção denominada “Agostinho e o Neo-platonismo” (1921) em que contesta as interpretações sobre Agostinho realizadas por Ernst Troeltsch, Adolf Von Harnack e Wilhelm Dilthey. Em contrariedade a esses pensadores inclinados a um “problema de objetividade histórica” e a fundamentos “históricos-objetuais”, Martin Heidegger consubstancia interpretar Agostinho por meio de a filosofia e a teologia serem constituintes da vida fática e, com isso, de uma “realização [Vollzug] histórica”. Apresenta-se, assim, em Martin Heidegger, o tempo como expressão de “realização” [Vollzug] por meio de uma compreensão de vida fática ou, em outros termos, a história e o tempo são resultados da vida existencial do ser humano. Consultar HEIDEGGER, Martin. **The phenomenology of religious life**. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 113-184, p. 115-125.

⁹⁸ Christoph Horn oferece um item específico denominado “Agostinho sobre o caráter único do tempo e do sentido” com alusão a algumas obras agostinianas, entre as quais, *Confessiones*, em uma perspectiva sobre a história centralizada na referência da obra *De civitate Dei*. Consultar HORN, Christoph. Representação da história, filosofia da história e consciência da história (*De civitate Dei* XII 10 - XVIII). In: HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Tradução, Edição, Seleção de Textos e Introdução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 201-227, p. 221-225.

⁹⁹ Hannah Arendt realiza arguta reflexão no fundamento do *amor* com base em Agostinho em sua tese acadêmica. A relação entre sentido na vivência do ser humano, tempo, mundo e eternidade na referência do *amor* é exposta mais especificamente na parte um denominada “O Amor Como Desejo (*Amor Qua Appetitus*)”. Consultar ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Agostinho**. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

A história é a síntese de como a vivência do ser humano na finitude carrega consequências a si e à projeção entre tempo e mundo. De certo modo, algumas vezes sutil, outras vezes explícito, Agostinho traduz a questão do tempo por meio de outros temas como ação, justiça¹⁰⁰, responsabilidade, entre outros, a fim de emergir como aquele que *sabe viver* e *sabe fazer* oferece marcas de permanência expostas na projeção entre tempo e mundo. No limite da exposição da vivência de Agostinho nas *Confessiones*, a trajetória marcada por períodos de tempo cronológico é o envoltório de angústia de alguém que vive entre diversos tempos e, exercita com avanços e recuos, altos e baixos, considerar que é tão finito quanto qualquer outro ser humano, mas que, caso consiga *saber viver* e *saber fazer*, oferta e lega ao mundo *algo*. Mais do que isso, esse ofertar e legar é para si e para o mundo em uma congruência de que a unidade - o ser humano - está em interação constante com o mundo no tempo cronológico. Desta feita, a projeção da relação entre tempo e mundo é constituinte da ordem cósmica e detém relação com o ser humano por meio de uma história do mundo, cujo marcador é o tempo, mais especificamente, o tempo cronológico.

A tríade instituída entre tempo, mundo e ser humano parece fragmentar a compreensão sobre o tempo. Encontra-se, aqui, um dos momentos mais tensos entre o tempo e o ser humano. Se a proximidade entre tempo e ser humano ocorre pelo tempo cronológico, a relação entre tempo e ser humano não é elaborada em termos de hierarquia. Ocorre uma igualdade por meio do tempo cronológico entre tempo e ser humano já que a finitude é a leitura de tempo do ser humano sobre o mundo. Recordar-se o argumento filosófico-teológico agostiniano de tempo e ser humano igualaram-se por serem criaturas; agora, a igualdade ocorre pela comunhão dada pelo tempo cronológico. De outro modo, se apresenta uma possibilidade de condição existencialista do tempo, cuja expressão se viabiliza pela linguagem¹⁰¹. Abre-se uma brecha dentro do tempo e dentro da relação entre o tempo e o ser humano

¹⁰⁰ Agostinho observa que “[...] Numquid iustitia varia est et mutabilis? Sed tempora, quibus praesidet, non pariter eunt; tempora enim sunt. Homines autem, quorum vita super terram brevis est, quia sensu non valent causas contexere saeculorum priorum aliarumque gentium, quas experti non sunt, cum his quas experti sunt, in uno autem corpore vel die vel domo facile possunt videre, quid cui membro, quibus momentis, quibus partibus personisve congruat, in illis offenduntur, hic serviunt”. *conf.*, III, 7, 13.

¹⁰¹ O próximo subcapítulo versa, entre outros temas, sobre a linguagem do tempo e a temporalidade.

denominada temporalidade. A relação entre tempo e ser humano adquire fuga da temporalidade quando se posiciona a relação entre tempo e mundo já que esta, ainda que seja por meio do tempo cronológico, perpassa a finitude do ser humano. Um dos desafios a Agostinho é estabelecer como é possível separar tempo e temporalidade quando, na aparência, parece haver uma igualdade tanto sinonímica quanto argumentativa.

A brecha ocasionada pela temporalidade perpassa a história da filosofia já que se torna um desafio também aos pensadores modernos e contemporâneos. O exercício contínuo de propor uma viabilidade de leitura sobre o tempo existencialista e não metafísica acarreta o argumento sobre o tempo praticamente um argumento sobre temporalidade. De outro modo, tempo e temporalidade são viabilizados como sinônimos e fundamentados no mesmo argumento. Quando alguns pensadores ensaiam diferenciar tempo e temporalidade, recorrem aos argumentos fenomenológicos, hermenêuticos, lógicos e metafísicos. Os casos da exposição filosófica sobre o tempo em Immanuel Kant, Henri Bergson, Martin Heidegger, para citar alguns, adentram na consideração argumentativa de tempo como temporalidade.

No caso de Agostinho, um dos caminhos para diferenciar tempo e temporalidade decorre por meio da manutenção da hierarquia ainda que com momentos de reticência e de cessão para a igualdade entre tempo e temporalidade. Assume-se a instabilidade agostiniana em como lidar com tempo e temporalidade como fundamento primário no que concerne ao tempo. Apresentam-se, ao menos, dois caminhos: (i) se o tempo é objetivo e está no mundo como realidade da natureza ou (ii) se o tempo é percepção e está na subjetividade do ser humano. Esses dois caminhos aplainam os argumentos filosóficos sobre o tempo de modo que limitam a opção escolhida pelos pensadores. A diferença fulcral encontra-se, no entanto, não sobre o tempo, mas sobre o ser humano. Em Agostinho, hierarquia e ser humano como composto de *anima* e corpo não podem ser relegados, pois, ambos estão encadeados. Como consequência, o tempo é recepcionado pelo ser humano, pela *anima* e pelo corpo. Essa recepção é apresentada diferentemente e, assim, condiciona o argumento filosófico sobre o tempo.

A relação entre ordem e tempo não é limitada junto ao ser humano. As diferenças hierárquicas expostas anteriormente entre superior e inferior

correspondem a uma estrita noção entre eternidade, tempo, Deus, ser humano, cosmos e planeta Terra. É relevante emergir, entretanto, uma noção de ordem e tempo junto ao composto do ser humano dado por *anima* e corpo. A relação entre tempo, *anima* e corpo é intrincada porque hierarquias agostinianas se sobrepõem. Recorda-se que a *anima* detém três níveis explicativos. O segundo e o terceiro níveis são próximos ao tempo em contraposição ao primeiro nível mais próximo da eternidade. Além disso, o corpo é estritamente vinculado ao tempo. Os diferentes níveis da *anima* e como se estabelecem os vínculos entre ser humano, *anima* e corpo são os constituintes do fundamento da instabilidade de Agostinho para diferenciar tempo e temporalidade. Cabe destacar a relutância de Aurélio Agostinho de ceder o argumento hierárquico tendo em vista que a ordem é compreendida na estrita delimitação de caminho e de ascensão no direcionamento de um gradualismo. A dúvida agostiniana sobre o tempo é expressão do exercício da manutenção hierárquica consubstanciada com a busca do ser humano em se perguntar constantemente e exercitar encontrar a resposta para a pergunta sobre *O que é o tempo?*

A *anima* superior ao corpo e constituinte do ser humano detém uma ordem junto ao tempo. Essa *anima* instituída como de segundo nível é uma *anima rationalis* com *mens* e vontade vinculada ao corpo em que o tempo posiciona-se por meio da relação de composição do ser humano como *anima* e corpo ou, no caso específico do segundo nível, *anima rationalis* e corpo. Nota-se, novamente, que o tempo se torna estritamente um problema filosófico e um questionamento do ser humano, seja (i) se o tempo é objetivo e está no mundo como realidade da natureza, seja (ii) se o tempo é percepção e está na subjetividade do ser humano, pois, o tempo está no mundo e é criatura. Um problema específico impõe-se para a *anima rationalis* no segundo nível: qual a relevância do tempo em si para a *anima rationalis*? De outro modo e mais amplo, o problema do tempo é para o ser humano, para a *anima rationalis* e para o corpo ou somente para o ser humano? Recorda-se o princípio da manutenção hierárquica agostiniana em consonância com a noção unitarista ou dualista por meio da metafísica, da ontologia e da antropologia. Além disso, é importante destacar o problema filosófico, linha principal do presente estudo, apresentado no Livro XI das *Confessiones* quando Agostinho destaca que, “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão [distentionem]. Mas

extensão de quê? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma”¹⁰².

As respostas para os questionamentos expostos, anteriormente, iniciam por meio de outra pergunta *Para onde vamos?*. Ao considerar que o objetivo é o eterno, a Deus e ao Sumo Bem, o tempo é problema para o ser humano, para a *anima rationalis* e para o corpo. No caso específico da *anima rationalis*, o tempo torna-se problema na compreensão de que se o corpo potencializa o tempo, conseqüentemente o ser humano torna-se *des-equilibrado*, em *des-ordem* por preferir o apego ao tempo do mundo, ao tempo como criatura, ao tempo mais distante do eterno. Igualmente, o tempo potencializado no corpo expõe também como emergência a *anima* de terceiro nível em que esta se comporta como se fosse *animal*. Destaca-se que a transição da *anima rationalis* para *anima* entre segundo e terceiro níveis não ocorre por etapas ou por fases, mas, sim, por uma constância a cada momento da vivência¹⁰³ do ser humano. A filosofia de Agostinho privilegia não ceder ao corpo, tampouco a *anima* no terceiro nível, pois o ser humano, no caminho e na ascensão, requer superar-se a fim de o alcance do Sumo Bem¹⁰⁴. Em este quesito, a *anima rationalis* é central ao ser humano tanto por ser superior ao corpo, na hierarquia agostiniana, quanto por possibilitar ao ser humano o exercício do tempo em direção ao eterno, ou, em outros termos, propiciar *saber viver* e *saber fazer* em prol do progresso e da perfeição na vida vivida.

No caso do corpo, o tempo é o vínculo para a relação com o mundo e com a temporalidade. O corpo como sensível posiciona-se como receptor do tempo na configuração de tempo e mundo, caracterizados como hierarquia superior e como permanência e mudança, e no tempo cronológico, o qual é distinguido na vivência e na finitude do ser humano. Recorda-se o corpo como material, espacial e mensurável e, com isso, o tempo, como problema para o corpo, impõe-se como tempo material corporal por ser o corpo mortal. Ao corpo

¹⁰² “Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”. *conf.*, XI, 26, 33.

¹⁰³ Conforme Agostinho expressa, “Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium”. *conf.*, III, 1, 1.

¹⁰⁴ Agostinho salienta em conversa com Alípio e Nebrídio sobre o Sumo Bem e o Sumo Mal em relação a uma vida inclinada aos prazeres e aos vícios vinculados ao corpo em detrimento do caminho da felicidade de modo a se contrapor, com referência direta, a Epicuro. Agostinho salienta que “[...] quam non videt oculus carnis, et videtur ex intimo”. Consultar *conf.*, VI, 16, 26.

mortal, se vincula também a mutabilidade do corpo, cuja medida é o tempo cronológico. Igualmente, o corpo detém o tempo como causa para a permanência e a mudança na configuração de tempo e mundo.

Cabe destacar que, no arcabouço bibliográfico do corrente estudo, até a obra *Confessiones*, Agostinho apresenta o tempo por meio de que o ser humano precisa se questionar e buscar a resposta sobre *O que é o tempo?*, bem como o relacionar com outros temas. O diferencial entre alma e corpo e, principalmente, entre *anima rationalis* e corpo tende a ser o caminho para que se apresente o Livro XI das *Confessiones* como singular¹⁰⁵ na temática do tempo.

É importante enfatizar como Agostinho transpõe na obra *De Musica* o direcionamento para diferenciar alma e corpo diante do tempo a fim de que seja o recurso para que a pergunta sobre *O que é o tempo?* e a resposta advenha do ser humano. Nesse sentido, não se estranha que Agostinho, na obra *De Musica*, detenha uma definição sobre o tempo quando, no diálogo com o aluno, questiona “Começo, pois perguntando: é possível correr rápido por uma longa duração de tempo?”¹⁰⁶. Essa definição vincula o tempo diretamente com a duração já que, em seguida, Agostinho questiona “Você consegue ver com clareza o significado de *duradouro* e *não duradouro*?”¹⁰⁷. A definição de tempo na obra *De Musica* culmina quando Agostinho associa tempo à *motus*¹⁰⁸ e, principalmente, quando o procedimento é por meio de analogia com medição e qualificação via números. Nos Livros I e II da obra *De Musica*, Agostinho enfatiza também como o tempo dado por duração continuamente está pautado pela razão. De outro modo, o tempo é resultante de um trabalho da razão a fim de que o tempo seja exposto por meio da música ou da pronúncia de versos como regular e harmônico ao ouvido, ou seja, aos sentidos.

No exercício da diferença entre alma e corpo apresentado na obra *De Musica*, se figuram os distintos juízos para identificar uma pronúncia defeituosa quando realizados pelos gramáticos, os quais recorrem à autoridade, e pelos

¹⁰⁵ Kurt Flasch assinala que “Nirgendwo, soweit ich sehen kann, wiederholt er seine Zeittheorie aus den *Confessiones*”. FLASCH, Kurt. **Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 219.

¹⁰⁶ “Itaque iam ex te quaero, utrum quisquam possit, et diu et velociter currere”. *mus.*, I, 7, 13.

¹⁰⁷ “Manifestumne tibi est, id dici diu fieri quod per longum, id autem non diu quod per breve tempus fit?”. *mus.*, I, 8, 14.

¹⁰⁸ *mus.*, I, 8, 14.

músicos, os quais procedem pela razão e pelo ouvido¹⁰⁹. Agostinho observa, precisamente no caso dos músicos, a impressão causada no ouvido e, por consequência, o juízo decorrente como resultante da sensação da duração longa ou breve dos sons¹¹⁰. De certa forma, Aurélio Agostinho acaba por insistir no exercício por parte do ser humano em elevar a alma sob o corpo a fim de que possa realizar o juízo e absorver a regularidade e a harmonia. Como consequência, só o ser humano composto por uma alma hierarquicamente superior, especificamente a *anima rationalis*, e em execução dessa superioridade é passível de absorver pelos sentidos e aferir juízos sobre os sons.

Nota-se que o tempo, na obra *De Musica*, é meio entre os sentidos e a razão, ou seja, o ser humano absorve o som e, na composição *anima* e corpo, a *anima rationalis*, superior, dotada de *mens* e vontade, confere o juízo a fim de obter a duração longa ou breve - o tempo – do som. A insistência de Agostinho tanto na diferença entre alma e corpo quanto no uso do tempo como recurso medidor e qualificador da duração a fim de extrair o devido juízo de uma harmonia, de uma regularidade e de uma precisão por meio dos sons traduz quanto o esforço a ser realizado pelo ser humano como composto de alma e corpo deve ser em favor da *anima rationalis* para que se eleve sob o corpo e sob o mundo sensível em prol e em busca do eterno. O limite não impeditivo para o ser humano impõe-se porque esse exercício e esforço são realizados no mundo, no planeta Terra em meio ao que esse ser humano como *punctum* está circundado.

O ser humano inclinado a se elevar e se superar na existência terrena afina o marco da relação entre ordem e tempo por meio da linguagem. Quanto mais se vale da linguagem para tecer sobre o tempo e ascender no caminho de alcance ao Sumo Bem, mais o caminho se depara com percalços existenciais. É relevante averiguar, assim, como a linguagem relaciona-se com o tempo, mais especificamente, na obra *Confessiones*.

¹⁰⁹ *mus.*, II, 1, 1.

¹¹⁰ *mus.*, II, 2, 2.

2.2 A LINGUAGEM E O TEMPO

A linguagem referenciada nos diálogos ou em solilóquio é o meio de expressão do emergir da filosofia de Agostinho. O tempo e a filosofia do tempo não estão ausentes de uma linguagem exercida em que as palavras, o significado e a quem se destinam atraem o leitor. A habilidade do doutor de Hipona com a linguagem transita pela demanda constante que cada ser humano detenha na razão o meio para o encontro da compreensão no fundamento da fé¹¹¹ e da crença¹¹². Os constantes convites advindos pelo filósofo africano aos discípulos e aos leitores para o uso da razão como forma de acesso e de compreensão ao(s) tema(s) em questão evidenciam o exercício frequente entre a vivência e a existência humanas com a metafísica. O tempo e a filosofia do tempo amalgamam, portanto, existência, vivência e metafísica em Agostinho por meio da linguagem.

O tempo e a filosofia do tempo expõem-se na linguagem agostiniana na premissa da fé, da crença e do uso da razão a fim de o alcance da compreensão sobre o tempo e como o tempo está à mercê do Sumo Bem. A apresentação agostiniana sobre o tempo adentra em exposições explícitas de uma linguagem composta por demarcações e por indicações nominais de vivência e de existência humanas. Desse modo, o ser humano expressa na linguagem aquilo que o circunda como tempo: hora, dia, mês, ano, séculos. Igualmente, ciclos e fases também constituem a linguagem do tempo para o ser humano como primavera, verão, outono, inverno. Neste ponto, Agostinho indica o tempo como objetivo, vivido, no mundo e em relação com o ser humano. Mais do que isso, Aurélio Agostinho não tem nenhuma dúvida de que o tempo pode ser expresso pelo ser humano sobre aquilo que o circunda – ciclos e fases – e aquilo que mede para fins de vivência e convívio – medições

¹¹¹ Conforme Johannes Brachtendorf, “[...] À fé se atribui então uma importante função no caminho da compreensão. [...] A fé está no fundamento do saber implícito sobre um bem que traz quietude ao anseio humano; e ela conduz a um saber explícito sobre Deus como *summum bonum*. No entanto, como mostrarão as *Confissões*, a fé não se esgota de modo nenhum em sua função de guia, de modo tal que se tornaria obsoleta quando se atingisse o conhecimento explícito. Ao contrário, ela permanece irrenunciável para a obtenção do sumo bem no ponto em que o conhecimento novamente atinge seus limites”. BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 50-51.

¹¹² *lib. arb.*, I, 2, 4-5.

– de modo que o tempo se torna *ser* porque o tempo é algo. A obra *Confessiones* exemplifica e expressa, com isso, uma síntese sobre o tempo objetivo e vivenciado no mundo tendo em vista proporcionar a exposição de vida de Agostinho por ele mesmo.

Esse tempo objetivo é um tempo compartilhado entre os seres humanos porque corresponde a que os seres humanos em convívio expressem a vivência de cada um no mundo. Não é casual o exercício constante provocado por Agostinho de balizar a própria vivência em relação tanto aos discípulos quanto aos amigos em que estabelece parâmetros de comparação de momentos de vida ou, expresso de outra forma, tempo objetivo circundado e medido por idade e/ou por fases de vida, a fim de buscar compreender quão perto ou quão longe está do alcance do Sumo Bem. O tempo objetivo apresenta, portanto, a condição existencialista do tempo por meio da linguagem na emergência de uma proximidade entre tempo e ser humano.

É preciso salientar que o tempo objetivo é exposto por Agostinho de modo errático nas obras anteriores a *Confessiones* delineadas no arcabouço bibliográfico do presente estudo. Esse modo errático compreende ser mais uma forma de uso do tempo objetivo como argumento de reflexão sobre outros temas do que uma reflexão sobre o tempo objetivo em si em termos de argumentos filosóficos acurados. De modo mais direto, não há aporias, paradoxos e dúvidas tampouco argumentos filosóficos ou filosófico-teológico recorrente sobre o tempo objetivo. O tempo objetivo não adentra na preocupação constante de Agostinho sobre o *quid* do tempo. A linguagem do tempo objetivo é suficiente para explicações de vivência e de convivência no mundo.

O tempo objetivo permite ser concebido como estritamente vinculado ao ser humano, e, mesmo quando delineado por passagens teológicas em que Agostinho afirma e reafirma que o tempo objetivo está sob a ordem divina, o tempo objetivo centraliza-se no ser humano no mundo. Como consequência, a linguagem do tempo objetivo transparece tanto a leitura de mundo do ser humano que vivencia cada instante da existência terrena quanto o tempo circundado e medido. Agostinho transita desde a linguagem concertada do tempo objetivo para os outros seres humanos como, por exemplo, fases de vida, idade, equilíbrio entre idade e experiência de vida, o balizamento de vida

e de morte, entre outros, até a linguagem do tempo objetivo exercitado tecnicamente como na corrida física entre dois seres humanos, na música ou na leitura de uma poesia. Nota-se que, nas *Confessiones*, o tempo objetivo adquire centralidade desde a nomenclatura do Livro I até a inserção diluída do tema ao longo da obra. Igualmente, nas *Confessiones*, várias passagens são relatadas por meio de uma linguagem do tempo objetivo.

O tempo em si adquire relevância como pergunta e como busca por respostas sempre e quando Agostinho o associa com outros temas e com o ser humano. Mais do que isso, o tempo adquire centralidade quando a insistência e a manutenção hierárquica agostinianas na relação entre ser humano e tempo compromete o argumento agostiniano tanto filosófico quanto teológico. Esse quesito transparece quando se estabelece constantemente o ser humano e o tempo como criaturas e, por sua vez, se abre uma fenda entre tempo e temporalidade.

A proximidade sinonímica e argumentativa entre tempo e temporalidade ocorre, para Agostinho, quando a hierarquia entre as criaturas, ser humano e tempo, tende a desaparecer. Essa dificuldade decorre quando o tempo adquire os seguintes pressupostos: (i) tempo é criatura e, com isso, é *ser*; (ii) tempo é hierarquicamente igual ao ser humano; (iii) tempo exteriorizado por meio da linguagem adquire presença efetiva e atualidade no mundo; (iv) tempo exteriorizado no mundo é constituinte das balizas de natalidade e mortalidade do ser humano. Esses quatro pressupostos correspondem tempo como temporalidade e, em determinadas circunstâncias nas obras agostinianas, se apresentam como tempo cronológico do ser humano. A distinção amplia-se quando a temporalidade como tempo cronológico do ser humano diferencia-se da relação entre tempo e mundo, cuja hierarquia adentra na ordem cósmica. Diferencia-se, com isso, um tempo cronológico do ser humano sinônimo de temporalidade para um tempo cronológico entre tempo e mundo que não é sinônimo de temporalidade. A relação entre tempo e mundo é superior ao ser humano e inferior a Deus e, por conseguinte, a temporalidade está estritamente vinculada ao ser humano.

A dificuldade explicitada por Agostinho decorre por expor o ser humano na baliza natalidade e mortalidade concomitante de emergir o ser humano no mundo como direcionador de consequências na relação entre tempo e mundo.

Além disso, o ser humano vale-se da linguagem para que também a temporalidade se confunda com o tempo de modo que ocorre uma circularidade argumentativa entre tempo e temporalidade. Essa circularidade reverbera nas angústias de Aurélio Agostinho quando oscila nos momentos de compreender e de não compreender sobre o tempo e, principalmente, não conseguir, ao menos se aproximar de alguma resposta. De outro modo, quanto mais o ser humano Agostinho inclina-se para se autoconhecer por meio da crença, da fé e da razão mais se aproxima do tempo hierarquicamente superior, porém se embate com a presença no mundo da temporalidade.

O ponto fulcral consiste em que o tempo se insira na dimensão da vivência do ser humano, cuja busca corresponde a alcançar o Sumo Bem. Desta feita, para Aurélio Agostinho, o tempo oscila entre uma linguagem objetiva, uma linguagem subjetiva, uma compreensão explícita e uma compreensão carente de completude. A apresentação do tempo e da filosofia do tempo em Agostinho torna-se, assim, um caminho de várias vertentes. Ao contrário das obras anteriores estabelecidas no marco do presente estudo em que se viabilizava o tempo objetivo, ainda que de modo secundário, e, com isso a linguagem objetiva, no caso das *Confessiones*, Agostinho direciona-se para um tempo interiorizado no ser humano. Na divisão compreendida entre um tempo objetivo e um tempo subjetivo, o tempo interiorizado no ser humano também ilustrado como um tempo no ser humano é um tempo subjetivo. O presente estudo propõe, entretanto, uma ênfase diferente para explicitar o tempo subjetivo. Ao invés de se centralizar sobre o tempo e, por sua vez, o tempo subjetivo a fim de que se possa responder *O que é o tempo?*, se indica que a referência deva recair no ser humano como *punctum*. De outro modo, o tempo interiorizado no ser humano *só e somente só* pode ser argumentado a partir de *quem* o pergunta e de *quem* busca a resposta e, por conseguinte, é o ser humano como *punctum* o detentor para tornar o tempo como meio para autoconhecimento e autocompreensão.

O ser humano como *punctum* é o preceito necessário para iniciar a proximidade para com o tempo interiorizado porque está delimitado na corporeidade, na inferioridade e no espaço-tempo. É relevante salientar, entretanto, que esse ser humano apresenta a pergunta e ensaia a busca da resposta com as condições de crença e de fé e com o uso da razão. Além

disso, crença, fé e razão são necessárias, mas não são suficientes porque esse ser humano requer estabelecer *um sentido para a vida*, não ser *estulto*, *saber viver* e *saber fazer* e absorver a instância de ser um *punctum* em uma ordem cósmica. Igualmente, o ser humano como *punctum* requer estar absorvido da noção de que é *anima* mais corpo e, principalmente, que é *anima rationalis* mais corpo. Nesse conjunto estabelecido sobre *quem* é o ser humano como *punctum* a pergunta sobre *O que é o tempo?* é passível de ser posicionada e, por sua vez, a busca pela resposta.

Novamente, o recurso utilizado por Aurélio Agostinho delinea o tempo e a filosofia do tempo no limite da compreensão hierárquica. Como exposto no subcapítulo anterior, a hierarquia agostiniana do superior ao inferior permite condições peremptórias sobre o tempo desde que o fundamento filosófico seja filosófico-teológico, ou seja, o argumento filosófico requer o uso da razão, cujo pilar é a filosofia, para que, posteriormente, a fé permita o avanço dos limites na busca do conhecimento e do Sumo Bem. Não é casual, desse modo, a insistência agostiniana para que o ser humano pergunte *O que é o tempo?* e busque a resposta. A pergunta e a busca por resposta acabam por adentrar em cadeia de questionamentos em que o tempo direta ou indiretamente se envolve com outros temas como, por exemplo, sobre a música ou sobre a alma. Como consequência, quanto mais o tempo insere-se na inferioridade da hierarquia mais densa se torna tanto a pergunta *O que é o tempo?* quanto a busca de resposta. Agostinho reverbera, em esse sentido, que “O tempo não para nem passa em vão pelos nossos sentimentos, mas atua sobre o nosso espírito [in animo] de modo surpreendente”¹¹³.

A linguagem subjetiva e a compreensão carente de completude estreitam-se à medida que Agostinho aprofunda o recurso teológico como meio de intento de explicação para o que a razão adentra no limite. A habilidade de Agostinho é expor como a fé, a qual não está em dúvida para o pensador, permite o recurso para a razão avançar os próprios limites. Por conseguinte, não há uma sequência compreendida como se a razão tenha um esgotamento epistêmico e necessite da fé; não, ao contrário, a fé está a serviço da razão para que a própria razão avance os seus limites. É importante reafirmar que

¹¹³ “Non vacant tempora nec otiose voluntur per sensus nostros; faciunt in animo mira opera”. *conf.*, IV, 8, 13.

cabe ao ser humano equilibrado entre crença e fé, como alicerces de si mesmo, o uso da razão. O tempo e a filosofia do tempo adentram na linguagem subjetiva e na compreensão carente de completude porque permitem, portanto, ao ser humano a constante reafirmação da crença e da fé com o alargamento da razão.

As *Confessiones* viabilizam uma relação intrínseca com o tempo subjetivo de modo que o tempo seja – *ser* – e esteja – *punctum* - interiorizado no ser humano. A linguagem do tempo subjetivo emerge por meio de esse ser humano tornado capaz de posicionar a pergunta sobre *O que é o tempo?*. É importante relevar, entretanto, que parece haver duas perguntas em uma: (i) *O que é o tempo?* - todos os seres humanos devem perguntar e buscar a resposta; (ii) *O que é o tempo?* - só e somente só o ser humano dotado de crença, de fé e de razão, de estabelecer *um sentido para a vida, de saber viver e saber fazer* e de absorver ser *punctum*. Este segundo ser humano transpõe-se no ser humano Agostinho, cujo incentivo para a pergunta *O que é o tempo?* se transfigura no incentivo da busca da resposta para o ser em *conversão* e em *confissão*. Não é casual a centralidade do tema tempo nas *Confessiones*, tampouco a referência mais específica a partir do Livro X até o Livro XIII dessa obra já que apresenta o ser humano Agostinho em vias de buscar a resposta sobre *O que é o tempo?* no conjunto da própria vida existencial em consonância com o âmago do encontro junto ao Sumo Bem.

O posicionamento de como ler e extrair o tempo, a linguagem do tempo subjetivo e a filosofia do tempo em Agostinho e, principalmente, nas *Confessiones*, com destaque para o Livro XI é fundamental tendo em vista que há distintas formas de aproximação^{114,115,116}. As centralidades do tempo, da

¹¹⁴ De acordo com Silvia Magnavacca, “Es sabido que uno de los principales problemas que ofrece la lectura de las *Confessiones* es el de su arquitectura. No tomar una posición sobre este tema – al menos, a manera de provisoria hipótesis interpretativa – obviamente suscita dificultades relativas a la comprensión general del texto y vacilaciones ulteriores a la hora de determinar la contextualización de un pasaje y, por ende, su sentido último. Este problema ha desvelado a los agustinólogos desde el siglo pasado. Conviene revisar, pues, de manera esquemática, algunas de las interpretaciones que tradicionalmente se han hecho sobre la estructura de las *Confessiones*. Como se recordará, el problema principal consiste en el hiato que se ha querido ver entre los así llamados “libros autobiográficos” y los tres últimos que se han calificado de “doctrinales”, división que implica también, por cierto, un cambio de registro en la misma prosa agustiniana, aun estilísticamente hablando. Más todavía, se ha sostenido que no hay un estilo en la obra que nos ocupa, sino toda una gama de “maneras de decir”. Ante esta percepción que – que nos apresuramos a señalarlo desde ya – es moderna, se ha intentado o bien dar cuenta de la división, o bien establecer la posible

linguagem do tempo subjetivo e da filosofia do tempo nas *Confessiones* apresentam-se de modo especializado e, praticamente, único. Essa *especialização* institui-se por se diferenciar das obras anteriores e posteriores à *Confessiones*. Igualmente, a leitura da obra *Confessiones* para lidar com o tema tempo demanda a absorção da obra no conjunto¹¹⁷ e não somente o delineado entre o Livro X e o Livro XIII. Além disso, as referências utilizadas por Agostinho para tratar da linguagem do tempo subjetivo advém do encaminhamento contínuo de obras anteriores à *Confessiones*, principalmente, no que concerne a exposição sobre a *anima*, sobre a palavra pronunciada e sobre a duração.

O posicionamento de como ler e extrair o tempo, a linguagem do tempo subjetivo e da filosofia do tempo não pode se eximir da *confissão*¹¹⁸ do ser

relación entre dichos bloques: en otros términos, justificar la escisión o, de alguna manera, “soldarla”. MAGNAVACCA, Silvia. El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*. **Teología y Vida**, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269-289, p. 269, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2021.

¹¹⁵ Segundo Maria Bettetini, “Las *Confessiones* tienen todas las características del *protrepticon*, de la obra ingeniosamente elaborada para dirigir al lector o, mejor todavía, al que escucha, y hacer que sea suya una actitud frente a la vida”. BETTETINI, Maria. La medida del tiempo. **Anuario Filosófico**, Pamplona (Espanha), v. 33, n. 67, p. 443-460, p. 445, 2000. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/445/5/4.%20LA%20MEDIDA%20DEL%20TIEMPO%20c%20MAR%20BETTETINI.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2021.

¹¹⁶ Para Moacyr Novaes, “É preciso discutir o valor da narração autobiográfica nas *Confissões*. Isso quer dizer, em primeiro lugar, que não devemos tomar a obra como principal ou naturalmente narrativa ou autobiográfica. Ainda que seja costumeiro dizer que as *Confissões* sejam uma autobiografia de Agostinho, seria proveitoso ler o conjunto dos seus treze livros como obra filosófica, uma parte dos quais o autor escolheu escrever como autobiografia e mediante narrações: os livros I-IX”. NOVAES, Moacyr. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*. **Dissertatio**, Pelotas, volume suplementar 10-Dossiê Filosofia Medieval, p. 207-228, p. 207-208, dezembro-2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20599/12744>. Acesso em: 02 ago. 2021.

¹¹⁷ Agostinho enfatiza o *conjunto* da obra a despeito de expor a divisão estabelecida dos Livros: “*Confessionum* meorum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: *In principio fecit Deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem*”. *retr.*, II, 6, 1.

¹¹⁸ Conforme Silvia Magnavacca, “[...] es sabido, pero no siempre tenido en cuenta, que *confiteri-confessio* aluden originariamente en ámbito cristiano al reconocimiento, pleno de gratitud, que el hombre hace de Dios y de su gloria de Creador y Redentor. Ciertamente, este reconocimiento gozoso de la grandeza divina implica, dialécticamente, la admisión de la pequeñez y fragilidad de la criatura humana”. MAGNAVACCA, Silvia. El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*. **Teología y Vida**, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269-289, p. 269, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2021. Para Maria Bettetini, “Existen algunos fines declarados: el autor, jugando con la polisemia del verbo *confiteri*, desea confesar la grandeza de Dios (*confessio laudis*); y junto con los propios pecados (*peccatorum*), también los contenidos de la fe (*fidei*)”.

humano Agostinho nas *Confessiones*. Há uma relação intrínseca entre o autor e o leitor, aquele que fala e aquele que ouve, aquele que confessa e aquele que escuta o confessado e, sobretudo, o compartilhar vivências. Não é casual, com isso, Agostinho explicitar nas *Confessiones* um direcionamento da passagem (i) do tempo objetivo para o tempo subjetivo e do sensível para o inteligível (do exterior para o interior) e (ii) do tempo subjetivo para o Sumo Bem. Em outros termos, não se trata de uma hierarquia, aparentemente, mas, sim, de um gradualismo e de uma ascensão. Nesse quesito, o tempo objetivo e a compreensão explícita requerem estar à mercê de o tempo subjetivo e da compreensão carente de completude. Como consequência, se apresenta, especificamente, nas *Confessiones*, o intento de o ser humano Agostinho em decifrar a resposta para a pergunta *O que é o tempo?* em equilíbrio para conhecer, ou seja, o inteligível acessar *a que serve* o tempo para o ser humano em existência, cuja busca contínua é o Sumo Bem.

Nas *Confessiones*, o tempo acompanha a *conversão* e a *confissão* de Agostinho. Apresenta-se, continuamente, no marco entre o Livro I e o Livro IX das *Confessiones*, o contraponto¹¹⁹ eternidade e tempo tanto quanto os dilemas¹²⁰ entre corpo e alma expostos pelo ser humano Agostinho. Não há dúvida que o contraponto e o dilema são apresentados, com mais ênfase, no momento da junção entre a absorção dos livros platônicos e a presença do doutor de Hipona junto aos maniqueus. O contraponto e o dilema se reverberam, por conseguinte, nas angústias de Agostinho¹²¹. Desse modo, o tempo objetivo apresenta-se como justificação argumentativa para o ser humano Agostinho em *conversão* e em *confissão* concomitantemente a uma ausência de exposição sobre o tempo subjetivo.

O ser humano Agostinho *convertido* e em *confissão* exercita o processo de aprofundar no âmago de si a fim de extrair, se possível, a resposta para a

BETTETINI, Maria. La medida del tiempo. **Anuario Filosófico**, Pamplona (Espanha), v. 33, n. 67, p. 443-460, p. 445, 2000. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/445/5/4.%20LA%20MEDIDA%20DEL%20TIEMPO%20c%20MAR%20c3%8dA%20BETTETINI.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2021.

¹¹⁹ *conf.*, VII, 15, 21.

¹²⁰ *conf.*, VIII, 8-9, 19-21.

¹²¹ Eternidade, tempo, corpo e alma expõem-se no ser humano Agostinho quando expressa, “Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni voluntas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit”. *conf.*, VIII, 10, 24.

pergunta *O que é o tempo?* de modo que se demanda não só argumentar, mas vocalizar por meio de uma linguagem, no caso, uma linguagem subjetiva. A exposição delineada entre o Livro X e o Livro XIII das *Confessiones* emerge, por conseguinte, a linguagem subjetiva e a compreensão carente de completude porque expõem o ser humano Agostinho na dimensão de criatura diante do Criador, de hierarquia de inferior diante do superior, de perscrutador e de ser o intento de autossuperação em termos de que é possível e passível ao ser humano se aproximar, mas não esgotar as respostas para as próprias questões. Aurélio Agostinho direciona-se, assim, a Deus: “Tu, que nunca abandonas as obras começadas, completa o que em mim há de imperfeito. Este poderá ser o fruto de minhas confissões, em relação, não àquilo que eu era, mas ao que sou agora”¹²².

A transição da linguagem objetiva para a linguagem subjetiva sobre o tempo é realizada por uma vocalização diretamente antecedida, como precedência de ordem, por uma exposição de como procede para o ser humano Agostinho se valer da memória. O Livro X das *Confessiones* prepara o caminho da transição da linguagem em uma espécie de como o passado *armazenado* se vincula ao presente. Mais do que isso, o filósofo africano demanda a si mesmo por meio dos questionamentos e das buscas por respostas sobre a memória uma autorização no sentido de permissão de que somente verbaliza o que é¹²³ se compreende como se processa o que se *foi*. Nesse caminho de descoberta e de apresentação sobre a memória no Livro X das *Confessiones*, Agostinho atrai a corroboração constante de Deus tanto para compreender sobre a memória quanto para que a memória seja a consulta constante do passado em prol do presente ao mesmo tempo em que consiste no intento de Agostinho de alcance a Deus.

O diálogo estabelecido por Aurélio Agostinho em relação à memória não necessita de vocalização¹²⁴ porque consiste em um diálogo interior consigo mesmo e para com Deus. Essa interioridade consiste em uma linguagem objetiva sobre o passado de aquele que *foi* por meio da memória em trajeto

¹²² “[...] nequaquam deserens capta tua consumma imperfecta mea. Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim [...]”. *conf.*, X, 4, 5-6.

¹²³ *conf.*, X, 4, 6 - X, 5, 7.

¹²⁴ Conforme Agostinho, “Nam et ipsos posco, si placet, atque adsunt illico, et quiescente lingua ac silente gutture canto quantum volo”. *conf.*, X, 8, 13.

para uma linguagem objetiva sobre o presente de aquele que é. De outro modo, há uma linguagem objetiva do tempo na interioridade de o ser humano Agostinho representada na memória como passado. Não ocorre, portanto, uma linguagem do tempo subjetivo na interioridade manifesta no Livro X por Agostinho.

O tempo, a linguagem do tempo subjetivo e a filosofia do tempo transpõem-se centrais no Livro XI das *Confessiones* como caminho de compreensão para Agostinho da motivação que o provoca a *confessar*. Duas inclinações são diferenciadas: (i) o tema eternidade, tempo e Deus e (ii) a motivação do ser humano Agostinho. A relação entre eternidade-Deus e tempo-ser humano não está em dúvida para Agostinho tendo em vista as recorrentes referências nas *Confessiones* e nas obras anteriores, no arcabouço do presente estudo, sobre essa relação e hierarquia. Aurélio Agostinho interessa-se, sim, em como essa relação *serve* àquele que é inferior em busca da eternidade e do alcance ao Sumo Bem. Como consequência, o tempo adquire relevância como fundamento da motivação ao ser que busca respostas e em vias de ascensão. De outro modo e mais simples, para responder *O que é o tempo?* precisa-se saber *a que serve* o tempo para o ser humano como criatura inferior¹²⁵.

A motivação do ser humano Agostinho está diretamente relacionada à vontade¹²⁶ de si mesmo. Igualmente, o ser humano Agostinho *convertido* e em *confissão* necessita expor a vontade por meio da linguagem exterior porque a conversa é com Deus e com o leitor e, principalmente, compartilhada “[...] mas

¹²⁵ Conquanto ocorram matizes diferenciados entre o que se propõe no presente estudo, é possível adicionar uma terceira pergunta como estabelece Johannes Brachtendorf quando afirma que, “Portanto, no décimo primeiro livro, Agostinho não tem em vista apenas a pergunta “O que é o tempo?”, mas também e ao mesmo tempo: “O que significa para o homem existir como ser racional no tempo?”. Agostinho pergunta pelo significado que tem a relação entre tempo e eternidade para o homem que está em busca de sua felicidade”. BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 297-298.

¹²⁶ Conforme Cristiane Ayoub, “A questão que se apresenta é: se Deus não passa a conhecer nada além daquilo que ele já conhece através da narrativa humana (e esta é temporal, pois transcorre no tempo), esta é excessiva e desnecessária para Deus; então qual é a razão desta narrativa que nada informa a seu ouvinte? (“Então por que disponho para ti narrações de tantas coisas?”) A relevância de narrar temporalmente algo para Deus consiste no exercício da vontade daquele que narra”. AYOUB, Cristiane N. A. Agostinho e o tempo da alma. **doispontos**;, Curitiba/São Carlos, v. 18, n. 1, p. 21-34, p. 23, maio de 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v18i1.71954>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/71954/43909>. Acesso em: 09 ago. 2021.

também diante de todos os homens de fé [...]”¹²⁷. A transição entre a eternidade e Deus para o tempo e o ser humano não é realizada sem que haja a vocalização porque se requer, como uma premissa, expor em linguagem exterior na realidade do mundo explicar o que foi criado. Transita-se da vocalização sobre o tempo na realidade comum entre todos para como o tempo interioriza-se em cada um de nós e, mais especificamente, em cada um de nós que se apresenta *só e somente só* como o ser humano dotado de crença, de fé e de razão, de estabelecer *um sentido para a vida*, de *saber viver* e *saber fazer* e de absorver ser *punctum*.

O tempo, a linguagem do tempo subjetivo e a filosofia do tempo iniciam um caminho transicional em que Agostinho reverbera a angústia de tentar a resposta para *O que é o tempo?* na premissa de saber *a que serve* o tempo ao ser humano no processo de gradualismo e ascensão ao alcance do Sumo Bem. As noções de *saber viver* e *saber fazer*, bem como a hierarquia agostiniana não podem ser relegadas em esse caminho transicional. Não é casual, por conseguinte, a sequência manifesta por Agostinho no Livro XI, 14, 17 das *Confessiones*:

(i) Não houve portanto um tempo em que nada fizeste, porque o próprio tempo foi feito por ti [...]; (ii) [...] O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? [...]; (iii) [...] Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei [...]; (iv) [...] No entanto, posso dizer com segurança que não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro, se nada devesse vir; e não haveria o tempo presente se nada existisse. De que modo existem esses dois tempos – passado e futuro, - uma vez que o passado não mais existe e o futuro ainda não existe? E quanto ao presente, se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe, uma vez que a sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? Daí não poderemos falar verdadeiramente da existência de tempo, senão enquanto tende a não existir.¹²⁸ (grifo nosso)

¹²⁷ “[...] in auribus credentium filiorum hominum [...]”. *conf.*, X, 4, 6.

¹²⁸ “Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras [...]; [...] Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? [...]; [...] Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio [...]; [...] fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?”. *conf.*, XI, 14, 17.

Em síntese, se expressa entre (i) Deus criador do tempo, (ii) a necessidade de o ser humano expor em palavras – linguagem exterior e objetiva sobre o tempo -, (iii) o não saber quando o ser humano necessita vocalizar sobre o tempo e, por fim, (iv) como o tempo existe na relação tríade passado-presente-futuro. Essa sequência é, assim, o intento da formulação de uma compreensão do ser humano Agostinho sobre o tempo em consonância com as linguagens do tempo objetivo e do tempo subjetivo e a filosofia do tempo.

É importante salientar que, no Livro XI, 14, 17 das *Confessiones*, se institui uma aporia filosófica e um paradoxo. Em essa aporia filosófica se encontra o embate entre estudiosos agostinianos não sobre se tem solução a exposição sobre o tempo na passagem supracitada, mas como cada leitor e cada estudioso agostiniano assumem os termos de Aurélio Agostinho para expressar a solução¹²⁹. No caso do paradoxo, ocorre um paradoxo do tempo advindo da junção vinculante entre tempo e existência por meio da linguagem em que, para o filósofo africano, não é possível absorver ontologicamente existir aquilo que não existe.

O procedimento corretivo para o paradoxo do tempo advém da linguagem em uma busca argumentativa centralizada em como se vocaliza o tempo de modo que se equilibre a existência do tempo com as noções de passado-presente-futuro. A preocupação de Agostinho acaba por ocupar, basicamente, do Livro XI, 14 ao Livro XI, 20 das *Confessiones* em que emergem parâmetros referenciais apresentados em obras anteriores a *Confessiones* como *breve e longo*¹³⁰, *duração e medida*¹³¹. Igualmente, o pensador constantemente vale-se de perguntas em que expressa o eixo central de inquietação em *como falar, como dizer* sobre o tempo a fim de argumentar sem ceder ao paradoxo. Destaca-se que Agostinho não se inclina meramente a resolver o paradoxo, mas, sim, a elaborar como o ser humano pode falar sobre

¹²⁹ Um exemplo é o posicionamento distinto assumido por Silvia Magnavacca em relação a Kurt Flasch. Ver MAGNAVACCA, Silvia. El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*. **Teología y Vida**, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269-289, p. 275 (nota de rodapé n. 13), 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2021.

¹³⁰ Segundo Agostinho, “Et tamen dicimus longum tempus et breve tempus, neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus [...]”. *conf.*, XI, 15, 18.

¹³¹ Conforme Agostinho, “Videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri [...]”. *conf.*, XI, 15, 19.

o tempo e dar existência ao tempo de modo que conviva o tempo com o ser humano tanto como criatura quanto na inferioridade diante da superioridade de Deus e da eternidade.

Cabe recordar que Agostinho motiva-se por sua *vontade* a expor quem ele é de tal modo que se desvela o ser humano Agostinho em si mesmo no presente e na existência. A preocupação para com a linguagem do tempo adquire matizes de que a incorreção de vocalizar sobre o tempo incorre em não resposta para saber *a que serve* o tempo e, por sua vez, sobre não alcançar a resposta para a questão *O que é o tempo?* em consonância com o impedimento de alcance ao Sumo Bem. De outro modo, não corrigir a linguagem do tempo limita o ser humano que vive no mundo e na existência da baliza natalidade e mortalidade à meramente referenciar o tempo na dualidade para com a eternidade, mas, sem precisamente, saber vocalizar sobre o tempo em si. Mais do que isso, o ser humano que vocaliza corretamente sobre o tempo em si é capaz de *saber viver* e *saber fazer* porque entroniza na existência o início de interiorizar a si mesmo *a que serve* o tempo no caminho de alcance a Deus.

A resolução do paradoxo indicada por Agostinho no Livro XI, 20, 26 das *Confessiones* é consequência de uma correção da linguagem como permissão para que a vocalização sobre o tempo absorva sendas para o gradualismo e ascensão de alcance ao Sumo Bem. Observa-se, com isso, como o doutor de Hipona desenvolve um exercício de linguagem em conjunto com o intento de ser o mais preciso a propósito do tempo:

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos, e três tempos existem. Diga-se mesmo que há três tempos: passado, presente e futuro, conforme a expressão abusiva em uso. Admito que se diga assim. Não me importo, não me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda: o futuro não existe agora, nem o passado. Raramente se fala com exatidão. O mais das vezes falamos impropriamente, mas entende-se o que queremos dizer.¹³²

¹³² “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in

É relevante destacar a proximidade exposta na passagem supracitada não somente sobre a existência do tempo com a correção da linguagem, mas também de que “o presente dos fatos passados [praesens de praeteritis], o presente dos fatos presentes [praesens de praesentibus], o presente dos fatos futuros [praesens de futuris]” existem “na mente [in anima]”. Igualmente, Agostinho enfatiza o vínculo de como vocalizar o tempo por meio de um requerimento de autorização – “Se me é permitido falar assim [Si haec permittimur dicere]” - em concomitância para com o reconhecimento das limitações dos seres humanos para com a linguagem.

Ordem, linguagem e tempo vinculam-se mutuamente para que a entronização sobre *a que serve* o tempo estabeleça a resposta sobre *O que é o tempo?* na condição de que *só e somente só* o ser humano dotado de crença, de fé e de razão, de *um sentido para a vida*, de *saber viver* e *saber fazer* e de absorver ser *punctum* exercita o tempo presente como eixo de existência do ser humano no alcance ao Sumo Bem. Os alicerces para os vínculos sobre o tempo junto a outros temas estão contemplados, principalmente, no tracejo sobre ordem e sobre linguagem junto ao tempo em Aurélio Agostinho com ênfase, posteriormente, na obra *Confessiones* entre o Livro X e o Livro XIII com destaque para o Livro XI. O seguinte capítulo oferece, portanto, como esses alicerces se tornam integrantes para elaborar a relação entre alma e tempo.

anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora video, fateorque tria sunt. Dicatur etiam: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sicut abutitur consuetudo; dicatur, ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus”. *conf.*, XI, 20, 26.

3 ALMA E TEMPO

O percurso estabelecido no itinerário tracejado inicia pela alma, passa pelo tempo e interroga, com intento de resposta, o vínculo entre alma e tempo. Nas balizas das perguntas *De onde viemos?* e *Para onde vamos?* se mira como alvo e como olhar a *anima*. Agostinho dialoga em este percurso de modo constante e sempre pulsante a fim de que possamos estabelecer a resposta para a pergunta *O que é a alma?*. Ao perscrutar sobre a alma, se adentra ao entorno em que a alma está presente e a que se vincula em termos relacionais de modo que se apresentam níveis da *anima*. É relevante emergir a resposta sobre a que alma se refere Agostinho para o incurso de quem se propõe a averiguar sobre o tempo, mais especificamente, no Livro XI das *Confessiones*.

Ao averiguar sobre como o tempo é exposto por Agostinho nas obras contempladas no arcabouço bibliográfico do corrente estudo, é possível explicitar distintas referências sobre o tempo. A dualidade tempo-eternidade auxilia, mas também restringe os argumentos quando se lida sobre o tempo na obra agostiniana ainda que o tempo se insira entre *anima* e eternidade. Essa inserção entre *anima*, tempo e eternidade não prescinde a via dupla: a cosmogonia e a existência do ser humano na finitude. Quanto mais se acerca ao nível inferior na hierarquia agostiniana, mais o tempo potencializa-se no ser humano e no composto corpo e alma, porém sempre no limiar da borda de se aproximar ou se distanciar da eternidade e do Sumo Bem. O tempo verifica-se vinculado a uma ordem, cuja manutenção é constantemente desafiada na relação entre ser humano e tempo.

Quando Agostinho intercala, diretamente, entre o Livro X e o Livro XIII com ênfase no Livro XI das *Confessiones*, questionamentos e reflexões em que o tempo torna-se o eixo articulador para o ser humano e para o composto dado por corpo e *anima*, o ápice da relação entre *anima*, tempo e eternidade é assentado pelo pensador da filosofia Antiga Tardia. Em uma sequência escrita em que Agostinho manifesta deixar o passado e expor o presente sobre si mesmo, também constitui o emergir da memória e do tempo presente. A linguagem sobre o tempo objetivo do passado, do presente e do futuro passa para a linguagem do tempo subjetivo em que se corrige o ser humano para que exponha a centralidade do tempo presente.

O terceiro capítulo propõe-se a extrair como Agostinho relaciona alma e tempo com referência na afirmação e no problema filosófico do Livro XI, 26, 33 das *Confessiones*: “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão [distentionem]. Mas extensão de quê? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma”¹³³. O problema filosófico impõe-se no centro da reflexão e da análise em articulação direta para com os capítulos primeiro e segundo do presente estudo. Cabe proceder em dissertar sobre a *distentio* e a vivência da eternidade.

3.1 DISTENTIO

Ao considerar a relação equilibrada entre ser humano e tempo como uma consonância mútua, se posiciona buscar o que cabe ao ser humano extrair do tempo. Essa extração é exposta em saber *a que serve* o tempo para o ser humano e, para isso, o ser humano detém capacidade para que busque no tempo uma adição no caminho do alcance ao Sumo Bem e ao eterno. Esse caminho é penoso porque “Ora, ninguém pode se voltar para Deus sem renunciar a este mundo. Para mim, esta é uma tarefa árdua e muito difícil. Se para vocês ela é fácil, Deus é quem sabe”¹³⁴. Desse modo, as expressões do tempo nas referências de *breve* e *longo*, duração e medida são úteis e diretamente relacionadas ao interesse argumentativo sobre o tempo, porém requerem alguns matizes explicativos. Ademais, não é suficiente explicar o tempo do Livro XI das *Confessiones* na restrição dessas expressões tendo em vista que o próprio Agostinho adentra em outro caminho justificativo. Afirma-se, por conseguinte, a utilidade das expressões na busca agostiniana no Livro XI das *Confessiones* em uma relação de necessidade, mas não de suficiência. Cabe explicitar, assim, como essas expressões aparecem em Agostinho.

O tempo declarado por Agostinho como *breve* e *longo*, como duração e como medição sinaliza a possibilidade de que o tempo seja avaliado e seja manifestado por meio da linguagem. As referências de *breve* e *longo* sobre o tempo correspondem a uma avaliação dada por juízo no fundamento da

¹³³ “Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”. *conf.*, XI, 26, 33.

¹³⁴ “Converti autem ad Deum nemo, nisi ab hoc mundo se avertat, potest. Hoc ego mihi arduum et difficillimum sentio: vobis si facile est, ille ipse Deus viderit”. *duab. an.*, 10.

duração. O ser humano torna *algo* um objeto avaliativo e demanda expressar uma duração em que o tempo é a referência central. Há uma relação direta de *breve* e *longo* para com a duração, mas, não, vice-versa. De outro modo, *breve* e *longo* são um item de vários itens vinculados à duração enquanto esta abarca outras possibilidades de proferir sobre o tempo resultante de juízo. Alguns exemplos podem ser notados quando se utiliza os seguintes termos: devagar, lento, vagaroso, moroso, rápido, acelerado, urgir, veloz.

A relação existente entre *breve* e *longo*, duração e tempo é perpassada pela medição. Faz-se medir o tempo para obter a duração de algo e, conseqüentemente, emitir o juízo argumentativo com as expressões, no caso citado, *breve* e *longo*. Aurélio Agostinho, como se tem observado no arcabouço bibliográfico do presente estudo, não exime desconhecer nenhum dos três elementos vinculados ao tempo, tampouco nunca deixou de usar esses recursos para expor sobre o tempo. Mais do que isso, o pensador os explicita no Livro XI, 15, 18 das *Confessiones* como exposto no capítulo anterior do presente estudo. Qual, então, a motivação existente no Livro XI das *Confessiones* para que o tempo detenha centralidade para Agostinho? Cabe recordar a tríade do tempo – passado, presente e futuro – em consonância com o conjunto da obra *Confessiones* e a provocação investigativa para o filósofo africano entre os Livros X e XIII em uma intercalação entre filosofia e teologia. A motivação de Agostinho decorre, assim, em verificar sobre o tempo no fundamento da tríade do tempo e, mais especificamente, o tempo presente, cuja relação é direta com o ser humano tanto pela linguagem quanto pela *confissão* de o que esse ser humano é.

A centralidade do tempo presente oferecida no Livro XI, 20, 26 das *Confessiones* adquire averiguações discriminadas por Agostinho a fim de questionar e responder o que se relaciona e o que se envolve com o tempo presente. Retomam-se, pelo pensador da filosofia Antiga Tardia, as referências de *breve* e *longo*, de duração e de medida. Apresenta-se, a partir do Livro XI, 20, 26 das *Confessiones* um diálogo constante, mas não explicitado por Aurélio Agostinho, para com a obra *De Musica*, bem como pontuais reflexões para com a filosofia Antiga. O doutor de Hipona institui, com isso, duas vias para si mesmo: (i) o ser humano Agostinho observador, questionador e respondente sobre duração e movimento e (ii) o ser humano Agostinho instigado para

verificar como o tempo adentra no ser humano por meio de o entendimento de composto de corpo e de *anima*, mais especificamente, *anima rationalis*.

Agostinho provoca retomar os temas da duração e do movimento como uma recuperação de compreensão a fim de servir para expor, posteriormente, sobre o tempo presente. Essa retomada é assimilada na perspectiva de não ser novidade os temas da duração e do movimento para Agostinho, pois o pensador os trabalhou e os qualificou em algumas obras anteriores como, por exemplo, no *De Ordine* e no *De Musica*. O presente estudo alinha a retomada como exercício prático da memória por Agostinho como manifestação exemplificativa do que argumenta no Livro X das *Confessiones* sobre memória ao mesmo tempo em que se posiciona filosoficamente à parte da filosofia Antiga e em prol de uma filosofia e de uma teologia próximas de quem vive o tempo presente na existência humana.

O ser humano Agostinho observador, questionador e respondente invoca o recurso da medida por dois caminhos: (i) o ato de medir e (ii) a capacidade de proporção. O ato de medir demanda extensão enquanto a capacidade de proporção requer cálculo, números e grandeza. Nenhum dos dois caminhos é novo para o filósofo africano, pois já o tinha utilizado na obra *De Musica*¹³⁵. O ser humano Agostinho instigado sobre o tempo presente, entretanto, retoma esses dois caminhos e o adiciona no questionamento sobre o tempo presente quando no Livro XI, 21, 27 das *Confessiones*. Apresentam-se, como consequência, duas observações advindas dos capítulos anteriores: (i) o ser humano composto por corpo e *anima* busca elevar a *anima* sobre o corpo, ou seja, a relevância recai para com a *anima rationalis* e (ii) a razão pauta o tempo compreendido como duração. Desta feita, a *anima rationalis* detém expressão de ato de medir o tempo como duração e de propiciar proporção. Diferencia-se, com isso, *quem* mede e o *que* mede antes de se perguntar *onde* mede.

Novamente, Aurélio Agostinho provoca porque nós, seres humanos, medimos o tempo presente e também usamos da linguagem para falar sobre o tempo, no caso, a tríade do tempo. Uma vez corrigida a linguagem, o tempo presente continua sendo medido pelos seres humanos. Agostinho, todavia,

¹³⁵ Conforme exposto no subcapítulo 2.1 do capítulo 2 do presente estudo.

questiona “[...] Quanto ao presente, como o podemos medir, se não tem extensão [spatium]? Nós o medimos enquanto ele passa. No entanto, quando já tiver passado, não se mede, porque já não haverá nada a medir”¹³⁶. Reafirma-se, os seres humanos medem o tempo presente que *passa* e não tem extensão, mas Agostinho indaga e responde, “Todavia, o que medimos nós, senão o tempo tomado no espaço? De fato, afirmando que há tempos singulares, duplos, triplos e iguais entre si ou com qualquer outra relação recíproca, é porque os consideramos como espaços de tempo [spatia temporum]”¹³⁷.

Uma relação é imposta necessariamente entre a medição, o ato de medir e os espaços de tempo (“spatia temporum”). Além disso, os espaços de tempo estão necessariamente vinculados a *algo* que detém espaço, o qual não existe no tempo presente. Desse modo, Agostinho reforça de que nós, seres humanos, agimos para medir, temos capacidade de proporção e falamos por meio da linguagem sobre o tempo medido por meio de espaços de tempo. O impasse encontra-se, contudo, para Agostinho sobre “[...] Mas então, em que espaços medimos o tempo no momento em que passa [tempus praeteriens]?”¹³⁸.

Recorda-se que o caminho agostiniano no Livro XI das *Confessiones*, até o momento, como apresentado ao final do capítulo dois, institui o tempo presente como “o presente dos fatos passados [praesens de praeteritis], o presente dos fatos presentes [praesens de praesentibus], o presente dos fatos futuros [praesens de futuris]” em que existem “na mente [in anima]” e, agora, se enfatiza que o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”), o qual é alvo de angústia e de dúvida sobre em que espaços nós medimos e nos pronunciamos por meio da linguagem, recai ao “presente dos fatos presentes [praesens de praesentibus]”. Como consequência, é possível estabelecer que o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) é um item mais específico e mais denso do “presente dos fatos presentes [praesens de praesentibus]”.

¹³⁶ “[...] praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? Metitur ergo cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit [...]”. *conf.*, XI, 21, 27.

¹³⁷ “Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio? Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia, et si quid hoc modo in tempore dicimus, nisi spatia temporum”. *conf.*, XI, 21, 27.

¹³⁸ “In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens?”. *conf.*, XI, 21, 27.

Igualmente, se a tríade do tempo corrigida na forma de se falar existe “na mente [in anima]”, o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) também existe “na mente [in anima]”. Mais do que isso, o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) pode ser o recôndito da *anima*. A dúvida, a angústia e a busca por averiguar a solução posicionam-se tanto na vontade e na ânsia pelo conhecimento quanto na súplica divina de Agostinho¹³⁹.

O ser humano composto por corpo e *anima* mede o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) que está “na mente [in anima]” e, além de medir, o ser humano expressa pela linguagem esse tempo medido porque o concebe por meio de espaços de tempo. O tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) não detém, todavia, espaços de tempo. Antes de verificar o caminho agostiniano para expor a solução para esse impasse, é relevante destacar que está pressuposta a superioridade da *anima* para com o corpo. Como consequência, o ser humano que mede o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) e o expõe pela linguagem está elevado em si mesmo por meio de uma *anima* superior ao corpo e, principalmente, que comanda, controla e governa o corpo. Desta feita, é a *anima rationalis* compreendida como detentora de substância própria, *ratio*, *mens*, propósito, reminiscência, imortalidade e dotada de vontade superior ao corpo e capaz de conduzir o corpo para propiciar ao ser humano o alcance do Sumo Bem.

Dois momentos são delineados: (i) o ser humano mede e expressa na linguagem o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) ainda que meça espaços de tempo, os quais não existem no tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”); (ii) a *anima rationalis* é e está superior ao corpo, o qual está sendo comandado, controlado e governado pela *anima rationalis*. Tem-se o ato de medir, a capacidade de proporção e a linguagem do tempo expostos pelo ser humano, porém há um vínculo entre o ser humano e a *anima rationalis*. Destarte, a *anima rationalis* concebe-se pela vontade como resultante do juízo da *mens*, cuja ação é a *ratio*. Abre-se uma miríade de perguntas: a *anima rationalis* mede o tempo presente? Se o mede, onde a *anima rationalis* mede? Uma vez que meça o tempo presente, a *anima rationalis* transmite ao ser humano? Se a *anima rationalis* transmite o tempo

¹³⁹ *conf.*, XI, 22, 28.

presente medido, transmite por qual meio? Por fim, *a que serve para a anima rationalis* medir e, principalmente, transmitir ao ser humano o tempo presente medido?

Antes de verificar caminhos para respostas das perguntas em que a *anima rationalis* é instituída como central sobre o tema tempo, mais especificamente, o tempo presente, Agostinho retoma, no Livro XI, 23, 29-30 e Livro XI, 24, 31 das *Confessiones*, dois aspectos comuns advindos da filosofia Antiga: o movimento dos astros e o movimento dos corpos. O pensador da filosofia Antiga Tardia reafirma constantemente nessas passagens os temas do tempo, do falar sobre o tempo, do *breve* e do *longo*, da duração, da medida e dos espaços de tempo. Aurélio Agostinho nega o vínculo do tempo com o movimento dos astros, porém afirma que “Vejo portanto que o tempo é uma espécie de distensão [distentionem]”¹⁴⁰. Igualmente, o doutor de Hipona nega o tempo como movimento dos corpos e salienta tanto a necessidade de comparação para expressar quantidade de tempo quanto ao ato de medir com o tempo o movimento e a estada¹⁴¹.

A dificuldade de Agostinho em encontrar o caminho de solução sobre o tempo presente e a medição é salientada, novamente, em um apelo de súplica exposta no Livro XI, 25, 32. Cabe ressaltar que a dúvida e a angústia agostinianas perpassam por falar do tempo e por saber do tempo. De outro modo, a linguagem do tempo e o saber sobre o tempo estão interligados em um processo de superação da correção de como se fala sobre o tempo, porém ainda carente de compreender a relevância do tempo para o ser humano em vias de alcance ao Sumo Bem. Aurélio Agostinho expõe, com isso, o ser humano angustiado, cuja correção de falar sobre o tempo necessita incorporar o tempo como caminho ao eterno, a Deus e ao Sumo Bem.

A superação do impasse demanda retomar os elementos divisórios como sensível e inteligível, corpo e *anima* em sintonia com o ser humano, a composição do ser humano e a ênfase hierárquica. Recorre-se, em este momento, às perguntas expostas, anteriormente, sobre a *anima rationalis* em direção ao tempo e à medição do tempo. Tem-se, com isso, um conjunto incorporado entre o ser humano que pronuncia sobre o tempo e o pronuncia

¹⁴⁰ “Video igitur tempus quamdam esse distentionem”. *conf.*, XI, 23, 30.

¹⁴¹ *conf.*, XI, 24, 31.

por uma medição de um tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) sem extensão, sem intervalos de tempo, porém um ser humano inclinado para elevar a *anima rationalis* sobre o corpo. Igualmente, a *anima rationalis* necessita ser superior ao corpo. Esse conjunto é referendado por Agostinho quando afirma, “Quero elevar-me com você, que é meu amigo, desde as coisas sensíveis àquelas espirituais [incorporea], servindo-me da razão como nosso guia comum [...]”¹⁴².

É preciso uma harmonia do ser humano na relação com o mundo exterior e da *anima rationalis* com o corpo. Essa harmonia constantemente objetiva alicerçar os parâmetros de caminho e de ascensão do ser humano, cuja busca é interior com vistas ao alcance do Sumo Bem. Agostinho privilegia tanto no *De Musica* quanto nas *Confessiones* e, mais especificamente, na relação entre alma e tempo, a pronúncia, a fala, a linguagem. O recurso utilizado por Agostinho em ambas as obras são versos delineados por escritos, cuja representação se realiza por música ou por leitura de um poema. Cabe observar que um poema também pode ser lido musicalmente. O ponto central não é ser musicado ou não, mas a escrita de versos têm regras e parâmetros a fim de uma composição harmônica na junção entre falar e ouvir. Os versos quando pronunciados detêm, por conseguinte, regras e balizas com proporção e com números de modo que a harmonia também seja entre o sensível e o inteligível e entre a *anima rationalis* superior ao corpo. Mais do que isso, é propiciar razão aos sentidos. Não é casual, no Livro VI da obra *De Musica* e no Livro XI, 26, 33 das *Confessiones*, a centralidade do verso, da pronúncia, do som, da duração, do *breve* e do *longo* e do início e do fim.

O ser humano Agostinho observador, questionador e respondente encontra-se com o ser humano Agostinho instigado para verificar sobre o tempo no caminho da existência no mundo em direção ao alcance do Sumo Bem. Esse encontro ocorre na junção de duas perguntas¹⁴³: (i) “Porventura não é sincera a minha alma ao dizer-te que posso medir o tempo? [...]” e (ii) “E com que meço o tempo?”. O verso, o poema, a sílaba são sínteses de como o tempo reverbera ao ser humano capaz de medir e relacionar por meio da

¹⁴² “Quamobrem tu cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus [...]”. *mus.*, VI, 2, 2.

¹⁴³ “Nonne tibi confitetur anima mea confessione veridica metiri me tempora?” e “Ipsa ergo tempus unde metior?”. *conf.*, XI, 26, 33.

proporção. Igualmente, o ser humano e, no caso Agostinho, parece cair na circularidade em uma espécie de abismo existencial porque não avança no alcance ao Sumo Bem por meio de saber o que mede, de saber onde mede e de saber *a que serve* o tempo já que a eternidade vincula-se a Deus.

Esse abismo existencial e possível circularidade adicionam-se da noção de repartição do tempo. Diferente de espaços de tempo (“*spatia temporum*”) em que prevalece haver o início e o fim, a repartição do tempo é a possibilidade de divisibilidade do tempo. Quando se divisa o tempo, pode se escolher a referência inicial, mas não ocorre a referência final. Nesse sentido, é possível optar, por exemplo, sobre o dia e repartir continuamente em vinte e quatro horas, cada hora com sessenta minutos e, assim, sucessivamente, sem finitude. Agostinho é cômico dessa divisibilidade¹⁴⁴ do tempo e, por isso, adiciona o elemento da necessidade de que o tempo presente que *passa* (“*tempus praeteriens*”) detenha os limites de início e de fim para ser medido.

O ser humano detém capacidade para repartir e para se pronunciar sobre o tempo em termos de início e de fim. O tempo presente corrigido na linguagem detém início e fim: “o presente dos fatos passados [*praesens de praeteritis*], o presente dos fatos presentes [*praesens de praesentibus*], o presente dos fatos futuros [*praesens de futuris*]”. O problema fulcral retorna ao tempo presente que *passa* (“*tempus praeteriens*”) que não tem início, nem fim, porém é pronunciado como se houvesse espaços de tempo (“*spatia temporum*”).

Agostinho volta, no Livro XI, 26, 33 das *Confessiones*, ao tema de o verso, o poema e a sílaba serem medidos por referências e sinalizarem duração e medição do tempo porque detém extensão, mas não constituem solução ao problema supracitado. Não há nenhuma dúvida nesse aspecto tendo em vista que no *De Musica*, mais especificamente no Livro III, 8, 17-18, no diálogo entre o Mestre e o Discípulo, ocorre uma longa explanação em

¹⁴⁴ Conforme Simo Knuuttila, “Like Aristotle and the Stoics, Augustine assumed that time is an infinitely divisible continuum; that there would be no time if there were no motion and no souls; and that time and motion are distinct even though time is not independent of motion”. KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. *In*: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (ed). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. cap. 4, p. 91, p. 81-97.

como o silêncio (“silentium”) é um espaço de tempo ocupado pelo ouvir do ser humano, o qual mede com capacidade de proporção, com vistas à harmonia¹⁴⁵.

O caminho proposto por Aurélio Agostinho direciona-se para um posicionamento afirmativo com um adendo de dubiedade quando expressa, no Livro XI, 26, 33 das *Confessiones*, “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão [distentionem]. Mas extensão de quê? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma”¹⁴⁶. O problema filosófico do estudo encontra o ponto de chegada em que o tempo vincula-se com *distentio* e, por sua vez, como uma *distentio animi*.

É importante destacar como o argumento agostiniano transita em gradação. No Livro XI, 23, 30 das *Confessiones*, como exposto anteriormente, o ser humano Agostinho desconfia do tempo como *distentio* e, anteriormente, no Livro XI, 20, 26 das *Confessiones*, qualifica o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) “na mente [in anima]”. Se o ser humano é dotado de capacidade de proporção e age para medir, quando mede o tempo, o mede por espaços de tempo (“spatia temporum”). A eventual saída para o problema de que o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) não tem espaços de tempo, mas ainda assim o ser humano mede o tempo presente com início e fim, ou seja, com extensão, é considerar que o tempo é uma *distentio animi*. Resulta, com isso, a existência de uma *distentio* a fim de que se possibilitem os espaços de tempo (“spatia temporum”). Institui-se, por conseguinte, que a *anima* detém *distentio*. Uma pergunta é imposta, qual *anima*?

O estudo direciona a centralidade na *anima rationalis*. A *anima rationalis* está em relação com o corpo para compor o ser humano. Além disso, a *anima rationalis* deve ser superior ao corpo e propiciar ao ser humano que se eleve e ascenda sobre o corpo e sobre si mesmo tendo em vista que o objetivo é a ascensão com vistas ao Sumo Bem. O tempo e, especificamente, o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) não pode ficar restrito ao corpo, ao sensível ainda que seja a *porta de entrada*. Desta feita, a relevância recai na

¹⁴⁵ Agostinho finaliza, “Itaque cum aliquid canitur sive pronuntiatur quod habeat certum finem, et plus habeat quam unum pedem, et naturali motu ante considerationem numerorum sensum quadam aequilibrate demulceat, iam metrum est”. *mus.*, III, 8, 19.

¹⁴⁶ “Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”. *conf.*, XI, 26, 33.

anima rationalis e o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) ocorre *in anima rationalis*.

A *anima rationalis*, como detentora de substância própria, de *ratio*, de *mens*, de propósito, de reminiscência e de imortalidade, dotada de vontade e superior ao corpo, entroniza em si o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”). Aqui ocorre uma inflexão no problema filosófico. O encaminhamento dado por Aurélio Agostinho inicia em um primeiro momento por mostrar o tempo e as suas derivações ao ser humano. A linguagem do tempo em consonância com um diálogo sobre como o tempo se apresenta ao ser humano são centrais no início do desenvolvimento do problema filosófico. O doutor de Hipona transita, então, para um segundo momento em que questiona o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”), principalmente, em como se mede o que não tem início, nem fim. A inflexão advém, agora, no terceiro momento, quando já é o ser humano Agostinho focando o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) na localização dada: “na mente [in anima]”. Como consequência, a interioridade adquire prioridade consubstanciada na ênfase de o tempo ser uma *distentio animi*. As questões *O que é a alma?* e *O que é o tempo?* angariam, assim, sutilmente, os seguintes encaminhamentos mais precisos na relação entre alma e tempo: (i) argumento simples - o tempo é uma *distentio animi*; (ii) argumento completo - o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) é uma *distentio* da *anima rationalis*.

A repercussão do argumento do tempo como *distentio animi* encontra-se no alicerce para solucionar o problema da medição do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”). Agostinho reforça que o problema da medição corresponde ao ser humano que pergunta a si mesmo: “Que meço eu então?”¹⁴⁷. Para isso, no Livro XI, 27, 34-35 das *Confessiones*, Agostinho, mais uma vez, salienta a medição e todos os aspectos concernentes como intervalos, extensão, duração, entre outros. Ao final do Livro XI, 27, 34, o pensador da filosofia Antiga Tardia enfatiza a impossibilidade de medir o que não existe, o que não tem extensão e o que não tem início e não tem fim, porém o ser humano continua a medir o tempo.

¹⁴⁷ “Quid ergo metior?”. *conf.*, XI, 26, 33.

Na contínua apresentação do problema da medição do tempo, é relevante destacar, no Livro XI, 27, 34-35 das *Confessiones*, o uso do verso *Deus creator omnium* como exemplo do problema da medição do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) que não tem início, nem fim. A menção desse verso não é casual e, para isso, se impõem apontamentos explicativos a fim de moldar um fecho em como se vincula o verso com a medição do tempo.

Deus creator omnium constitui um dos hinos compostos por Ambrósio, bispo de Milão, no século IV. O contexto histórico da Igreja e a relação para com os posicionamentos de imperadores do Império Romano, mais especificamente, Valentiniano II, influenciam as atitudes de Ambrósio para compor os hinos com fins litúrgicos fundamentados em uma crença nicena em meio a disputas de princípios divinos¹⁴⁸. Nesse período, mais especificamente entre 384 e 386¹⁴⁹, Agostinho vive um momento em que conflui a decepção e as dúvidas, principalmente, sobre os preceitos maniqueístas, a decisão de ser catecúmeno da Igreja de Milão, o conhecer e se aproximar de Ambrósio e a conversão ao catolicismo. Esses episódios são apresentados, também, nos Livros V, VI e VIII das *Confessiones* em uma demonstração clara do vínculo entre o Bispo de Milão e o futuro Bispo de Hipona.

A elaboração do verso, o conteúdo de mensagem transmitido pelo verso e o uso do verso com fins musicais são atrativos para Agostinho. Além disso, a introdução do canto dentro da Igreja como rito praticado por Ambrósio propicia

¹⁴⁸ Conforme apresenta Janira Pohlmann, “Ambrósio foi bispo de Milão desde o ano de 374 até sua morte, em 397. Neste período, dedicou muito de seu tempo e de suas habilidades retóricas para moldar e esclarecer princípios da fé nicena. Para tanto, além dos hinos analisados neste artigo, o autor escreveu epístolas, sermões, tratados e orações fúnebres. Suas obras apresentavam preocupações teológicas, morais e políticas, traziam explicações sobre a natureza divina e sobre as Sagradas Escrituras e manifestavam seu esforço pastoral. Habilidade com as letras e com as palavras propagadas em suas missas, Ambrósio elaborou discursos que reverenciavam a unidade da Trindade e ensinavam à sua eclesía a este princípio da natureza divina. Em um cenário de muitas crenças espirituais que brigavam por seus espaços de atuação, o sacerdote empregou sua pena e sua voz à defesa do Credo Niceno e à construção de uma ortodoxia nicena que proclamava que Pai, Filho e Espírito Santo eram feitos da mesma substância”. POHLMANN, Janira Feliciano. Os hinos de Ambrósio e a formação de uma identidade cristã nicena. **Revista Mosaico**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 111-122, p. 112-113, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/mos.v11i2.6268>. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/6268>. Acesso: 15 out. 2021.

¹⁴⁹ Esse período da vida de Aurélio Agostinho é configurado por Peter Brown. Ver BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: a biography**. 2. ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 69-78.

uma novidade^{150,151} para o ser humano Agostinho que vivencia ao mesmo tempo uma transição histórica dos ritos e das práticas da Igreja. Os anos vivenciados entre 384 e 386 repercutem logo em seguida tanto nos Diálogos de Cassiciaco quanto no intento escrito denominado *De libris disciplinarum*, cuja obra *De Musica*, iniciada em 387 no período dos Diálogos de Cassiciaco e concluída em 391, é uma das poucas constituídas.

A obra *De Musica* delinea-se por uma parte técnica musical em consonância com os temas agostinianos como alma, corpo, hierarquia e Sumo Bem em um formato de diálogo entre o Mestre e o Discípulo divididos em seis Livros. Sem se eximir em formar conceitos e se posicionar sobre a música e as devidas técnicas musicais, Agostinho se esforça em mostrar como é possível a alma se elevar sobre o corpo e a si mesma por meio do exercício musical dado no fundamento da palavra, da sílaba e da tessitura existente entre palavras e sonoridade. Cabe considerar que do Livro I ao Livro V ocorre uma dedicação argumentativa centralizada na música como técnica enquanto o Livro VI é o ápice de como a música posiciona-se à serviço de uma alma que está em vias de harmonia com a eternidade e com Deus. Nesse tracejo agostiniano, o hino ambrosiano *Deus creator omnium* é exposto na obra *De Musica* em três passagens: Livro VI, 2, 2; Livro VI, 9, 23; e Livro VI, 17, 57. O hino ambrosiano *Deus creator omnium* apresenta-se, por conseguinte, como demonstração de verso harmônico e equilibrado tanto como técnica musical quanto ao ser humano inclinado a se valer do verso para fins de canto. As três passagens de *Deus creator omnium* localizadas no Livro VI são, assim, vínculo direto entre o ser humano que lê e canta o hino *perfeito*¹⁵² para que a alma se eleve e se harmonize com Deus.

¹⁵⁰ Segundo Agostinho, “Non longe coeperat mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. [...] Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret institutum est. Ex illo in hodiernum retentum, multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus”. *conf.*, IX, 7, 15.

¹⁵¹ BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**: a biography. 2. ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 73.

¹⁵² Conforme Rita Amato, “*Deus Creator omnium* – Um hino ambrosiano constitui-se em um fio tênue, porém de grandeza e crença significativas, que permeou o *De Musica*. Agostinho fez essa escolha decididamente pelo vigor e consistência doutrinal das palavras, porém, não dispensando a beleza da linha melódica: harmonia humana aspirando à harmonia Suprema, beleza sensível com sutilezas divinas, aspiração do homem como possibilidade divina rumo ao Eterno. *Deus creator omnium* refletiu a postura musical adotada àquela época, onde a música era posta a serviço da palavra. Momento este particular na história da Igreja, quando

O hino ambrosiano *Deus creator omnium* é também citado no Livro IX, 12, 32 das *Confessiones*. Agostinho expressa-o quando da morte da mãe, Monica, após o funeral em momento de profunda tristeza. É relevante considerar como o verso se apresenta em esse momento porque não é cantado, nem proferido, mas sim, como Agostinho afirma, “Depois adormeci. Quando acordei, a dor era bem menor. Sozinho no meu leito, recordei como eram verídicos os versos do teu Ambrósio”¹⁵³. O verso é utilizado, assim, como mensagem escrita sem ser musicada e como alívio ao ser humano entregue a dor.

A representação do hino ambrosiano *Deus creator omnium* como harmônico e equilibrado com conteúdo de transmissão de mensagem serve como exemplo argumentativo valioso sobre a medição do tempo. De outro modo, o verso musicado como hino é passível de mostrar pela sua harmonia, pelo seu equilíbrio, pela sonoridade e pela prosódia como, então, ocorre a medição do tempo. Mais do que isso, para Agostinho, esse hino ambrosiano é passível de explicar e de responder o problema da medição do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) que não tem início, nem fim. Novamente, o pensador da filosofia Antiga Tardia depara-se com a medição do tempo, do *breve* e do *longo*, os espaços de tempo (“spatia temporum”), entretanto, conclui que, “Portanto, já não meço as sílabas, porque não mais existem; meço alguma coisa delas que permanece gravada na minha memória [in memoria]”¹⁵⁴.

A dificuldade encontrada sobre a medição do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) adquire um novo rumo. Do ser humano que mede o tempo, corrige a linguagem do tempo e profere sobre o tempo passa-se não só ao tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) que está “na mente [in anima]” como também a medição realizada pelo ser humano ocorre “in memoria”. Retoma-se aqui a miríade de perguntas: a *anima rationalis* mede o

da aceitação do latim como língua oficial. A repercussão do hino ambrosiano deveu-se a um forte sentimento popular, utilizando o *sermo vulgaris*, tanto na métrica dos textos como na fácil assimilação de suas melodias. A estrutura de tais melodias era muito simples, com uma ou duas notas (às vezes até três) sobre cada sílaba, no intuito de preservar o sentido da acentuação prosódica”. AMATO, Rita de Cássia Fucci. A música em Santo Agostinho. **Em Pauta**, Porto Alegre, v. 16, n. 26, p. 19-35, p. 31-32, janeiro a junho de 2005. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EmPauta/article/view/7483/4668>. Acesso em: 17 out. 2021.

¹⁵³ “Deinde dormivi et vigilavi et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum atque, ut eram in lecto meo solus, recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui [...]”. *conf.*, IX, 12, 32.

¹⁵⁴ “Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet”. *conf.*, XI, 27, 35.

tempo presente? Se o mede, onde a *anima rationalis* mede? Uma vez que meça o tempo presente, a *anima rationalis* transmite ao ser humano? Se a *anima rationalis* transmite o tempo presente medido, transmite por qual meio? Por fim, a que serve para a *anima rationalis* medir e, principalmente, transmitir ao ser humano o tempo presente medido?. Essas perguntas coadunam-se com a relação estreita entre ser humano composto por *anima* e corpo e, mais diretamente, *anima rationalis* e corpo, e o ser humano em trânsito do tempo em vias do eterno na vivência terrena em que a *anima rationalis* é o meio pelo qual se pode aproximar de Deus e do Sumo Bem.

3.2 A VIVÊNCIA DA ETERNIDADE

O tempo e a medição do tempo tornam-se centrais para Agostinho à medida que a busca interior no alcance a Deus e ao Sumo Bem prescinde do externo e do sensível em prol do interno e do inteligível. O ser humano inclinado a ascender requer se elevar de modo que a *anima* seja superior ao corpo e, para isso, a *anima rationalis* é fundamental porque é a orientadora do caminho para o ser humano. Quando o filósofo africano constata que o ser humano mede o tempo “in memoria”, se configura o ato da *anima rationalis* de medir e, por sua vez, de transmitir a medição ao ser humano.

O reflexo da observação agostiniana de se medir o tempo “in memoria” é o primeiro estágio de um duplo movimento. O segundo estágio ocorre na afirmação de Agostinho: “É em ti, meu espírito [anime meus], que eu meço o tempo. Não me perturbes, ou melhor, não te perturbes com o tumulto de tuas impressões. É em ti, repito, que meço os tempos”¹⁵⁵. Observa-se que o duplo movimento acontece porque (i) o ser humano mede o tempo “in memoria” e (ii) o ser humano mede o tempo na *anima rationalis*¹⁵⁶. Não há por parte de Aurélio Agostinho, entretanto, uma parada argumentativa no ser humano já que entre os Livros XI, 27, 36 e XI, 28, 38 acontece uma explanação de como o tempo dá-se na alma. A exposição argumentativa de Agostinho transita para a certeza

¹⁵⁵ “In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior”. *conf.*, XI, 27, 36.

¹⁵⁶ Como apresentado no capítulo 1, *animus* e *anima rationalis* detém proximidades e diferenças. Para a citação agostiniana no Livro XI, 27, 36 e na proposta do presente estudo se compreende, por isso, no entendimento de *anima rationalis* e, não, como *animus*.

de que mede o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) na *anima rationalis* já que afirma, “Meço, enquanto está presente, a impressão que as coisas gravam em ti no momento em que passam, e que permanece mesmo depois de passadas, e não as coisas que passaram para que a impressão se reproduzisse. É essa impressão que meço, quando meço os tempos. Portanto, ou essa impressão é o tempo, ou não meço o tempo”¹⁵⁷.

Aspectos questionados adquirem clareza de respostas. Se a pergunta é *Quem mede?*, a resposta é o ser humano mede. Se a pergunta é *O que mede?*, aperfeiçoada para *O que o ser humano mede?*, a resposta, após várias perguntas sobre medição e tempo presente, recai em medir o tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”). Se a pergunta é *Onde mede?*, especificada como *Onde o ser humano mede?*, a resposta consiste em medir “in memoria” na *anima rationalis*. O ponto principal corresponde a expor a memória não apenas como repositório para o ser humano, mas também como espaços de tempo para a *anima rationalis*. Por conseguinte, *tudo* quando “in memoria” já é o que a *anima rationalis* absorve em prol do ser humano. Cabe salientar que Aurélio Agostinho averigua sobre a memória como caminho de busca ao alcance de Deus¹⁵⁸. Igualmente, no Livro XI, 28, 37 das *Confessiones*, Agostinho delinea como a tríade do tempo, na mesma proposta dada ao ser humano, acontece também para a *anima rationalis*. Observa-se, aqui, a sutil e relevante diferença: o ser humano Agostinho projeta o tempo como *distentio animi*, mas, para a alma, no caso específico, a *anima rationalis*, não é plenamente *distentio* porque o tempo na *anima rationalis* também se verifica a tríade do tempo.

A leitura da medição do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) para o ser humano é válida também para a *anima rationalis*. Quando se adiciona o tempo como *distentio animi* e a memória como vinculada para a *anima rationalis* e como acessível ao ser humano, há um retorno ao fundamento hierárquico agostiniano. Tem-se uma *anima rationalis* inclinada a

¹⁵⁷ “Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior”. *conf.*, XI, 27, 36.

¹⁵⁸ Agostinho pergunta, “Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae?” e, mais adiante, afirma, “Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum”. *conf.*, X, 7, 11 – X, 8, 12.

se elevar porque mira o nível superior, Deus e o Sumo Bem. Para isso, a *anima rationalis* necessita ser superior ao corpo e posicionar o ser humano, o qual é composto por alma e corpo e, mais especificamente, *anima rationalis* e corpo, em se elevar a si mesmo no mundo para que se aproxime de Deus e do Sumo Bem. Se, para o ser humano, o tempo é uma *distentio animi*, para a *anima rationalis*, o tempo é uma tríade do tempo em que a *distentio* da *anima rationalis* é o mais próximo da vivência da eternidade. Em outros termos, a *distentio* na *anima rationalis* é mais específico como decorrência de uma tríade do tempo.

A *anima rationalis* superior ao corpo absorve *tudo* que é transmitido pelo sensível. A tríade do tempo consiste em ser os espaços de tempo (“*spatia temporum*”) absorvidos pela *anima rationalis* sobre *tudo* advindo do sensível. A compreensão de memória para o ser humano termina por ser para a *anima rationalis* não uma memória, mas *tudo* que a *anima rationalis* pode deter após balancear¹⁵⁹ o que advém do sensível e mais o que corresponde a si mesma como detentora de substância própria, de *ratio*, de *mens*, de propósito, de reminiscência e de imortalidade. De outro modo, o que é memória para o ser humano, é a própria condução da *anima rationalis*¹⁶⁰ para se aproximar de Deus e do Sumo Bem já que visa ao nível superior.

O problema da medição do tempo presente que *passa* (“*tempus praeteriens*”) exposto estar “na mente [in anima]” torna-se para a *anima rationalis*, na compreensão de Agostinho, também um empecilho argumentativo da tríade do tempo. No Livro XI, 27, 36 das *Confessiones*, o pensador da filosofia Antiga Tardia transita, mais uma vez, exercitar como o tempo é exposto por meio da medição em uma recorrência explicativa. Há uma transferência do que ocorre junto da *anima rationalis* por meio da tríade do

¹⁵⁹ Uma longa explanação é realizada por Agostinho do domínio da alma sobre o corpo do Livro VI, 5, 9, ao Livro VI, 5, 15 no *De Musica*. Ressalta-se o seguinte trecho quando se vincula o *motus* da alma à memória: “*Motus igitur animae servans impetum suum, et nondum extinctus, in memoria esse dicitur: et cum in aliud intenditur animus, quasi non inest animo pristinus motus, et revera minor fit, nisi antequam intercidat, quadam similibus vicinitate renovetur*”. *mus.*, VI, 5, 14.

¹⁶⁰ Denota-se como “condução da *anima rationalis*” quando Aurélio Agostinho norteia a memória como imperscrutável e pertencente à alma, no caso do presente estudo, *anima rationalis*, concomitantemente a direcionar a busca de si mesmo como ser humano ao alcance de Deus. Para isso, Agostinho declara, “*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. [...]*”. *conf.*, X, 8, 15.

tempo e do vínculo com a memória para o ser humano que mede o tempo. Destaca-se, por conseguinte, que a via argumentativa explicativa agostiniana é a mesma dada ao ser humano, porém com uma sutil diferença. Segundo o doutor de Hipona,

Mas como é que diminui e se consome o futuro que ainda não existe? Ou ainda: como é que cresce o passado, que já não existe, a não ser pela existência dos três momentos no espírito [in animo] que os realiza: expectativa, atenção e lembrança? [...].¹⁶¹

A resolução do problema da medição do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”) para a *anima rationalis* é qualificada quando Agostinho afirma “[...] E quem nega que o presente carece de extensão, uma vez que passa em um instante? No entanto, perdura a atenção, diante da qual continua a retirar-se o que era presente [...]”¹⁶².

A tríade do tempo na *anima rationalis* consubstancia-se como “expectativa [exspectatio]”, “atenção [attentio]” e “lembrança [meminisse]”. Destarte, a *distentio* da *anima rationalis* corresponde a “atenção [attentio]” e, mais precisamente, quando “perdura a atenção [perdurat attentio]”¹⁶³. Aurélio Agostinho inclina-se ao argumento de que “perdura a atenção [perdurat attentio]” quando há o *motus* da *anima rationalis*. Tem-se, aqui, um conjunto formado entre *anima rationalis* e ser humano. O *motus* da *anima rationalis* permite a *anima rationalis* medir os espaços de tempo (“spatia temporum”) em que, quando “perdura a atenção”, a *anima rationalis* capacita-se a si mesma por meio da *ratio*, da *mens*, do propósito, da reminiscência, da imortalidade e da própria vontade para que a *distentio* seja o ato de ápice para se aproximar de Deus e do Sumo Bem. Ocorre, entretanto, uma força dupla na *distentio*

¹⁶¹ “Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit, tria sunt? Nam [et] exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. [...]”. *conf.*, XI, 28, 37.

¹⁶² “[...] Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. [...]”. *conf.*, XI, 28, 37.

¹⁶³ Conforme Charlotte Gross observa, “According to Augustine’s psychological account of time, the soul regulates the measuring process by means of present attention or intentio. This is an activity of will, denoting the motion, tension, or concentration of soul that makes possible both sensation and cognition. [...]”. In *On Music 6*, as in *Confessions 11*, the soul is shown to be the active agent, working by appropriate direction of intentio”. GROSS, Charlotte. Augustine’s ambivalence about temporality: his two accounts of time. **Medieval Philosophy and Theology**, Cambridge, v. 8, n. 2, p. 129-148, p. 141-143, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1017/S105706089908202X>. Disponível em: https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/56666/MPAT_8_2_129_148_pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 08 dez. 2021.

como ápice porque é tal o *motus* da *anima rationalis* que a *distentio* se torna o equilíbrio¹⁶⁴ entre o terreno e o divino, o corpóreo e o não corpóreo.

A formação de traços de perguntas e respostas adquirem contornos mais precisos. A *anima rationalis* mede o tempo presente? Sim, mede o tempo presente; se o mede, onde a *anima rationalis* mede? Mede nos espaços de tempo em si mesma; uma vez que meça o tempo presente, a *anima rationalis* transmite ao ser humano? Sim, transmite ao ser humano. Duas perguntas faltam, todavia, para serem respondidas sobre a transmissão por parte da *anima rationalis* a respeito do tempo presente medido e sobre *a que serve para anima rationalis* medir.

A transmissão do tempo presente medido centraliza-se, em este momento, na “*attentio*”. Ao considerar que a *distentio* da *anima rationalis* alicerça-se no “*perdurat attentio*”, a transmissão é a resultante do conjunto do *motus* da *anima rationalis* e o *cogito agostiniano*¹⁶⁵. Observa-se como Aurélio Agostinho percorre relacionar o *cogito* com a memória, no Livro X, 11, 18 das *Confessiones*, e os vincula tanto com o *motus* da *anima rationalis* quanto com Deus. Para isso, Agostinho afirma, “[...] No entanto, a palavra *cogito* tornou-se exclusiva do espírito [*animus*], de modo que agora *cogitar* significa a ação de colher, mas somente no espírito [*in animo*], e não alhures”¹⁶⁶. De outro modo, a transmissão do tempo presente medido quando “*perdurat attentio*” inclina-se ao divino sempre e quando a *distentio* da *anima rationalis* permita ao *motus* da *anima rationalis* não só o *motus* do *cogito*, mas também o alargamento do *cogito*.

¹⁶⁴ Cristiane Ayoub salienta, “A *distentio* refere-se ao apego da vontade às coisas temporais e impermanentes como se estas pudessem corresponder ao desejo humano de felicidade, verdade e estabilidade. Isso leva o ser humano a desfrutar desmedidamente momentos passageiros de satisfação. Entretanto, a concepção agostiniana de *distentio animi* nem sempre é negativa e também conota o alargamento da alma e seu deleite em Deus”. AYOUN, Cristiane N. A. Agostinho e o tempo da alma. **doispontos**., Curitiba/São Carlos, v. 18, n. 1, p. 21-34, p. 26-27, maio de 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v18i1.71954>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/71954/43909>. Acesso em: 22 out. 2021.

¹⁶⁵ A compreensão de *cogito agostiniano* advém do posicionamento de Agostinho na obra *Contra Academicos*, de 386. Por não ser o objetivo de o presente estudo desenvolver o tema do *cogito agostiniano*, tampouco privilegiar a análise e o argumento trabalhado na obra *Contra Academicos*, se restringe a expressão para com a passagem sobre o *cogito* nas *Confessiones* e os vínculos para com os temas lidados na dissertação.

¹⁶⁶ “[...] Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur”. *conf.*, X, 11, 18.

Agostinho retoma, no Livro XI, 28, 38 das *Confessiones*, o exemplo recorrente da canção. Ocorre uma diferença, todavia, para com todas as outras passagens já analisadas. Primeiro, o fim explicativo dessa passagem aplica-se sobre a *distentio* da *anima rationalis* em que subjacente se demonstra o conjunto do *motus* da *anima rationalis*, do *cogito* e da memória. Segundo, o argumento agostiniano transita da primeira pessoa, em que ressalta o ser humano Agostinho quando pronuncia sobre o tempo presente medido, para a totalidade da vida dos seres humanos. A divisibilidade do tempo concentrada na tríade do tempo e, ainda que não explícito, a *distentio* da *anima rationalis* ocorrem, com isso, na leitura da vida terrena do ser humano. Por fim, quando se salienta que também se realiza na vida da humanidade¹⁶⁷, se infere que o tempo é serventia ao ser humano para o vínculo com o *criador do mundo*.

A senda privilegiada por Agostinho é equilibrar no ápice o que advém dos sentidos, posteriormente, balanceados pela *anima rationalis* em prol de que o ser humano eleve a si mesmo no caminho e na ascensão no mundo em direção a Deus e ao Sumo Bem no âmago interior. Em concomitância, ocorre a inclinação da *anima rationalis* se aproximar da eternidade, mas sem alcançá-la porque está com o corpo no composto para com o ser humano. Por conseguinte, a *anima rationalis* mede e transmite ao ser humano o tempo presente medido consubstanciado na relevância da “*perdurat attentio*” como expressão da *distentio* da *anima rationalis* como serventia para se aproximar de Deus e do Sumo Bem. A força dupla da *distentio* reverbera, assim, constantemente no ser humano.

O ser humano, premido entre o tempo e o anseio da eternidade, vive na angústia entre o mundo terreno e a entronização em si da vida cósmica e divina. Quanto mais exercita expor e, principalmente, ser avaliado sobre *quem* é, mais o ser humano, no caso Aurélio Agostinho, entrega a vida terrena a Deus e ao Sumo Bem. Essa entrega da própria vida terrena objetiva, conforme Agostinho, “[...] até que eu purificado pelo fogo do teu amor mergulho em ti.

¹⁶⁷ Segundo Agostinho, “[...] hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum”. *conf.*, XI, 28, 38.

Finalmente, repousarei e me estabilizarei em ti, na tua verdade, que é o meu molde [...]"¹⁶⁸.

A vivência da eternidade é a proximidade sublime de o ser humano viver o tempo presente como "attentio". A "attentio" do ser humano é a própria elevação de si por meio da "perdurat attentio" da *anima rationalis*. A vivência da eternidade não é a eternidade, mas quanto a "attentio" do ser humano resulta da *distentio* da *anima rationalis* se alargar e se direcionar ao nível superior. A vivência da eternidade não é a qualquer momento, nem a qualquer tempo, mas, sim, quando o ser humano torna a "perdurat attentio" a serviço de si tanto no mundo exterior quanto no mundo interior. A vivência da eternidade é, assim, quanto o ser humano permite que o tempo sirva a seu favor na vida terrena na direção da eternidade.

¹⁶⁸ "[...] donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua [...]". *conf.*, XI, 29-30, 39-40.

CONCLUSÃO

O filósofo, quando envereda pela pesquisa, percorre o caminho mais íntimo e solitário em que a cada mergulho nas letras, nas palavras, nos artigos, nos livros em consonância com a fluidez da reflexão e do diálogo do âmago de si molda laços resultantes em aberturas de portas para caminhos de aproximação e distanciamento com os temas estudados. Quando o filósofo decide por temas associados a um pensador ou a uma pensadora, os laços criados na pesquisa tornam-se familiar em um afluxo de proximidade em que se perde, muitas vezes, o distanciamento avaliativo e a capacidade de assinalar as falhas, as fraquezas, os erros e as dúvidas. Igualmente, enaltecer as contribuições e os legados do que já está consolidado requer também formar laços para com a emergência de novas compreensões, aproximações e posicionamentos filosóficos.

Em essa estrita fidelidade para com o exercício reflexivo, dialogado e enlaçado, esta dissertação se delineou com o objetivo de estudar e de pesquisar junto com Aurélio Agostinho (354-430), pensador da filosofia Antiga Tardia, a temática da alma e do tempo. As referências de pensamento de Agostinho encontram-se, como mínimo, em Platão e Plotino em conjunto com a trajetória de vida como a adesão e a rejeição ao maniqueísmo, a conversão ao catolicismo e o diálogo constante junto aos alunos e aos interlocutores. A interação constante estabelecida por Agostinho entre o questionamento filosófico e o viver diário cria um arcabouço de posicionamentos temáticos densos, mas, ao mesmo tempo, em contínua alteração ou reafirmação de pensamento. Por isso, o desafio de ler e extrair a temática do doutor de Hipona é se deparar com uma referência direta suficiente, mas não exaustiva. De modo simples, é possível consultar um livro e uma página específica para encontrar respostas para perguntas exclusivas, mas a resposta é da parte e não do todo. O risco da simplicidade é a redução do pensamento e a projeção furtiva dos temas tendo em vista que Agostinho exige a compreensão em conjunto entre a totalidade das obras escritas e a vivência pessoal. Um dos maiores desafios aos leitores e aos intérpretes desse pensador dos séculos IV e V é, assim, a leitura, a pesquisa e a emergência de compreensão dos temas na totalidade do legado de Agostinho.

O abismo intransponível impõe-se entre a totalidade do legado de Agostinho e a absorção por parte de quem lê, estuda e pesquisa a fim de elaborar um escrito propositivo tendo em vista que o abismo é resultado mais pela forma de compreensão possibilitada por Agostinho e menos pela capacidade de reunir, analisar e interpretar o legado agostiniano para o proponente da dissertação. A forma de Agostinho é por diálogo e de modo ascensional em que é de si para si em conjunto com o outro, o interlocutor. Não importa *o que* consiste o conteúdo, mas, sim, *como* em essa interatividade do diálogo aquele que é o proponente transpõe *o que* para o *como*. O tema, o assunto, o tópico, a expressão ou tudo aquilo que adentra em um *quid* demanda do proponente que vocaliza por meio de um diálogo um exercício sempre e constante de transformar em *processo*, em *meio*, em *relação*, em *embate*, em *combate*, em tudo que possa ser o *como*. Não é casual na leitura das obras de Agostinho perguntas e respostas constantes com interlocutor nominado ou com si mesmo. Esse abismo intransponível requer assimilação ao proponente da dissertação, mas, principalmente, a todo apreciador de se aproximar e mergulhar no legado agostiniano.

Conquanto o abismo seja intransponível, a proposta de estudo e pesquisa sulca a emergência do *mais e além* a partir e com Agostinho. Desse modo, a vida vivida e a totalidade das obras escritas legadas estão concebidas em harmonia como forma de expressão dos marcos vividos por Agostinho e as consequências para o pensamento filosófico e teológicos. Em esse sentido, alma e tempo são dois temas expostos pelo filósofo africano ao longo de questionamentos consigo mesmo ou para seus interlocutores expressados nas obras escritas, cuja extensão é desafiadora. O trânsito referencial por Platão, Plotino, os estoicos, os pitagóricos e Aristóteles enriquece o direcionamento filosófico de Agostinho ao mesmo tempo em que o maniqueísmo e o catolicismo são balizas fundamentais para possibilitar a compreensão fina sobre alma e tempo. A cronologia da vida do doutor de Hipona torna-se central para a leitura, a pesquisa e a compreensão dos temas para que molde o cerne da exposição filosófica. Por isso, cabe a explanação biográfica para que o leitor adentre na vida de Agostinho como o ser que busca conhecer o âmago do interesse do conhecimento, da curiosidade e da dúvida e, concomitantemente, caminhe para a configuração da proposta sobre a relação entre alma e tempo.

O percorrido de estudo sobre a alma e o tempo em Agostinho é um desafio. A extensão das obras escritas e como o pensador da filosofia Antiga Tardia disserta sobre a alma e o tempo impõem parcimônia com acuidade investigativa. O desafio também corresponde ao pesquisador, cujo exercício reflexivo é coadunado com o cuidado de não perder o eixo da proposta a que se propõe a dissertar. Desse modo, a dissertação estabeleceu-se dentro de um marco bibliográfico específico com um objetivo de pesquisa. Ao se centralizar na obra *Confessiones* como referência principal e, mais especificamente, no problema filosófico exposto no Livro XI, 26, 33 da obra citada, a pesquisa delineou-se para caminhar com Agostinho e algumas obras deliberadamente escolhidas a fim de auxiliar na verificação da relação entre alma e tempo.

Recurso primordial é equilibrar a vida vivenciada de Aurélio Agostinho com os escritos legados de modo que se possibilite extrair as influências e os direcionamentos por meio da leitura, da percepção e da projeção sobre a vida e o mundo. Respeitar a sequência cronológica das obras é relevante ainda que com dificuldades, pois o intervalo do ano inicial e do ano final é dilatado em algumas obras, como, no caso, no *De Musica*, iniciada em 387 e concluída em 391, no *De Libero Arbitrio*, iniciada e interrompida em 388 e continuada e finalizada entre 394-395 e, por fim, nas *Confessiones*, elaborada entre 397-400. A opção investigativa a fim de uma análise crítico-filosófica justificou-se, assim, em ponderar vida e obras de Agostinho para que se verificasse quanto existe de mudança e quanto existe de permanência dos posicionamentos filosóficos e teológicos assumidos pelo filósofo africano.

O estudo inicia pelo pressuposto de um molde que percorre todo o legado agostiniano. Esse molde concebe-se na centralidade de considerar o cosmos e Deus. Caso se despreze a existência de cosmos e de Deus como guias para a leitura das obras agostinianas, não é possível filosoficamente e teologicamente realizar uma análise crítica-filosófica sobre alma, tempo e a relação entre alma e tempo. Esse pressuposto é adicionado pela apreciação da inclinação de o ser humano visar o alcance de Deus e do Sumo Bem. Esse alcance advém de um exercício de existência e de vivência humanas na vida terrena a fim de se aproximar do cosmos e de Deus durante a vida vivida e, não, após, com a morte.

O problema filosófico exposto no Livro XI, 26, 33 das *Confessiones* consubstanciado no argumento “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão [distentionem]. Mas extensão de quê? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma”¹⁶⁹ expõe diretamente os temas alma e tempo. Para responder *por que* alma e tempo estão relacionados e centralizados na *distentio animi*, se precisa perguntar *O que é a alma? O que é o tempo?*

Antes das respostas ou de se aproximar as possíveis respostas, se requer um cuidado investigativo. Primeiro, a compreensão do termo alma em Aurélio Agostinho não se evidencia unicamente por um significado e um sentido. Segundo, o termo alma utilizado no latim como *anima* requer verificar as variantes decorrentes do latim e as qualificações transmitidas pelo pensador da filosofia Antiga Tardia. Terceiro, observar o argumento, o termo, o parágrafo, a obra e o contexto demandam a leitura fina dos escritos agostinianos. Por fim, não se pode abandonar a perspectiva contínua do molde cosmos e Deus. A premissa considerada é a inexistência de escolha aleatória das palavras por parte de Agostinho e, sim, uma escolha deliberada a fim de que o termo alma derive por vários níveis não somente linguísticos como consequência do latim, mas também de elaboração argumentativa filosófica e teológica.

Ao versar sobre *a constituição da alma*, se enveredou em expor qualificações sobre a alma percorridas por Agostinho de forma progressiva e aditiva. O doutor de Hipona desenvolve *a constituição da alma* pouco a pouco em um trabalho metucioso de termos e elaboração compreensiva. Ao se considerar o molde cosmos e Deus, a ênfase recaiu sobre *anima*, cuja posição hierárquica se encontra abaixo de Deus e acima do ser humano. A premissa apresentada é a *anima* direcionada para a eternidade ainda que requeira adentrar na inferioridade na ordem cósmica por meio da relação entre ser humano e *anima*. Nessa perspectiva, a criação da alma humana é central porque consubstancia o destino da *anima* para o corpo. A cada exposição do filósofo africano, a *anima* adquiria, assim, uma constituição única em que se possibilitou configurar como dotada de substância própria, de *ratio*, de *mens*,

¹⁶⁹ “Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”. *conf.*, XI, 26, 33.

de propósito, de reminiscência, de imortalidade e de vontade. Cabe ressaltar a contribuição estabelecida pela pesquisa, principalmente, aos termos *ratio* e *mens* de como se diferenciam da noção contemporânea de mente. Igualmente, se pondera a hesitação do filósofo africano sobre o modo da origem da alma, cuja hipótese a ser estabelecida implica comprometimento epistêmico, ontológico e metafísico sobre a *anima*.

A configuração da *anima* na existência terrena apresenta os *níveis ontológicos da alma*. O incentivo advém de Aurélio Agostinho quando cita de modo diverso sobre a *alma*. É possível compreender que ocorre um jogo entre o termo utilizado e a que intenciona o autor a fim de estabelecer nexos vinculativos a cada momento expressivo escrito. Ao se enveredar para elucidar sobre os *níveis ontológicos da alma*, se tem o marco da relação *anima* e corpo como composição do ser humano. Essa relação constitui o parâmetro na ordem cósmica estabelecida como Deus, alma e ser humano. As noções de *animal*, de *racional* e de *mortal* conciliadas com *anima* e corpo ponderam como estabelecer os *níveis ontológicos da alma*. A reiteração de como o filósofo africano utiliza-se dos termos reafirmou o procedimento de cuidar a palavra escrita sem prenciar um conceito. Nessa linha, três níveis da alma foram apresentados sempre na perspectiva de que a direção é a eternidade por meio de uma existência no tempo. A *anima rationalis* encontra-se no primeiro nível; a *anima* superior ao corpo na composição do ser humano conforma o segundo nível; e o terceiro nível demonstra o desequilíbrio em que o ser humano se aproxima do corpo e de ser um animal. É primordial reconhecer a hierarquia agostiniana para analisar os *níveis ontológicos da alma* ao mesmo tempo em que é um dos elementos do debate sobre unitarismo e dualismo na filosofia de Agostinho. Cabe enaltecer que o segundo e o terceiro níveis apresentam momentos de oscilação constante como exposição dos dramas e das penúrias da existência terrena.

Os diferenciais expostos por corpo, por *anima*, por *anima rationalis* e por ser humano acarretam consequências para averiguar o mundo do ser humano e o *mundo da alma*. Dessa forma, se discriminou os termos *anima* e *animus*, bem como a ressonância na *anima rationalis*. Notou-se como ocorrem momentos de exatidão e de imprecisão dos termos de Agostinho e, com isso, se enfatizou como há uma hierarquia na alma em si mesma. Ao se adentrar no

ser humano e na condução da vida da existência terrena, a ênfase recai ao *animus* a fim de que seja elevado no ser humano em equilíbrio com o *saber viver* e o *saber fazer* no mundo da finitude. Nessa perspectiva, se o ser humano sucumbe para uma vida abjeta e sem sentido, a saída adentra por meio da *anima rationalis*. Demonstrou-se, com isso, como a arte no sentido de *ars* capacita a *anima rationalis* para que harmonia, modulação, progresso e perfeição incidam no caminho e na ascensão do ser humano na ordem cósmica. É relevante posicionar a emergência da obra *De Musica* como auxílio compreensivo e ponderado sobre a *anima rationalis* tanto quanto sobre o tempo.

Estudar sobre o tempo em Agostinho requer parcimônia. Conversar com o pensador da filosofia Antiga Tardia corresponde a se valer dos recursos hierárquicos, do cuidado hermenêutico e, principalmente, absorver *por que* o tempo está localizado naquela passagem escrita. Verificou-se, para isso, a existência de uma relação entre *ordem e tempo*. Expor sobre *qual tempo* o filósofo africano lida implica centralizar o ser humano e, por sua vez, a composição *anima* e corpo. Mais do que isso, acarreta verificar o tempo junto a *anima rationalis* e ao corpo. Como se analisou, o ser humano como *punctum* permite transitar pela ordem cósmica e pelo mundo terreno, pelo imaterial e pelo material. É relevante incentivar se direcionar para pesquisas filosóficas com acuidade em como Agostinho trata sobre o *punctum*.

Antes de qualificar o tempo agostiniano como psicológico ou introspectivo ou subjetivo, é primordial estabelecer que Agostinho não expõe uníssono *um só tempo*. Observou-se, com isso, um tempo do ser humano e um tempo no ser humano. Além disso, a via da vocalização emerge o vínculo entre *a linguagem e o tempo*. A linguagem objetiva e a linguagem subjetiva são expostas sem nenhuma dúvida de o que as diferencia. Como consequência, se afirma e se reafirma como o filósofo africano adentra, principalmente, no Livro XI das *Confessiones* ao tempo subjetivo. Enaltece-se, entretanto, não concluir diretamente que *distentio animi* é tempo subjetivo. Antes se recorreu a um exercício analítico sobre como Agostinho apresenta o tempo subjetivo. Nesse sentido, se observou como tempo, duração, movimento são expostos, principalmente, no *De Musica*. Igualmente, ocorrem diversos momentos de dúvida e de angústia sobre a compreensão a respeito do tempo. A direção

estabelecida é não perder a relação do tempo com outra pergunta: *a que serve o tempo ao ser humano?*. Esta pergunta é a contribuição analítica e filosófica a quem se interessar por adentrar sobre o tempo em Agostinho.

No Livro XI, 26, 33 das *Confessiones* consubstanciado na *distentio animi* tem-se o fecho sobre *a relação alma e tempo*. Reafirma-se como Aurélio Agostinho não tem dúvida sobre termos utilizados como *breve e longo*, duração, medição e movimento e concentra o interesse sobre a medição na tríade do tempo: passado, presente e futuro. A atitude do doutor de Hipona no Livro XI das *Confessiones* é recorrentemente argumentar sobre a tríade do tempo conciliada com a medição. Após o exercício e a correção da linguagem sobre o tempo, se assenta o impasse de medir o que não tem início, nem fim no marco do tempo presente que *passa* (“tempus praeteriens”). A *distentio animi* termina por ser a consequência do impasse, porém a postura de Agostinho é de desconfiança e não de uma conclusão.

A desconfiança agostiniana insere-se nas passagens seguintes ao Livro XI, 26, 33 das *Confessiones* em que o doutor de Hipona tende a repetir observações sobre a medição, *breve e longo*, a duração em que parece haver uma parada argumentativa. Não é possível transitar por uma resposta conclusiva, mas, sim, por acolher uma postura duvidosa por parte do filósofo africano. A resposta mais precisa sobre *a relação alma e tempo* encontra-se quando se estabelece a medição na memória. Essa medição é realizada pela *anima rationalis* em que se envereda haver uma tríade do tempo para a *anima rationalis*. Nesse sentido, se contribuiu para expor como ocorre uma tríade do tempo para o ser humano e uma tríade do tempo para a *anima rationalis*. É possível concluir o tempo como *distentio animi* para o ser humano enquanto a *distentio* se apresenta como tríade do tempo para a *anima rationalis*. A proximidade de leitura argumentativa entre ser humano e *anima rationalis* quando se trata sobre o tempo e a *distentio* é, assim, similar a um reflexo, a uma *imagem e semelhança*.

A *relação alma e tempo* adquire o argumento direcionado para figurar a *distentio animi* como “attentio” e, mais especificamente, como “perdurat attentio”. Na proximidade do argumento, a *distentio* da *anima rationalis* é a “perdurat attentio” em que o *motus* da *anima rationalis* alicerça o *motus* do *cogito* e, principalmente, ao alargamento do *cogito*. O tempo para a *anima*

rationalis é se inclinar à eternidade; o tempo para o ser humano é a expressão da *distentio* da *anima rationalis*. O tempo para a *anima rationalis* é a máxima ascensão possível à eternidade; o tempo para o ser humano é absorver a *distentio* da *anima rationalis*.

O ser humano que se pergunta *Para onde vamos? Qual o sentido da vida?* encontra o tempo como um aliado. Ao ser humano que é *anima rationalis* e corpo, o tempo se apresenta à serventia de favorecer ao caminho e a ascensão junto à eternidade. Nesse sentido, a *anima rationalis* permite ao ser humano a vivência da eternidade sem ser eternidade sempre que cada um compreenda *a que serve o tempo*. Após compreender, cabe ao ser humano crer que o tempo é princípio e valor na vida terrena de quem almeja alcançar a eternidade.

REFERÊNCIAS

Obras de Agostinho

Edições em Português

AGOSTINHO, Santo. A grandeza da alma. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. **A imortalidade da alma**. Tradução E. L. de Souza Campos. Niterói: Teodoro Editor, 2018.

AGOSTINHO, Santo. A ordem. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. A vida feliz. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução e notas de Adauri Fiorotti [Solilóquios]; Tradução de Nair Assis Oliveira e introdução, notas e bibliografia de Roque Frangiotti [A vida feliz]. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. **As duas almas**. Tradução E. L. de Souza Campos. Niterói: Teodoro Editor, 2018.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Retratações**. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a música**. Tradução de Felipe Lesage. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

AGOSTINHO, Santo. Solilóquios. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução e notas de Adauri Fiorotti [Solilóquios]; Tradução de Nair Assis Oliveira e introdução, notas e bibliografia de Roque Frangiotti [A vida feliz]. São Paulo: Paulus, 1998.

Augustinus.it - *S. Aurelii Augustini Opera Omnia – editio latina*

AUGUSTINI, S. Aurelii. **De duabus animabus**. Liber unus. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/duo_anime/index.htm. Acesso em: 11 dez. 2021.

AUGUSTINI, S. Aurelii. **De immortalitate animae**. Liber unus. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm. Acesso em: 03 jan. 2021.

AUGUSTINI, S. Aurelii. **De musica**. Libri sex. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/musica/index2.htm>. Acesso em: 03 mar. 2021.

AUGUSTINI, S. Aurelii. **Retractationum**. Libri duo. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 25 jan. 2021.

Biblioteca de Autores Cristianos

San Agustín. De La Cantidad Del Alma. *In: Obras de San Agustín*. Edición Crítica y Anotada por el Padre Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. v. III.

San Agustín. De La Vida Feliz. *In: Obras de San Agustín*. Edición Crítica y Anotada por el Padre Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. v. I.

San Agustín. Del Orden. *In: Obras de San Agustín*. Edición Crítica y Anotada por el Padre Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. v. I.

San Agustín. Las Confesiones. *In: Obras de San Agustín*. Edición Crítica y Anotada por el Padre Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. 5. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. v. 2.

San Agustín. Los Soliloquios. *In: Obras de San Agustín*. Edición Crítica y Anotada por el Padre Angel Custodio Vega. Texto bilingüe. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. v. I.

Obras de outros autores

AMATO, Rita de Cássia Fucci. A música em Santo Agostinho. **Em Pauta**, Porto Alegre, v. 16, n. 26, p. 19-35, janeiro a junho de 2005. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EmPauta/article/view/7483/4668>. Acesso em: 17 out. 2021.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Agostinho**. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

AYOUB, Cristiane N. A. Agostinho e o tempo da alma. **doisPontos**, Curitiba/São Carlos, v. 18, n. 1, p. 21-34, maio de 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v18i1.71954>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/71954/43909>. Acesso em: 09 ago. 2021.

BETTETINI, Maria. La medida del tiempo. **Anuario Filosófico**, Pamplona (Espanha), v. 33, n. 67, p. 443-460, 2000. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/445/5/4.%20LA%20MEDIDA%20DEL%20TIEMPO%2c%20MAR%2c%20dA%20BETTETINI.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2021.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**: a biography. 2. ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?. **Enrahonar: quaderns de filosofia**, Barcelona, n. suplement issue, p. 185-204, 2018. Disponível em: https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2018nsupissue/enrahonar_a2018nSuppl185.pdf. Acesso em: 13 fev. 2021.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Tempo e Eternidade em Santo Agostinho. **Mirabilia Journal – Eletronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages**, Barcelona, Mirabilia 11, 2010/2, p. 136-155, jun./dez. 2010. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_02_07.pdf. Acesso em: 24 mar. 2021.

FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2018.

FLASCH, Kurt. **Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GROSS, Charlotte. Augustine's ambivalence about temporality: his two accounts of time. **Medieval Philosophy and Theology**, Cambridge, v. 8, n. 2, p. 129-148, p. 141-143, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1017/S105706089908202X>. Disponível em: https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/56666/MPAT_8_2_129_148_pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 08 dez. 2021.

HEIDEGGER, Martin. **The phenomenology of religious life**. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

HORN, Christoph. Qual é o significado do cogito agostiniano? (*De civitate Dei* XI 26). In: HORN, Christoph. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Tradução, Edição, Seleção de Textos e Introdução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 21-48, p. 46.

HORN, Christoph. Representação da história, filosofia da história e consciência da história (*De civitate Dei* XII 10 - XVIII). In: HORN, Christoph. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Tradução, Edição, Seleção de Textos e Introdução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 201-227, p. 221-225.

KLEIN, Étienne. **O tempo que passa (?)**. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2019.

KNUUTTILA, Simo. Time and creation in Augustine. In: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (ed). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. cap. 4, p. 81-97.

LORENZETTI, Darlan. Agostinho de Hipona e Baruch de Espinosa: contrapontos e aproximações a partir de uma leitura antropológica. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 11, p. 1-25, jul. 2020. DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.890>. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/890/772>. Acesso em: 25 mar. 2021.

MACDONALD, Scott. The divine nature: being and goodness. In: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. cap. 1., p. 17-36.

MAGNAVACCA, Silvia. El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*. **Teología y Vida**, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269-289, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2021.

NOVAES, Moacyr. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*. **Dissertatio**, Pelotas, volume suplementar 10-Dossiê Filosofia Medieval, p. 207-228, dezembro-2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20599/12744>. Acesso em: 02 ago. 2021.

PARAIN, Brice. **Histoire de la philosophie**: Orient – Antiquité (I. vol. 1). Paris: Éditions Gallimard, 2006.

PÉPIN, Jean. Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre. *Sur l'union de l'âme et du corps*. **Revue des Études Anciennes**, Bordeaux, v. 66, n. 1-2, p. 53-107, 1964. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1964_num_66_1_3715. Acesso em: 29 jan. 2021.

PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho e a “descoberta” da vontade: estudo complementar. **Dissertatio**, Pelotas, v. 50, p. 27-60, ago./dez. 2020. Disponível em:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/19012/11502>. Acesso em: 15 fev. 2021

POHLMANN, Janira Feliciano. Os hinos de Ambrósio e a formação de uma identidade cristã nicena. **Revista Mosaico**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 111-122, p. 112-113, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/mos.v11i2.6268>. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/6268>. Acesso: 15 out. 2021.

RASSINIER, Jean-Paul. L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin. **Mots**, Lyon, n. 26, p. 65-83, mar. 1991. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1991_num_26_1_1594. Acesso em: 01 mar. 2021.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Editora Loyola, 1998.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br