

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DANIEL GOMIDE DA SILVA

**A INTERIORIDADE COMO CONDIÇÃO DE ANÁLISE DA NATUREZA DO
TEMPO: UM ESTUDO COMPARATIVO DE SANTO AGOSTINHO E
EDMUND HUSSERL**

BRASÍLIA
2026

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL GOMIDE DA SILVA

**A INTERIORIDADE COMO CONDIÇÃO DE ANÁLISE DA NATUREZA DO
TEMPO: UM ESTUDO COMPARATIVO DE SANTO AGOSTINHO E
EDMUND HUSSERL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção de grau Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Epistemologia, Lógica e Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

BRASÍLIA
2026

Ficha Catalográfica (elaboração da BCE/UnB após defesa)

DANIEL GOMIE DA SILVA

**A INTERIORIDADE COMO CONDIÇÃO DE ANÁLISE DA NATUREZA DO
TEMPO:UM ESTUDO COMPARATIVO DE SANTO AGOSTINHO E
EDMUND HUSSERL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção de grau Mestre em Filosofia.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (Orientador)
PPGFIL / UnB
Presidente

Prof. Dr. Guy Hamelin (Examinador Interno)
PPGFIL / UnB
Membro

Profa. Dra. Martina Korelc (Examinadora Externa)
PPGFIL / UFG
Membro

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (Suplente)
PPGFIL / UnB

Dedico este trabalho ao meu pai, Éneas Gomes da Silva (in memorian), e à minha irmã, Raquel Regina Gomide (in memorian), pois suas vidas me ajudaram a conhecer de modo mais eloquente do que qualquer argumento a força e a natureza do tempo; à Selma Leite de Souza, à Gabriel Gomide Leite de Souza e à Alice Leite de Souza.

RESUMO

Esta pesquisa objetiva investigar a perspectiva de dois influentes pensadores, isto é, Edmund Husserl e Santo Agostinho, sobre a natureza do tempo. Mais especificamente, busca esclarecer como na visão de ambos os autores a interioridade ou consciência atua como condição de análise da natureza do tempo. O estudo irá explorar tanto o contraste como possíveis pontos de intersecção entre as ideias desses filósofos. Ao analisar criticamente suas obras, esta investigação busca contribuir para a formação de um entendimento aprofundado sobre o conceito de tempo na filosofia.

Palavras-chaves: Filosofia do Tempo; Santo Agostinho; Edmund Husserl; Fenomenologia; Interioridade.

ABSTRACT

This research aims to investigate the perspectives of two influential thinkers, Edmund Husserl and Saint Augustine, on the nature of time. More specifically, it seeks to clarify how, in the view of both authors, interiority or consciousness acts as a condition for analyzing the nature of time. The study will explore both the contrast and possible points of intersection between the ideas of these philosophers. By critically analyzing their works, this investigation seeks to contribute to a deeper understanding of the concept of time in philosophy.

Keywords: Philosophy of Time; St. Augustine; Edmund Husserl; Phenomenology; Interiority.

RESUMEN

Esta pesquisa tiene como objetivo investigar la perspectiva de dos pensadores influyentes, es decir, Edmund Husserl y San Agustín, sobre la naturaleza del tiempo. Más específicamente, busca aclarar cómo, en opinión de ambos autores, la interioridad o conciencia actúa como condición para analizar la naturaleza del tiempo. El estudio explorará tanto el contraste como los posibles puntos de intersección entre las ideas de estos filósofos. A través del análisis crítico de sus obras, esta investigación busca contribuir a la formación de una comprensión profunda del concepto de tiempo en filosofía.

Palabras clave: Filosofía del tiempo; San Agustín; Edmund Husserl; Fenomenología; Interioridad.

Índice de figuras

Figura 1 - Quadro Doxográfico	27
Figura 2 - Circunvolução	30
Figura 3 - Corrida de Zenão	58
Figura 4 - Eventus et affectio	136
Figura 5 - Retângulo quadriforme	143
Figura 6 - Representacionalismo empirista	152
Figura 7 - Representacionalismo reinterpretado.....	153
Figura 8 - Domínio da fenomenologia	154
Figura 9 - Diagramas do tempo.....	175
Figura 10 - Diagrama da percepção extensiva	181
Figura 11 - Consciência intencional e vivência	183
Figura 12 - Fases temporais e caracteres de decurso	192
Figura 13 - Níveis de Consciência	195
Figura 14 - Diagramas nos Manuscritos de Bernau.....	211
Figura 15 - Campo de orientação temporal	212
Figura 16 - Bidirecionalidade espelhada	213

Sumário

INTRODUÇÃO	12
A. Convenções de citações, abreviações e tradução	17
1 PRELÚDIO	19
1.1. Raízes conceituais da teoria agostiniana do tempo	19
1.2. Plotino e o χρόνος como εἰκόνας da eternidade.....	20
1.2.1. Teorias não-aristotélicas	24
1.2.2. Teoria aristotélica	31
1.2.3. Teoria Neoplatônica de Plotino	36
1.3. Aristóteles e o tempo como número do movimento.....	43
2 PERSPECTIVA DE SANTO AGOSTINHO SOBRE O TEMPO.....	62
2.1 Tempo e Criação.....	62
2.1.1. Substâncias espirituais e seu movimento noético.....	68
2.1.2. O sentido de “função” na definição proposta	71
2.1.3. <i>Creatio et formatio</i>	75
2.2 Tempo e Alma	100
2.2.1. Estrutura quiasmática das <i>Confessiones</i>	103
2.2.2. Estrutura Argumentativa do Livro XI: Aporias da natureza e da métrica do tempo.....	109
2.2.3. A irrealidade do tempo: <i>quid est enim tempus?</i>	111
2.2.4. A efemeridade do presente: medida do não ser	116
2.2.5. <i>distentio animi</i>	119
2.2.6. <i>aeternitas et tempus</i>	140
3. EDMUND HUSSERL E A CONSCIÊNCIA INTERNA DO TEMPO	149
3.1. Campo de investigação da fenomenologia e exclusão do tempo objetivo	151
3.2. Arquitetônica do método fenomenológico: correlação a priori do objeto dado e seus modos de doação	156
3.3. <i>Zeitlichkeit</i>: Consciência interna do tempo	167
3.3.1. <i>Lições</i> (1904-1911).....	167

3.3.2. <i>Manuscritos de Bernau</i> (1917-1918)	197
3.3.3. <i>Manuscritos-C</i> (1929-1934)	215
4. VESTÍGIOS DE UMA PROTOFENOMENOLOGIA DO TEMPO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA HUSSERL–AGOSTINHO	228
4.1. A temporalidade e interioridade agostiniana sob uma leitura protofenomenológica	230
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	242
REFERÊNCIAS	249

INTRODUÇÃO

A questão do tempo sempre se revelou como um dos enigmas mais profundos da investigação filosófica. Partindo dos diálogos platônicos até alcançar as reflexões fenomenológicas, o tempo se mostra como um tema que desafia tanto a apreensão conceitual quanto a experiência vivida. De uma perspectiva cética, como a dos Eleatas, o tempo é um não ente.

Essa abordagem que nega a realidade do tempo aparece também numa perspectiva sociológica mais recente. O argumento aqui é basicamente que a memória, que supostamente nos dá acesso ao passado, ou a expectativa, que nos auxilia na antecipação do porvir, e os correlatos passado e futuro, não são o tempo propriamente, mas elementos constituintes do tempo. O próprio tempo pode não ser um conceito tão universalmente difundido e as concepções acerca dele podem conter variações culturais. Em outros termos, o tempo é um conceito aprendido.

Essa é, na verdade, a visão do sociólogo alemão Norbert Elias. Segundo ele, as correções que Einstein propôs quanto ao conceito newtoniano de tempo é uma evidência da mutabilidade envolta em tal conceito, resultando que o tempo é um símbolo social construído na base da aprendizagem coletivamente disseminada (Elias, 1998, p. 35).

Ainda outros casos relatados na literatura parecem fazer coro a essa tese de que o tempo não é uma propriedade do gênero humano ou das coisas do mundo externo. O linguista Calebe Everett, por exemplo, cita o caso em que um grupo de linguistas documentou que não há um papel crítico atribuído a referências temporais na tribo Tupi-Kawahíb. Esse caso que Everett relata, contudo, antes de minar qualquer abordagem apriorística sobre o conceito de tempo diz mais respeito a exceções de modelos teóricos sobre o tempo que supostamente seriam universais: “Esse fato pode ajudar a explicar a completa falta de referências espaciais ao tempo em Tupi-Kawahíb” (Everett, 2023, p. 41).

No contexto, Everett menciona exemplos de medições de tempos ausentes na tribo ou de referências espaciais ao tempo também ausentes ali. Entretanto, medições de tempo – horas, dias, semanas, meses, anos – não são o próprio tempo. É uma evidência facilmente constatada que culturas diferentes podem divergir quanto a essas medições. Em grande parte do mundo o ano corrente, enquanto redigimos esse texto, é 2025. O ano

judaico, contudo, é 5785. Para os muçulmanos que usam o calendário hegírico o ano atual é 1445.

As divergências discursivas acerca do tempo também são evidentes. Aristóteles divergia dos eleatas. Plotino, por sua vez, oferece objeções às teses aristotélicas. Mais recentemente Leibniz discordou de Newton. Kant, por sua vez, propôs uma teoria do tempo que se afastava tanto de Leibniz quanto de Newton.

Dentre essas múltiplas perspectivas contrastantes gostaríamos de apresentar mais duas abordagens que se destacam pela densidade especulativa e pela fecundidade que exerceram sobre a tradição: a de Santo Agostinho, na virada da Antiguidade para a Idade Média, e a de Edmund Husserl, que pretendia uma transição da metafísica clássica para a fenomenologia transcendental.

A abordagem de Santo Agostinho é normalmente acessada a partir do estudo do livro XI das *Confessiones*. Diante de um passado que *já não é*, de um futuro que *ainda não é*, e de um presente hipertransitivo sem extensão o hiponense se vê enredado pelas aporias da tentativa de medir o que parece irreal. Assim, na literatura secundária costuma prevalecer uma análise da teoria agostiniana do tempo centrada nos conceitos de um tríplice presente e da distensão da alma. Essa análise tende a enfatizar um tempo interior, psicológico ou subjetivo como é caracterizado algumas vezes.

Ao ampliarmos nossa pesquisa e considerarmos em nossa investigação outras obras do hiponense que abordam a questão do tempo, buscaremos demonstrar que a interioridade, apesar de marcar uma etapa importante na análise agostiniana do tempo, não esgota as descrições do tempo propriamente dito. Essa investigação evidenciará que o tempo interior, tempo psicológico ou tempo mensurado¹ se articula com o tempo constituído pelas mutações das formas.

A abordagem de Edmund Husserl é geralmente explorada a partir da obra *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*), doravante denominada *Lições*. De acordo com o método fenomenológico de Husserl, ele propõe a suspensão do tempo objetivo e busca desvelar as estruturas internas pelas quais o fluxo temporal é vivido e

¹ Usaremos as descrições “tempo interior”, “tempo psicológico” e “tempo mensurado” como intercambiáveis. Quando a descrição “tempo subjetivo” aparecer no texto ela fará referência a interpretações que constam da literatura secundária.

doado à consciência. Em obras posteriores, *Manuscritos de Bernau* e *Manuscritos-C*, Husserl retoma suas reflexões acerca da temporalidade.

A presente investigação propõe examinar as convergências e divergências entre essas duas abordagens que destacamos. Não se trata de um estudo comparativo genealógico. Antes, nosso objetivo é investigar como a reflexão agostiniana sobre o tempo prepara, de certa forma, o campo para as reflexões fenomenológicas de Husserl acerca da temporalidade. A hipótese que orienta essa dissertação é que a interioridade agostiniana, realçada pelo conceito de *distentio animi* no contexto do tempo, pode ser interpretada como uma protofenomenologia do tempo vivido, na medida em que a dinâmica entre a memória, a intenção e a expectativa ressoarão na análise rigorosa e sistemática de Husserl. Como Zippel ressalta:

“[...] Husserl apresenta uma ideia de tempo constantemente oscilando entre os conceitos de temporalidade aristotélico e agostiniano [...] a noção husserliana de tempo é [...] caracterizada pelo esquema antes-agora-depois de acordo com a definição de tempo de Aristóteles, um esquema tendo no agora uma fase-limite [...] por outro lado, Husserl descreve um tempo interno, um tempo vivido pela consciência, de acordo com a ideia de tempo como distensão da alma proposta por Agostinho” (ZIPPEL, 2014).

A ênfase da presente pesquisa explora a aproximação da teoria do tempo de Husserl com a ideia de distensão da alma agostiniana, deixando em aberto a influência aristotélica. O desenvolvimento da hipótese se organiza em quatro grandes momentos na pesquisa. O primeiro capítulo traça as raízes conceituais da teoria agostiniana do tempo, percorrendo em ordem contracronológica as abordagens de Plotino e de Aristóteles. Essa ordem permite inserir o contexto mais próximo de Agostinho que é o neoplatonismo e retrocede até Aristóteles que, segundo a interpretação aqui proposta, exerce grande influência na teoria do tempo do hiponense. Não obstante a influência do Estagirita, a ordem contracronológica permite também abordar a noção de um movimento não físico inserida por Plotino e que ressoará na tese agostiniana do movimento noético da criatura angélica.

O segundo capítulo examina a concepção agostiniana do tempo. O tempo que é constituído pela mutabilidade da criação é condição necessária para a métrica do tempo, uma operação da alma. Assim, esclareceremos a tese do hiponense de que o tempo é originado em virtude de mudanças e então descreveremos sua análise das estruturas da interioridade envolvidas na mensuração do tempo.

O terceiro capítulo, por sua vez, apresenta a fenomenologia da consciência interna do tempo em Husserl, apresentando de forma panorâmica os principais conceitos e desenvolvimentos desde as *Lições* até os *Manuscritos-C*. Essa apresentação panorâmica será precedida por uma breve descrição do domínio e da arquitetônica do método fenomenológico. A descrição do domínio da fenomenologia traçará a distinção entre os domínios transcendente e imanente. O tempo objetivo situa-se no domínio transcendente e a fenomenologia busca desvelar as estruturas do domínio imanente. Desse modo, o tempo objetivo será excluído até que as estruturas eidéticas da temporalidade sejam desveladas. A reinserção do tempo objetivo é uma etapa marcante dos *Manuscritos-C*, mas não será o foco de nossa pesquisa devido as limitações de espaço. Além disso, apresentar-se-á outro elemento estrutural da arquitetônica do método fenomenológico, isto é, o fundamento da correlação *a priori* do objeto dado e seus modos de doação.

Por fim, o quarto capítulo fornecerá uma análise comparativa a partir da hipótese levantada de que a interioridade agostiniana articulada no contexto da temporalidade pelo conceito de distensão da alma possa ser interpretada como uma protofenomenologia da consciência interna do tempo. A análise comparativa aqui proposta não se dará em termos genealógicos e tampouco buscará evidenciar uma influência direta. Husserl elabora seu conceito de intencionalidade, um conceito que será esclarecido no terceiro capítulo, influenciado diretamente por Franz Brentano. Brentano, por seu turno, reconhece que sua concepção de atos intencionais remonta aos escolásticos medievais.² A partir do debate

² A intencionalidade, enquanto elemento central que estrutura a subjetividade em Brentano e em Husserl, é um conceito que pode ser reconstruído até a Escolástica Medieval e daí até Agostinho. Obviamente, tal reconstrução implicará continuidades e descontinuidades, não havendo uma equivalência em cada parte estrutural. Dominik Perler (2002), por exemplo, em sua obra intitulada *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, parte da teoria de in-existência intencional de objetos conhecidos de Franz Brentano e busca esclarecer o contexto histórico dos “predecessores” que formularam o conceito de intencionalidade. Após alguns esclarecimentos metodológicos que realça a diferença no tocante ao debate moderno e medieval desse tema, Perler propõe diferentes modelos que buscam esclarecer as multifacetadas relações entre: 1) objetos de cognição que existem no mundo externo; 2) seu *status* de coisas conhecidas *qua* conhecidas; 3) os atos cognitivos propriamente. Perler se limita a uma reconstrução que parte de meados do século XIII. Lambert Marie de Rijk, por outro lado, é mais explícito quanto à influência de Agostinho enquanto fonte do conceito de intencionalidade no debate Medieval. Na edição crítica da *Giraldus Odonis: Opera philosophica. Vol II. De intentionibus*, Rijk apresenta perspectivas pós-medievais de intencionalidade, com ênfase na teoria de Franz Brentano. Como o próprio Brentano faz referência ao escolasticismo medieval, Rijk propõe que o debate medieval pode ser acessado a partir de seus componentes doutrinários que remontam a Aristóteles e a Agostinho: “As discussões sobre o problema da intencionalidade certamente seriam com duplo foco. Por um lado, o debate era sobre o problema semântico da referencialidade; por outro, são as ferramentas e dispositivos tomados principalmente como entidades psíquicas que se tornaram o foco das atenções. Santo Agostinho (354–430) fez uma contribuição influente para os debates em ambos os sentidos” (Rijk, 2005, p. 33).

medieval é possível reconstituir as fontes agostinianas que orientam as principais formulações de intencionalidade. Em suma, nossa pesquisa não busca estabelecer essa reconstrução conceitual a partir de um método histórico-genealógico. Os elementos históricos fornecem o horizonte teórico que permite delimitar as afinidades estruturais, sem, contudo, pretender reconstituir a linha de origem conceitual.

A análise comparativa buscará mostrar que há uma afinidade estrutural que permite interpretar a interioridade agostiniana como uma protofenomenologia do tempo vivido. A hipótese que orienta a pesquisa é que a *distentio animi*, em sua tripla articulação — memória, atenção e expectativa —, antecipa a correlação intencional entre retenção, protopresentação e protensão que Husserl descreve em sua fenomenologia transcendental do tempo.

Essa análise comparativa estará pautada em uma metodologia comparativa de inspiração fenomenológica, conforme delineada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann em *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit (Agostinho e a questão fenomenológica sobre o tempo)*. Von Herrmann propõe que o núcleo da investigação fenomenológica do tempo em Husserl não surge *ex nihilo*, mas encontra na análise agostiniana da interioridade uma forma prévia de acesso ao fenômeno do tempo como autoafecção da alma. Seguindo essa orientação, a comparação aqui proposta não busca uma genealogia de influências, mas uma analítica das estruturas de experiência que, em contextos distintos, revelam um mesmo problema fundamental: a interioridade como condição de análise da natureza do tempo.

A metodologia comparativa será baseada em dois procedimentos: 1) análise dos elementos conceituais adotados por Santo Agostinho e por Edmund Husserl, tal como discutidos, respectivamente, nos capítulos 2 e 3, para explicitar pontos de aproximação, sem nivelar sob equivalência superficial; 2) emprego do método de interpretação fenomenológica indireta conforme sugerido por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, para examinar até que ponto é legítimo reconhecer em Agostinho estruturas descritivas análogas àquelas que Husserl identifica na consciência interna do tempo, sem incorrer na projeção de categorias fenomenológicas sobre o texto antigo. A análise não retomará, ponto por ponto, os elementos conceituais de cada autor, mas tais elementos estarão pressupostos na análise.

A. Convenções de citações, abreviações e tradução

As traduções dos textos citados, originalmente redigidos em outras línguas, foram realizadas pelo autor deste trabalho, exceto nos casos em que se indica tradução diversa.

As siglas relevantes apresentadas no texto são:

CCSL = Corpus Christianorum Series Latina
 CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
 HUA = Husserliana
 HUA MAT. = Husserliana Materialen

Para as obras de Aristóteles, seguiremos o sistema de referência de Bekker sempre que a edição consultada fornecê-lo. Para a referência a obra *Metafísica*, por exemplo, *Met.* 1052a32-33, entender-se-á:

1052 = número da página na edição Bekker
a / b = coluna da página
32–33 = linhas da coluna

No que diz respeito às obras de Agostinho, adotou-se a padronização estabelecida por Cornelius Mayer. Dessa forma, as obras são referenciadas indicando a paginação da edição utilizada em caso de citações diretas e o título abreviado em itálico seguido por alguns algarismos. A paginação da edição utilizada será omitida em casos de citações indiretas, mas será apresentada a referência com a omissão da página. O número romano indica o livro, e os dois algarismos subsequentes indicam o capítulo e o parágrafo ou alínea respectivamente. Para exemplificar, (Agostinho, 2017b, p. 319, *conf.*, XI, 14, 17) trata-se de:

Confissões, Livro XI, capítulo 14, parágrafo 17.

A lista a seguir apresenta, para cada obra referenciada e seguindo a padronização de Cornelius Mayer³, a abreviação utilizada no texto, o título latino correspondente e a respectiva tradução para o português. Essa padronização visa assegurar uniformidade nas referências, facilitar a identificação das fontes e garantir a precisão filológica das citações:

³ A versão da lista aqui apresentada foi baseada na lista desenvolvida por Mayer consultada na internet: MAYER, Cornelius (org.). “Werkeliste AL5”. In: Idem, *Augustinus-Lexikon*. Basel, Schwabe & Co. AG, 2019-2024, p. xv-xix. Disponível em: <https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL5.pdf#page=6>. Acesso em: 22 jan. 2026.

<i>civ.</i>	<i>De Civitate Dei</i>	<i>Cidade de Deus</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum</i>	<i>Confissões</i>
<i>div. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus</i>	<i>Oitenta e três questões diversas</i>
<i>gn. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad Litteram imperfectus liber</i>	<i>Sobre o Gênesis Literal, livro inacabado</i>
<i>gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>	<i>Comentário Literal ao Gênesis</i>
<i>gn. c. man.</i>	<i>De Genesi contra Manichaeos</i>	<i>Sobre o Gênesis: uma refutação aos Maniqueus</i>
<i>trin.</i>	<i>De Trinitate</i>	<i>A Trindade</i>
<i>mus.</i>	<i>De Musica</i>	<i>Sobre a Música</i>
<i>en. ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	<i>Comentário aos Salmos</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>	<i>O Livre-arbítrio</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes</i>	<i>Retratações</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>	<i>Sobre a utilidade da fé</i>

No tocante as obras de Edmund Husserl, adotou-se nesta investigação o critério de indicar, no corpo do texto, exclusivamente a paginação correspondente à edição faticamente consultada e manuseada pelo pesquisador, em estrito cumprimento às diretrizes técnicas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e ao manual de dissertações da UnB. Para salvaguardar o rigor filológico e a contextualização da obra, inclui-se concomitantemente a indicação do volume de referência da edição crítica alemã (Husserliana) entre colchetes — por exemplo:

(Husserl, 1994 [Hua X], p. 41).

(Autor, ano da edição consultada [Volume da Husserliana], página da edição consultada).

A omissão da paginação interna ou marginal da Husserliana justifica-se metodologicamente para priorizar a fluidez da leitura e evitar a redundância do aparato crítico no corpo do texto, uma vez que a especificação do volume e o mapeamento detalhado das obras constam de forma exaustiva nas Referências Bibliográficas ao final deste trabalho, permitindo o pleno rastreio dos textos-fontes.

1 PRELÚDIO

1.1. Raízes conceituais da teoria agostiniana do tempo

Na literatura secundária especializada sobre a teoria do tempo agostiniana, especialmente como foi exposta no livro XI das *Confessiones*, é comum haver comentários que relacionam a teoria agostiniana com a teoria do tempo de Aristóteles ou de Plotino. Algumas vezes tais comentários se limitam a remissões às obras desses autores. Em outros casos, as referências são mais claras e expressam a exata correlação entre Santo Agostinho e a teoria aristotélica ou neoplatônica. Jason Carter (2011), por exemplo, se queixa ao dizer que há muitas investigações da relação entre Agostinho e o neoplatonismo, mas poucas que exploram “o aristotelismo de Agostinho”. Ele propõe então que a teoria do tempo agostiniana possa ser definida como uma “função” accidental de mudanças conectadas às substâncias estáveis criadas.⁴

Jean Guitton (1959), por seu turno, explora a influência de Plotino na teoria agostiniana do tempo e da eternidade. Segundo ele, Agostinho recepciona a visão neoplatônica da hierarquia do ser, mas cristianiza a noção de Uno (Deus), visto como centro da relação pessoal com a criação:

Na invocação que abre o primeiro livro dos *Soliloquios*, encontramos tudo o que resiste ao espírito de Plotino, ou seja, a noção de um Deus a quem a esperança eleva, que converte, que recompensa, que governa o tempo, que veio ao mundo e ensina como chegar a Ele. O Deus dos *Soliloquios* tinha pouco em comum com as hipóstases (Guitton, 1959, p. 139).

A tripersonalidade do Uno e o conceito de criação marcam, de acordo com Guitton, o rompimento de Agostinho com o neoplatonismo de Plotino. Não é que Guitton ignore as semelhanças entre Plotino e Agostinho, mas a semelhança do método leva a resultados tão antagônicos que Guitton se recusa a ressaltar às semelhanças sem fazer sobressair as diferenças. Ao refletir sobre o método de ascensão por graus, Guitton conclui: “Plotino chega, por meio dele, às hipóstases e à emanção. Agostinho ascende a um Ser onipotente, criador e livre. Tal diferença no resultado deveria ser alarmante” (Guitton, 1959, p. 193).

⁴ Voltaremos a essa definição e exploraremos as evidências textuais para ela no próximo capítulo. Por ora, é suficiente notar que essa definição está carregada com o vocabulário aristotélico.

Tais exemplos evidenciam a necessidade de compreendermos a teoria do tempo de Agostinho na sua interação com a teoria de Plotino ou de Aristóteles. Essa interação existe e não pode ser ignorada, porém não pode ser confundida com uma filiação direta, pois a terminologia de um autor deve ser interpretada de acordo com seu sistema de pensamento. Assim, ainda que a terminologia de Agostinho coincida com aquela de Plotino ou de Aristóteles, isso não é garantia de uma recepção acrítica. Como bem observou Guitton (1959), Agostinho fala do Uno em suas obras, mas esse não é o Uno impessoal eleata ou do neoplatonismo. Por isso, temos que estar atentos às ressignificações em terminologias que coincidam com outros pensadores ou sistemas de pensamento, de modo a evitar conclusões que não fazem justiça ao autor objeto de investigação – em nosso caso, Santo Agostinho.

Os exemplos evidenciam, contudo, que Agostinho manteve diálogo com pensadores que vieram antes dele. Ele se vale da tradição para refletir sobre os enigmas do tempo, embora muitas vezes esse “valer-se da tradição” se dê de modo crítico. Como Ricoeur observa, “a análise agostiniana do tempo oferece um caráter altamente interrogativo e mesmo aporético, que nenhuma das teorias antigas do tempo, de Platão a Plotino, leva a tal grau de acuidade” (1994, p. 20). Tendo isso em vista, apresentaremos brevemente, em ordem contra cronológica, as teorias de Plotino e de Aristóteles acerca do tempo. Tal prelúdio não visa um estudo comparativo posterior, mas servirá de fundo para as remissões que serão feitas a esses autores no decorrer dos próximos capítulos.

1.2. Plotino e o *χρόνος* como *εἰκόνας* da eternidade

A perspectiva de Plotino sobre o tempo é exposta em um tratado intitulado *Tempo e Eternidade* que encontramos no livro III, 7, das *Enéadas*. No *Timeu*, Platão apresentou sua cosmologia e descreveu como o Demiurgo – um artesão divino – organizou a matéria pré-existente a partir das Formas eternas, modelando assim o mundo. No diálogo supracitado, 37d – 38c, Platão alega que o Demiurgo buscou dar ao éctipo a maior conformidade possível com o arquétipo. No entanto, uma vez que o arquétipo possui uma natureza eterna e o éctipo engendrado *vem a ser* conforme a modalidade deveniente, o Demiurgo formou assim uma imagem móvel da eternidade que sucede conforme o número, isto é, o tempo.

Essa noção do *χρόνος* (tempo) enquanto *εἰκόνας* (imagem) da eternidade é o fundamento da teoria do tempo de Plotino. Plotino foi precursor, no contexto do neoplatonismo, da propositura de distinção entre dois tipos de tempo: o tempo da *φύσις*, ou tempo físico ensinado na Escola Peripatética, e o tempo primordial (*πρώτον χρόνον*), que é a origem do tempo físico (Simplicius, 1992, p. 111, *Corollaries*, 791,1). Antes, contudo, de expor sua própria teoria do tempo, Plotino apresenta sua tese acerca da eternidade.

Plotino (2021) inicia sua discussão sobre a eternidade a partir da hipótese⁵ da equivalência formal dos conceitos de Inteligível, Repouso e Eternidade. O principal argumento para sustentar essa equivalência é de que a substância inteligível é digna de honra (*σεμνότητόν*). A eternidade também é digna de honra, logo, eternidade e inteligível são um e o mesmo, pois ambos são dignos de honra. Outro argumento que parece confirmar a equivalência conceitual é que Eternidade e Inteligível abarcam exatamente os mesmos conteúdos. Esse último argumento é rapidamente descartado sob a justificativa de que os seres eternos participam (*μετέχουσιν*) da eternidade, e essa noção de “ser na eternidade” marca a distinção entre a eternidade e aquilo que está presente nela.

Para refutar o primeiro argumento, que diz serem dignas de honra a eternidade e a substância inteligível, Plotino arrazoa que o inteligível e a eternidade são dignos de honra cada um a seu modo. Em outros termos, ele argumenta que “um predicado comum não significa identidade de um sujeito” (Smith, 2017, p. 235). E qual é a clara distinção de sujeitos que compartilham do predicado “digno de honra”? A distinção reside nisso: o inteligível inclui tudo como o todo envolve as partes; a eternidade, por seu turno, inclui tudo, mas não como partes.⁶ Essa distinção não significa, entretanto, um abismo ontológico entre a eternidade e a substância inteligível, pois em III, 4 é afirmada uma íntima relação de modo que a substância inteligível também é eterna: “Nem é preciso considerar ter isso incidido de fora naquela natureza [inteligível], mas [que é] aquela natureza, desde ela e com ela. Pois vê-se que isso é da parte dessa [natureza], porque as

⁵ Andrew Smith (2017, p. 234), se apoiando nos comentários de Rudolf Beutler e Willy Theiler, opina que aparentemente essa hipótese inicial não representa doutrinas dos predecessores de Plotino, mas foi formulada apenas como meio procedimental de iniciar a investigação do tema.

⁶ Enéada III, 7, 2: Τὸ δὲ σεμνὸν ἑκάτερον εἶναι ταυτότητα οὐ δηλοῖ· ἴσως γὰρ ἂν καὶ τῷ ἐτέρῳ αὐτῶν παρὰ τοῦ ἐτέρου τὸ σεμνὸν γίνοιτο ἢ τε περιοχὴ τῷ μὲν ὥς μερῶν ἔσται, τῷ δὲ αἰῶνι ὁμοῦ τὸ ὅλον οὐχ ὥς μέρος, ἀλλ' ὅτι πάντα τὰ τοιαῦτα οἷα αἰώνια κατ' αὐτόν.

outras coisas todas quantas dizemos ser ali, dizemos vendo-as todas subsistentes desde a essência e com a essência” (Plotino, 2021, p. 225).

Após rejeitar a equivalência conceitual entre eternidade e substância inteligível, Plotino analisa a equivalência formal entre eternidade e repouso. Adiante veremos que muitas teorias associam o tempo ao movimento, mas Plotino acreditava que nem todo movimento é temporal. Ou seja, para ele há um tipo de movimento que é eterno. Mas se eternidade e repouso se equivalem conceitualmente, ficaria excluída assim a possibilidade de um movimento eterno, pois esse movimento sendo eterno seria também repouso, pois repouso seria o equivalente conceitual de eternidade. Além disso, insistir na equivalência conceitual entre repouso e eternidade minaria a distinção entre os cinco gêneros supremos do ser⁷ propostos por Platão no *Sofista*. Novamente, a distinção aqui não é o mesmo que isolamento metafísico, pois o repouso implica unidade e desde que a eternidade permaneça na unidade ela participa do repouso, embora não seja repouso (Smith, 2017, p. 236).

Até esse ponto Plotino limpou o terreno, se desfazendo de algumas confusões conceituais que podem surgir quando tentamos apreender o que é a eternidade. A partir de III, 7, 3 ele passa a uma abordagem mais positiva, definindo eternidade como “modo de vida que permanece em si mesmo que tem o todo sempre presente” (Plotino, 2021, p. 223). Esse todo não se apresenta de modo particionado ou sucessivo, mas no modo de conjunto e coetâneo, isto é, sem ocorrer em um fluxo progressivo. Os cinco gêneros supremos do ser reaparecem como aspectos do Inteligível e a eternidade que fora distinguida tanto do Inteligível como do Repouso é agora remetida ao Inteligível como algo que resplandece a partir dele, mas que é Outro em relação a ele; ainda, a eternidade é remetida ao próprio Uno.⁸ A eternidade manifesta-se desde o Ser:

O que então nem era nem será, mas apenas é, isso que está posto tendo o ser com o não mudar para o será, nem por sua vez ter mudado, é a eternidade. A vida vem a ser, então, acerca do que é no ser, ao mesmo tempo toda e plena

⁷ No *Sofista* de Platão, a partir de 254d-e, a estrutura da realidade é explicada a partir dos seguintes gêneros supremos do ser: 1) O Ser (*to on*); 2) O Mesmo (*tauton*); 3) O Outro (*heteron*); 4) O Movimento (*kinesis*); 5) O Repouso (*stasis*).

⁸ Jean-Marc Narbonne observa, com base em R. Schürmann, que Plotino não se encaixa no quadro onto-teológico clássico ao considerar que o Uno plotiniano “escapa a qualquer consignaço *entitativa* e que ele se compreende – mais do que como o fundamento dos outros entes, o *Grund*/ente na base dos outros entes [...] como a condição não entitativa do aparecer dos fenômenos, o puro fator de unificação dos fenômenos, ele próprio não unificado e não reificado de nenhum modo” (Narbonne, 2014, p. 156).

ininterrupta em toda parte, isso mesmo que buscamos, eternidade (Plotino, 2021, p. 223).

Essa conexão íntima entre eternidade e inteligível foi descrita por Plotino por meio da metáfora do esplendor (*ἐκλάμπων*), como uma luz que emana de uma fonte. Isso está de acordo com o que Plotino estabeleceu logo no início de sua investigação, ou seja, que eternidade e inteligível não possuem equivalência conceitual, assim como a luz não se confunde com sua fonte. Contudo, essa metáfora pode sugerir que há aqui meramente uma relação externa. O que Plotino pretende sublinhar é que a eternidade é uma íntima manifestação (*ἐμφαίνων καὶ προφαίνων*) do Inteligível. Plotino então insiste que a eternidade é desde o inteligível, mas não como algo que incidiu “de fora naquela natureza [inteligível], mas [que é] aquela natureza, desde ela e com ela” (Plotino, 2021, p. 225, III, vii, 4). A expressão segundo a qual a eternidade “é aquela natureza” não pode ser interpretada literalmente, pois isso seria uma clara contradição no que diz respeito à não identificação formal discutida anteriormente.

Ao se aproximar de um desfecho para sua investigação sobre a eternidade, Plotino alega que se lançou com a alma na direção da eternidade, admirando-a em sua contemplação. A eternidade perde aos poucos a conotação de atributo e ganha cada vez mais a denotação de um “modo de ser de todas as Formas inteligíveis enquanto tais” (Chiaradonna, 2022, p. 275). Essa admiração pela eternidade não é apenas teórica. Ela é expressa em termos de um desejo de união com a própria eternidade a partir da contemplação. Nesse sentido, Guitton captura com exatidão a personalidade de Plotino ao dizer que “o desejo de Deus aguça suas faculdades dialéticas. Este místico é um lógico. Este lógico tem gosto pela experiência” (Guitton, 1959, p. 47). Plotino considera que o tempo é imagem da eternidade. O filósofo agora, enquanto ser cujo princípio formal é diacrônico, busca essa aproximação, esse espelhamento, em suma, essa semelhança com o eterno. E seu intelecto temporal, conectado ao Intelecto eterno, conclui que a eternidade “é igual ao deus; e diz [isso] por esse deus” (Plotino, 2021, p. 227, III, 7, 5).

Plotino retoma sua definição de eternidade como modo de vida sempre presente e a complementa: “E se alguém assim disser ser a eternidade, vida infinita, já por ser toda e nada dela se consumir, por não ter passado nem ainda haver de passar – pois já não seria toda – próximo estaria de definir” (Plotino, 2021, p. 228, III, 7, 5). Essa vida infinita *sempre* presente é atividade do Uno. Plotino esclarece que o “sempre” é tomado aqui apenas em auxílio a nosso modo temporal de refletir, pois parece implicar duração, e

duração é já propriedade do tempo, não sendo, portanto, dita apropriadamente da eternidade. Eternidade, pois, é mais do que substrato da sempiternidade⁹ e “sempre” é uma adjunção não dimensionável quanto à eternidade.

Nosso discurso sobre a eternidade tem como condição nossa participação nela. Mas se somos seres temporais, como participaremos da eternidade? Tendo refletido acerca da eternidade, o autor agora sente a necessidade de descer desde a eternidade na busca pelo tempo. Essa é a meta posta por Plotino, que se volta primeiramente para o legado da tradição para avaliar criticamente sua doutrina concernente ao tempo. Smith observa que Plotino sugere uma divisão em três categorias para esta parte do tratado, considerando as opiniões de que o tempo é: 1) Movimento; 2) O que é movido; 3) Algo pertencente ao movimento (Smith, 2017, p. 241). Clark também propõe uma divisão tríplice. De acordo com ele, podemos observar que Plotino adota a seguinte abordagem nessa parte do tratado: primeiro, uma refutação das teorias não-aristotélicas; segundo, uma refutação de Aristóteles; terceiro, a exposição de sua própria teoria (Clark, 1997, p. 459). A ênfase de Smith recai sobre as teorias que Plotino analisa e a ênfase de Clark recai sobre as escolas ou filósofos que propuseram tais teorias. Tendo em vista que as interpretações de Smith e Clark não são excludentes, seguiremos o esquema proposto por Clark, complementando-o com a interpretação esquemática de Smith.

1.2.1. Teorias não-aristotélicas

Plotino inicia sua discussão acerca do tempo identificando sucintamente os três tipos de teorias não-aristotélicas. O primeiro tipo de teoria não-aristotélica identifica o tempo diretamente com o movimento. Aqui Plotino insere uma subdivisão, pois há

⁹ Não encontramos em Plotino, Agostinho ou Boécio uma fórmula lapidar do que seja a sempiternidade. Contudo, da caracterização relacional contrastante deduzimos que a sempiternidade é aquele “sempre” que se desenrola em um tempo indefinido, uma permanência que tem início, mas é sem término. Além disso, a sempiternidade não é simultânea, mas sucessiva. Para Boécio, a eternidade é um presente sincrônico atemporal que se caracteriza como uma vida que é posse total e simultânea (Cf. *trin.* 4.64–77). O nosso presente, de acordo com Boécio, não está integrado à imobilidade e por isso mesmo se degrada em um movimento que transita entre a forma do passado e do futuro, não alcançando a posse plena de um presente total e simultâneo. Dessa forma, sempiternidade é o modo de duração de algo que existe ou permanece “sempre” no tempo, mas não fora dele. A sempiternidade, portanto, designa a duração que teve início, mas é infinita segundo a sucessão temporal, em contraste com a eternidade, que é definida como a posse total e perfeita de uma vida interminável: “Mas, como ele não pôde ficar na permanência, o tempo se deixou levar pelo caminho do infinito, e dessa forma perdeu-se num caminho onde não pode abarcar a plenitude em sua permanência” (Boécio, 2012, p. 152, V, 11).

aqueles que defendem que o tempo é qualquer movimento sem restrição e há aqueles que defendem que o tempo é o movimento em seu conjunto, isto é, o movimento do todo ou do universo. Plotino não identifica os proponentes dessa teoria. Aëtius (*Placita* I, 22) foi citado por Clark (1997, p. 459) como tendo atribuído essa teoria à maioria dos estoicos. Bréhier (2012, p. 97) opina que tal crença de Aëtius é fruto de alguma confusão. Todavia, reconstruções¹⁰ mais recentes sugerem que é possível ler em Aëtius uma caracterização mais exata dos estoicos, isto é, que o tempo é uma dimensão do movimento (Mansfeld e Runia, 2020, p. 612).

Para Crisipo, o tempo é o intervalo (*διάστημα*) do movimento (*κινήσεως*) e também pode ser caracterizado como medida da rapidez ou da lentidão. Esse intervalo é o que acompanha o movimento do cosmos ou pode ser tomado como um tempo duplo, assim considerado ou em sua totalidade (*τοῦ παντός*) ou em suas partes. Crisipo afirmava ainda que o tempo se assemelhava ao vazio (*κενόν*).¹¹ De acordo com os estoicos, o vazio não existe (*ὐπάρχειν*), apenas subsiste (*ὕφίσταται*). O passado, o presente e o futuro também não existem, apenas subsistem. Contudo, esse estatuto ontológico mitigado não é a única semelhança que Crisipo traça entre o tempo e o vazio. O tempo, assim como o vazio, é infinito em ambas as direções (passado e futuro). Desse modo, não é apropriado dizer que para os estoicos o tempo é o movimento do todo, mas sim que é o intervalo que acompanha o movimento do todo e uma dimensão que serve como critério de velocidade: “o tempo é o intervalo do movimento, o que às vezes é chamado de medida da rapidez e da lentidão, ou o intervalo que acompanha o movimento do cosmos” (Estobeu, 1903, p. 164, *Ecl.* I, 8, 40 = SVF II 509). Seja como for, Plotino não identifica os defensores desse primeiro tipo de teoria.

O segundo tipo de teoria não-aristotélica identifica o tempo não com o movimento em si, mas com o que é movido. Este que é movido, Plotino ressalta que é a esfera do

¹⁰ Bréhier se apoia para sua leitura de Aëtius em um fragmento da *Epítome* de Arios Dídimos, conservado por Estobeu. Na reconstrução de Mansfeld e Runia, (Mansfeld e Runia, 2020, p. 605-634), na edição crítica da *Aëtiana V*, as evidências estão baseadas em um leque mais amplo de fontes. Para citar alguns exemplos, Mansfeld e Runia recorrem além de Estobeus a Plutarco, Psellus, Gallen e Qustã. Eles mencionam ainda evidências das tradições e fontes mais próximas a Aëtius, além de fornecerem uma discussão dos resultados obtidos na literatura especializada mais recente.

¹¹ De acordo com Sextus Empiricus, a distinção entre vazio (*κενόν*) e espaço (*τόπον*), é que o vazio pode ser ocupado por algum existente, mas não é ocupado. O vazio seria então um intervalo (*διάστημα*) não ocupado por um corpo (*σώματος*). O espaço, por seu turno, é aquilo que é ocupado por um existente, que os estoicos chamam corpo (*τὸν ὃν καλοῦντες τὸ σῶμα*). Cf. (Empiricus, 1964, p. 163, *adv. math.*, X, 3 = SVF II 505).

universo. Plotino parece seguir a exposição de Aristóteles, pois encontramos ambos os tipos de teoria, o supracitado e o presente, em seu livro *Física* IV, 10, 218b10ss. Em seu comentário dessa obra, Simplicio relata que alguns intérpretes atribuíram aos pitagóricos a teoria de que o tempo é a esfera do universo, embora afirme que tais intérpretes façam essa atribuição devido a uma má interpretação de Arquitas (Simplicius, 2014, p. 108, 700.15-21). Kalligas (2014, p. 601) observa, no entanto, que o “caráter arcaico” da teoria, que levou Aristóteles a considerá-la excessivamente ingênua, torna a atribuição aos pitagóricos plausível.

O terceiro tipo de teoria inclui a própria teoria aristotélica, mas, desde que há subdivisões que dela se distanciam, podemos dizer de modo esquemático que esse terceiro tipo de teoria é não-aristotélico. De acordo com essa teoria, o tempo não é nem o movimento nem o que é movido, mas *algo* que *pertence* ao movimento. Os filósofos divergem acerca do que vem a ser esse *algo*, mas Plotino lista os seguintes candidatos: 1) seu intervalo; 2) sua medida; 3) algo que o acompanha; 4) algo que é de todo movimento ou do que está ordenado (Plotino, 2021, p. 233, III, vii, 7).

Para Aristóteles, o tempo é a medida do movimento ou, segundo a interpretação de alguns Peripatéticos (Themistius, 2014, 155.17), algo que acompanha o movimento, como indicado acima nos itens 2 e 3. Mas discutiremos a teoria de Aristóteles em uma subseção à parte. Zenão de Cítio, o Estoico, defendeu que o tempo é o intervalo do movimento (item 1) e o critério de medida de velocidade e de lentidão (Estobeu, 1964, p. 26, *Ecl.* I, 8, 40e = SVF I 93). Kalligas considera que essa visão “veio eventualmente da órbita do Platonismo, onde ela alcançou um status doutrinal na versão qualificada como ‘o intervalo do movimento do universo’ (*τῆς κινήσεως τοῦ κόσμου διάστημα*)” (2014, p. 601). Essa versão qualificada parece ter dado base para Plutarco estreitar ainda mais a interpretação da teoria do tempo que Platão oferece no *Timeu*:

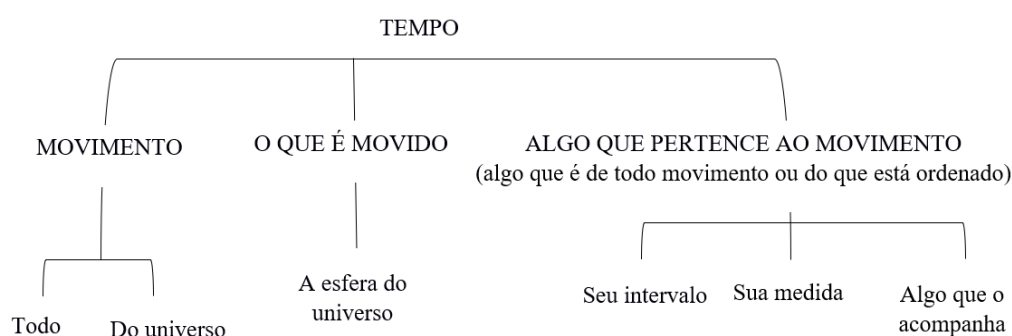
Platão disse que o tempo tinha vindo a existir simultaneamente com o céu, mas havia movimento mesmo antes da geração do céu. Entretanto, não havia tempo, pois não havia ordem, nem qualquer medida ou distinção, mas movimento indeterminado, matéria amorfa e bruta, por assim dizer, do tempo; mas a providência, quando engendrou e confinou a matéria com formas e o movimento com revoluções, simultaneamente fez do primeiro um universo e do último o tempo. Ambos são semelhanças de deus, o universo de sua essência e o tempo uma semelhança em movimento de sua eternidade, assim como no domínio do devir o universo é deus (Plutarch, 1976, p. 87-89, *Quaest. Plat.* VIII, 1007 C-D).

Segundo Plutarco, Platão concebeu um movimento atemporal ou supratemporal não determinado. O tempo não era concomitante a esse tipo de movimento. De acordo

com essa interpretação, o Platonismo Médio rejeita a teoria de que o tempo seja algo de *todo* movimento. O tempo é algo do movimento *determinado* (item 4) ou, como Plutarco diz, “o tempo não é simplesmente movimento, mas [...] movimento em um modo ordenado que envolve medidas, limites e revoluções” (Plutarch, 1976, p. 87-89, *Quaest. Plat.* VIII, 1007 C-D).

Para os Epicuristas, o tempo é algo que acompanha o movimento (item 3). Epicuro, em sua carta para Heródoto, diz que o tempo é um tipo particular de acidente do movimento e do repouso (Epicurus, 1993, pp. 70-73). Na mesma carta, Epicuro esclarece que *acidente* não recai na categoria de incorpóreos ou de coisas invisíveis, mas é resultado de certos atos de apreensão, quando o corpo agregado acompanha o *acidente*. Em outras palavras, o acidente não possui realidade independente, mas é acompanhado por um corpo. O tempo, sendo um tipo de acidente, é acompanhado pelo movimento ou pelo repouso. Kalligas (2014) traçou, a partir das opiniões mencionadas por Plotino, um quadro doxográfico que ajuda mapear a discussão (Figura 1):

Figura 1 - Quadro Doxográfico



Fonte: (Kalligas, 2014, p. 601, com adaptações nossa).

Para o primeiro tipo de teoria, que identifica o tempo diretamente com o movimento, Plotino fornece uma breve objeção. De acordo com ele, o movimento, seja ele do todo ou ordenado, ocorre *no* tempo. Aquilo que está *no* tempo não pode ser idêntico a ele. Mas o que significa estar no tempo? Para Aristóteles, estar no tempo é ser medido por ele. Plotino, no entanto, não esclarece o que quer dizer com “estar no tempo”. Seja como for, ele prossegue para a seguinte objeção: o movimento cessa ou é intervalado, mas isso não ocorre com o tempo. Quanto ao argumento de que o movimento cessa ou é

intervalado, Plotino antecipa uma objeção possível: há aqueles que identificam o tempo com o movimento do todo, o que se supõe ser um movimento contínuo, ou seja, um movimento que nem cessa e tampouco é intervalado. Plotino então invoca o caso da circunvolução, que seria uma volta completa no decurso de um ano, na qual o movimento retorna ao mesmo ponto. Nesse caso, é plenamente concebível falarmos de um semicircuito que equivale à metade do movimento. O circuito completo equivale ao dobro do semicircuito. O caso do semicircuito demonstra que mesmo no movimento do todo podemos discernir intervalos.

No tocante à teoria que relaciona o tempo não ao movimento, mas ao que é movido, Plotino oferece uma objeção que precisa ser colocada no quadro mais amplo da astronomia vigente em sua época para que alcancemos uma compreensão adequada. Na *Quinta Enéada* (V, 7, 9), Plotino sugere que há uma esfera externa e uma esfera interna. A lua é o ponto limítrofe entre a esfera externa e a interna. Na esfera externa temos, pois, o sol, os astros celestes (planetas e estrelas), os deuses e, transcendendo essa esfera, o Uno. Na esfera interna, temos o mundo sublunar que engloba a terra, a água, o ar e o fogo. Plotino então levanta a seguinte objeção: se há mais de uma esfera, é possível que o movimento de uma seja mais rápido do que o movimento de outra. Logo, a esfera mais rápida percorrerá um intervalo maior em menor tempo, enquanto a esfera mais lenta levaria mais tempo para percorrer o mesmo intervalo.

A pressuposição para que esse argumento funcione é que o tempo é único e uniforme. Sendo o tempo confundido com o movimento das esferas, ele não será único e uniforme, pois, dado os ritmos distintos das esferas, um tempo seria lento e outro tempo seria rápido.¹² Por outro lado, se o tempo é único e uniforme e “se o movimento da esfera não for o tempo, em repouso estaria a esfera mesma, que desde o mover-se se supôs ser tempo” (Plotino, 2021, p. 235-236, III, 7, 8). Aqui, Plotino supõe que seus oponentes aceitam a tese da singularidade e uniformidade do tempo. Se a esfera se move, seu movimento não pode ser singular e uniforme – uma vez que o movimento da esfera “mais de fora é o mais agudo e o mais rápido” (Plotino, 2021, p. 235, III, 7, 8) –, o que levaria a uma multiplicidade de tempos. Plotino parece propor o seguinte dilema: se o tempo é o movimento da esfera, ou o tempo não é singular nem uniforme, ou a esfera deve estar em

¹² Kalligas (2014, p. 603) corretamente observa que o tempo não possui velocidade, mas é aquilo a partir do qual a velocidade é medida.

repouso. Ora, é inegável que as esferas se movem de modo não uniforme e os oponentes de Plotino aceitam a tese de que o tempo é singular e uniforme. Logo, o tempo não pode ser o movimento das esferas.

Tendo rejeitado a teoria de que o tempo é o movimento ou é aquilo que é movido, Plotino passa a considerar a teoria segundo a qual o tempo é algo do movimento. Conforme destacamos acima, esse *algo* do movimento pode ser 1) seu intervalo; 2) sua medida; 3) algo que o acompanha; 4) algo que é de todo movimento ou do que está ordenado. Essa última opção já foi descartada junto com a teoria de que o tempo é o movimento. O primeiro item é a teoria atribuída aos Estoicos.¹³

Conforme vimos acima, Zenão de Cítio definiu o tempo como intervalo do movimento e critério de medida da velocidade. No entanto, dada a multiplicidade de movimentos que ocorrem no espaço em ritmos variados, seria necessário um padrão de medida distinto do intervalo do movimento. Um navio leva uma hora para se mover do ponto A ao ponto B. O aparente movimento do Sol do Oriente ao Ocidente e então o retorno ao ponto inicial se dá no espaço de um dia.¹⁴ O primeiro intervalo de movimento é mais rápido e o segundo mais lento. Se medirmos a extensão (intervalo) do movimento do navio do ponto A ao ponto B ou a extensão do movimento do Sol do Oriente ao Ocidente, mediremos o movimento em questão e a teoria se reduziria à primeira proposta de que o tempo é o próprio movimento. Além disso, o decurso do ponto A ao ponto B ou do Oriente ao Ocidente é medida espacial e não temporal. No entanto, ainda que se considere a unidade de medida (uma hora, um dia) como o critério de medição desses intervalos, Plotino questiona qual dessas unidades de medida seria o tempo, uma vez que intervalos de movimentos são infinitos. Essa teoria também prejudica a tese da uniformidade e singularidade do tempo.

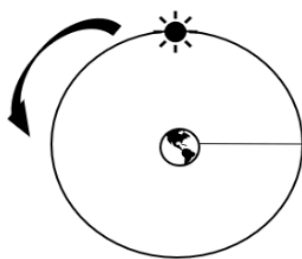
Os argumentos acima descartam a equivalência entre tempo e intervalo do movimento e centram-se no movimento do todo, que inclui o movimento irregular, e no movimento regular ou ordenado. O movimento do todo é diverso, mas o tempo não. Mesmo que se restrinja a teoria ao movimento ordenado, há uma diversidade de

¹³ Crisipo quis propor uma restrição à proposta de Zenão, que definiu o tempo como intervalo do movimento. Para Crisipo, o tempo é o intervalo do movimento do mundo. Contudo, desde que tal restrição entra em conflito com a teoria estoica da conflagração – pois o mundo começa e termina com a conflagração, mas o tempo não – Crisipo não foi bem recebido pela escola nesse ponto (Clark, 1997, p. 463).

¹⁴ O dia, na época de Plotino, não era marcado de acordo com nossa hora equinocial.

movimentos ordenados. E se houver algum candidato apto a trazer unificação à teoria? Supostamente, esse seria o movimento do universo ou a circunvolução. A circunvolução é um movimento contínuo repetível. Ela começa, digamos, em Janeiro, e após ter completado o circuito, recomeça em Janeiro. Mas o começo e o recomeço seriam o múltiplo do movimento, uma quantidade como 1 circunvolução, 2 circunvoluções etc. Como um astro (o Sol, por exemplo) que gira em uma circunferência e alcança o raio “de novo e de novo” e assim temos uma distância percorrida múltiplas vezes.¹⁵ E essa quantidade é medida espacial e não temporal.

Figura 2 - Circunvolução



Fonte: própria

A figura acima (Figura 2) visa ilustrar o retorno do astro ao mesmo ponto. A partir dela, conseguimos compreender mais facilmente que, em tal retorno, trata-se de um percurso espacial. Os geômetras gregos já consideravam o raio como a distância do centro do círculo até a circunferência em uma figura plana. Para se referir a tal distância ou a qualquer distância entre dois pontos geométricos eles usavam o termo *διαστήμα*. Porém, as circunvoluções aludidas por Plotino não ocorrem em uma figura plana, mas em uma esfera que é um sólido tridimensional. Mesmo aqui, no entanto, *διαστήμα* é utilizada pelos

¹⁵ O modelo geocêntrico era bastante difundido na época de Plotino. Contudo, o matemático e astrônomo grego Aristarco de Samos já havia proposto um modelo heliocêntrico no terceiro século a.C. De acordo com Clark (2012), esse sistema heliocêntrico fora proposto por Platão, que em idade extremamente avançada “arrependeu-se de ter atribuído à terra a posição central”. Essa opinião também é mantida por Liritzis e Coucouzeli (2008), as quais disseram que “Platão usa uma linguagem obscura provavelmente para evitar expressar a visão heliocêntrica diretamente. Seja como for, é claro que ele considera uma Terra esférica girando em torno de si mesma e em torno do sol”. Da passagem de Plotino em análise aqui, não podemos inferir qual era seu modelo astronômico, uma vez que ele está engajado com a teoria de seus oponentes. Além disso, a figura 2 visa apenas ilustrar o argumento de Plotino e não ser uma representação fiel do modelo astronômico em questão. Sobre esse assunto, cf. Bowen e Rochberg, *Hellenistic Astronomy: The Science in Its Contexts*.

geômetras gregos na construção esférica, segundo Sidoli (2004, p. 7), para indicar a distância retilínea entre um ponto gerador e o círculo. O que Plotino pretende mostrar é que o intervalo (*διαστήμα*) da circunvolução é uma distância geométrica ou espacial. Dessa forma, a quantidade de circunvoluções é a resposta para a pergunta “o quanto é isso que veio a ser no tempo” (Plotino, 2021, p. 236, III, 7, 8), ou seja, ela indica o *quantum* do movimento, não o tempo. Plotino ilustra seu argumento com o exemplo da observação do intervalo do escoamento da água. Kalligas (2014, p. 604) acredita que Plotino retira esse exemplo da clepsidra, um instrumento milenar usado no antigo Egito como relógio. Em sua forma mais rudimentar, um recipiente similar a um balde e com um pequeno furo próximo ao fundo era preenchido com água até o topo. À medida que a água goteja pelo furo, seu nível diminui no recipiente. Mas esse escoamento da água que ocorre “de novo e de novo” é a resposta para “o quanto é isso que veio a ser no tempo” e não o próprio tempo. Ou seja, o intervalo de escoamento evidenciado pela diminuição do nível da água era a quantidade do volume de água escoado durante certo tempo e não o tempo em si. O tempo não está confinado a um movimento – o escoamento da água, por exemplo – mas está em todo lugar. Se confinarmos o tempo ao movimento, retornamos à primeira teoria, já descartada por Plotino, de que o tempo é o próprio movimento.

Plotino ainda enxerga uma última forma de salvar a teoria. A circunvolução ocorre em um intervalo geométrico ou espacial. O tempo não pode ser esse intervalo, pois nesse caso o tempo seria reduzido ao espaço. O que os proponentes dessa teoria defendem, portanto, é que há um intervalo temporal paralelo a esse intervalo espacial. Para Plotino, dizer que o tempo é um intervalo temporal é puramente tautológico. Além disso, se tal proposta fosse aceita haveria uma dificuldade adicional, pois se o tempo é o intervalo temporal do movimento, não poderíamos relacionar o tempo à distensão do repouso.

1.2.2. Teoria aristotélica

Plotino considerava seu sistema uma continuidade da tradição e um diálogo harmonioso com seus predecessores. Como observou Guitton, ele se enxergava como “um exegeta informado e conciliador” (1959, p. 47) que teve dificuldade em concordar com os abençoados filósofos antigos. Desse modo, seu sistema não é apenas um registro histórico de doutrinas filosóficas. Ele buscava legitimar sua reinterpretação de seu mestre Platão, dando peso também aos ensinamentos dos Estoicos e de Aristóteles. Não raras vezes,

Platão exerceu influência sobre seu discípulo Estagirita, Aristóteles, porém em sua teoria do tempo Aristóteles diverge frontalmente de Platão. Plotino tem diante de si a difícil escolha de qual mestre sacrificar (Guitton, 1959, p. 47).

Plotino inicia sua análise da teoria do tempo aristotélica com a definição formulada em *Física* IV 11, 219b1-5: o tempo é o número (ou a medida) inerente ao movimento segundo a relação anterior-posterior (Aristóteles, 2023). Na obra *Categorias*, Aristóteles dividiu a quantidade em duas espécies: discreta e contínua. O número é uma quantidade discreta enquanto o tempo e o movimento são quantidades contínuas (Aristóteles, 2019, 4b 20-25). Plotino invoca essa distinção para problematizar a mensuração de movimentos irregulares. Ele acredita que “medida” é um termo melhor do que “número” para a definição aristotélica de tempo, ajuste que se assemelha à redefinição proposta por Estratão de Lâmpsaco, conforme relatada por Simplicio.¹⁶ Segundo o autor, o caminho “mais novo” pavimentado por Estratão devia-se a sua resistência à tese de que o tempo é o número do movimento. Estratão resistia porque via uma contradição entre o número, que é uma quantidade discreta, e o movimento, que é uma quantidade contínua e, portanto, não numerável (Simplicius, 1992, p. 108, *Corollaries*, 789,1).

Para Plotino, uma pequena readequação na definição é suficiente para evitar esse problema, apontado pelos próprios Peripatéticos. O tempo é a medida do movimento. Essa definição evita o problema anterior, mas ela torna a teoria indefectível? Tendo em vista que o capítulo 9 do tratado de Plotino sobre o tempo é um dos mais extensos, não trataremos em detalhes das críticas apresentadas ali. Seguindo a abordagem de Michael F. Wagner, apresentaremos as linhas essenciais da crítica de Plotino à teoria aristotélica em dois pontos principais.

Designaremos o primeiro ponto que Wagner (2008, p. 330) destaca da crítica de Plotino de *Tese da Reciprocidade da Mensuração* (TRM). Esse é derivado de uma série

¹⁶ De acordo com Jaulin em *Straton et la question du temps comme nombre du mouvement*, Simplicio é a principal fonte para reconstrução das opiniões de Estratão acerca do tempo e do movimento. A maior parte dos fragmentos de Estratão sobre o tempo se concentram no comentário de Simplicio à *Física* de Aristóteles e numa obra complementar intitulada *Corollarium de tempore*. Sexto Empírico é outra fonte relevante, mas considerando que sua doxografia visava justificar a suspensão do juízo é preciso ler sua caracterização de Estratão com cautela. Sobre esse assunto, indicamos aqui, além do estudo já citado de Jaulin (2017), a pesquisa de Francesco Verde, *Peripatetic Philosophy in Context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus* (2022). Cf. também Plotinus. *On numbers*, escrito por Svetla Slaveva-Griffi (2009).

de questões que encontramos em III, 7, 9, 19-21; 24-27. Semelhantemente à teoria do intervalo dos Estoicos, aqui a medida do movimento é concebida como uma linha paralela de magnitude contínua definida. Permanece uma ambiguidade não resolvida acerca da linha paralela, se ela é inteiramente posta ao lado do movimento ou se ela progride à medida que o movimento avança. De todo modo, a crítica de Plotino se aplicaria a ambos os casos:

Mas a mesma linha que corre junto, como medirá aquilo junto a que corre? Pois, por que uma coisa medirá outra mais do que o contrário? [...] E o que será o que mede? Certamente o que está medido será o movimento, e o que mediu será uma grandeza. E qual deles será o tempo? O movimento que está medido ou a grandeza que mede? (Plotino, 2021, p. 240).

A título de ilustração, Wagner (2008, p. 330) sugere o exemplo de uma corrida de Aquiles em que ele alcança 100 metros em dez segundos. Nesse caso, o ponto de partida de Aquiles coincide com o ponto inicial da linha paralela do tempo e seu ponto de chegada coincide com o ponto final da linha paralela do tempo. Conforme dito anteriormente, é possível ainda imaginar o progresso segmentar dessa linha, de modo que à medida que Aquiles avança determinado intervalo na corrida uma fração de segundo também decorre e assim sucessivamente, até que ele interrompa a corrida no espaço de 100 metros, que se completa na marca de dez segundos. Isolemos por ora esses 100 metros e busquemos compreender o que mede e o que é medido. Obviamente, 100 metros é uma magnitude espacial que foi percorrida em intervalos menores conforme Aquiles avançava na corrida. O que buscamos compreender é se “essa suposta magnitude espacial mede a distância percorrida por um dos passos de Aquiles, ou se o comprimento de um dos passos de Aquiles mede a suposta magnitude espacial” (Wagner, 2008, p. 331).

Plotino insiste na TRM: “Pois o tempo será ou o movimento que está medido pela grandeza, ou a grandeza que mede, ou o que se serve da grandeza, como do cúbito, para medir quanto é o movimento” (Plotino, 2021, p. 241, III, 7, 9). A menção de Plotino ao cúbito destaca o questionamento sobre o que mede e o que é medido. O cúbito, assim como o metro, é uma magnitude espacial. Antes de ser padronizado, o cúbito equivalia ao comprimento do antebraço de uma pessoa, medido pela distância do cotovelo à ponta do dedo médio. A questão que se impõe novamente é: “Um cúbito mede o comprimento do antebraço de uma pessoa ou o comprimento do antebraço de uma pessoa mede um cúbito?” (Wagner, 2008, p. 332).

No tocante à magnitude temporal, podemos retomar o exemplo da circunvolução. A circunvolução leva um ano para se completar. Dessa forma, um ano é a magnitude temporal do movimento do Sol ao redor da Terra. A magnitude temporal “um ano” mede a órbita do Sol ao redor da Terra ou a órbita do Sol ao redor da Terra mede a magnitude temporal “um ano”? Ainda, para usar um exemplo refinado de um instrumento moderno que não estava disponível para Plotino, a magnitude temporal denominada “segundos” mede a atividade mecânica do ponteiro maior do relógio de pulso, ou o tique mecânico do ponteiro mede a magnitude temporal (segundos)? Todos esses casos ilustram a TRM e o que subjaz a eles é o questionamento sobre o que vem a ser o tempo: é a linha paralela (a magnitude temporal) que corre junto ao movimento ou é o próprio movimento que existe temporalmente?

Suponhamos que a resposta para tais questionamentos resida na primeira parte de cada uma das disjunções apresentadas. Nesse caso, a linha paralela é uma magnitude temporal e o que mede o movimento. Isso nos conduz ao segundo ponto principal das críticas de Plotino à teoria aristotélica. Denominaremos esse segundo ponto de *Tese do Dígito* (TD). O primeiro ponto buscou estabelecer a TRM. Contudo, supondo que seja possível determinar o que mede o quê, seguimos para outro problema: se a linha paralela mede o movimento, é necessário que essa magnitude temporal seja definida. Em outros termos, a magnitude temporal definida se traduz na aposição de um dígito. Encontramos as linhas gerais da TD em III, 7, 9, 37-43:

E se, na verdade, o movimento que está medido é o tempo, mesmo [o movimento] medido por certa quantidade, desse modo, se era preciso estar medido, não era preciso o movimento estar medido por si mesmo, mas por outra coisa, assim é necessidade que seja medido, se é que o movimento terá uma medida diversa de si, e por isso tivemos necessidade de uma medida contínua para medição dele, do mesmo modo é preciso também uma medida com a mesma grandeza, para que haja o movimento, porque veio a ser certa grandeza de algo segundo o que se meça quão grande é o movimento. E o número dessa grandeza que vai junto com o movimento será aquele tempo, mas não a grandeza que corre junto ao movimento (Plotino, 2021, p. 241).

Com a suposição anterior segundo a qual aquilo que mede o movimento é a linha paralela podemos compreender as teses apresentadas nas primeiras linhas acima. O movimento, como movimento medido, precisaria ser medido por uma magnitude distinta de si mesmo (por outra coisa). Essa medida não é uma medida qualquer, mas uma medida temporal que precisa coincidir com o início e o término do movimento. Mas a magnitude temporal que acompanha o movimento paralelamente precisa ser definida por outra magnitude, isto é, o dígito. E o dígito da magnitude temporal será então o tempo do

movimento. O tempo, pois, não é a própria magnitude temporal que acompanha o movimento, mas o dígito dessa magnitude. De acordo com Wagner (Wagner, 2008, p. 333), Plotino pode pretender com esse argumento um regresso infinito. A medida do movimento é uma quantidade e essa quantidade precisa ser determinada por outra quantidade. Outra interpretação, sugerida pelo próprio Wagner como mais plausível, afirma que Plotino pretende desafiar a noção implícita na definição aristotélica de que o tempo é equiparado à magnitude temporal que corre paralelamente ao movimento.

A magnitude temporal acompanha o movimento do seu início até seu término. Para Plotino, essa magnitude ainda não é o tempo. No término do movimento, um montante da magnitude temporal é realizado. Esse montante é expresso por um dígito. Esse dígito é mais propriamente dito ser o tempo. Esse dígito é um número abstraído daquilo que enumera, “como a dezena é sobre cavalos, [número] sendo tomado não com cavalos” (Plotino, 2021, p. 242, III, 7, 9). Podemos nos questionar aqui até que ponto esse formalismo abstrato do conceito de número, que remonta ao realismo matemático de Platão, prejudica a análise de Plotino da teoria aristotélica, pois ao definir o tempo como o número do movimento, Aristóteles propôs o número não como meio de enumerar, mas como o numerado (Aristóteles, 2023, IV, 11, 219b7-8). Seja como for, ainda que Plotino invoque o exemplo da dezena de cavalos abstraída dos cavalos, o número do movimento não é abstraído do movimento, pois é o montante da magnitude temporal que acompanha o movimento. Assim, a magnitude temporal do percurso de 100 metros da corrida de Aquiles tem como montante dez segundos. Esse montante é o resultado do acúmulo temporal mensurado desde o ponto inicial da linha paralela, o antes, até o ponto final da linha paralela, o depois (Themistius, 2014, 145,19 – 148,2).

A crítica de Plotino prossegue da seguinte forma. A linha paralela é uma magnitude temporal que mede o movimento por meio de um quantificador temporal. Mas o que explica em primeiro lugar que tal magnitude e tal quantificador sejam temporais? A magnitude temporal e o quantificador que a expressa pressupõem o tempo e, portanto, não podem ser o tempo:

Uma vez que, mesmo que alguém encontrasse de que modo ele medirá, não encontrará o tempo que mede, mas quão grande é o tempo; e isso não é igual ao tempo. Pois uma coisa é dizer tempo, e outra, quão grande é o tempo; pois antes do ‘quão grande’, é preciso dizer o que é então aquilo que é tão grande (Plotino, 2021, p. 241, III, 7, 9).

Mesmo a adição do antes e depois que estão relacionados a um agora não resolve o problema anterior, pois esse antes e depois, ou passado e futuro, não são partes constitutivas do tempo, mas, como a magnitude e o quantificador, pressupõem o tempo.

As tentativas de Plotino de refinar a definição aristotélica trouxeram sempre novos problemas os quais resultaram em aporia. Talvez então o tempo não seja uma medida, pois uma medida implica quantidade. Conforme vimos, Aristóteles diz nas *Categorias* que o tempo é uma quantidade contínua. E no fundo, para Plotino, reside aqui a raiz de todos os problemas da teoria aristotélica, pois o tempo é indeterminado, infinito ou indefinido (*ἄπειρος*), enquanto o número é definido (*ὁρισμένο*). Em seu primeiro tratado *Sobre os Gêneros do que É*, Plotino destaca que o tempo não é uma quantidade:

E o tempo, se for tomado segundo o que mede, que é então que se deve tomar para o que mede? Ou a alma ou o agora. E se for segundo o que é medido, para ser segundo o que é deste tamanho, tal que anual, seja uma certa quantidade, contudo segundo isso tempo é para ser alguma outra natureza. Pois o que é deste tamanho sendo outro é deste tamanho. Pois na verdade o tempo não é quantidade [...] (Plotino, 2019, p. 31-33, VI, 1, 5).

1.2.3. Teoria Neoplatônica de Plotino

No final de sua discussão sobre a teoria aristotélica, Plotino menciona que a mensuração é operacionalizada por um agente observador.¹⁷ Em outros termos, a alma gera a temporalidade: “E por que o seu ‘ser’ não será antes mesmo da alma que o mede? A não ser que alguém dissesse que a gênese dele vem a ser da parte da alma” (Plotino, 2021, p. 243). Esse é um ponto não esclarecido no capítulo 9, mas que antecipa um aspecto importante da teoria de Plotino. Ele pretende integrar o tempo aos primeiros princípios de seu sistema.

No centro do sistema de Plotino estão as três hipóstases: a Alma, o Intelecto e o inefável Uno. A origem processional da Natureza imprime nela direcionalidade. Para percorrer o caminho ascensional, Plotino se utiliza dos mitos. Os mitos em Plotino cumprem uma função anagógica. Em seu tratado *Sobre o Amor*, Plotino esclarece a relação entre mito, *lógos* e tempo. Os mitos deixam ver o aspecto fragmentário das coisas

¹⁷ “Contudo, caso nada possa ser naturalmente gerado a poder numerar senão a alma, bem como, na alma, nada senão o intelecto, então não é possível o tempo existir sem a alma [...]” (Aristóteles, 2023, IV, 223a 20-25).

que contam, pois decompõem o que está unido. Essa decomposição pode alcançar unidade novamente, pois a razão permite aos que são capazes recompor o aspecto fragmentário das coisas por intermédio da alma que coexiste com a inteligência (Plotino, 2021, III, 5, 9). Esse aspecto fragmentário assim o é em função do tempo, que, conforme vimos no início dessa seção, é a imagem da eternidade. Resta esclarecer melhor em que sentido Plotino alega ser o tempo uma imagem.

De acordo com Oliveira (2014, p. 21), Plotino utiliza os mitos no âmbito filosófico porque eles apresentam à alma realidades hierarquizadas por meio de um discurso genealógico (cosmogônico, teogônico ou antropogônico). Há também mitos não-genealógicos em Plotino, mas, tendo em vista que os mitos genealógicos constituem um modo propriamente humano que relaciona o psíquico ao temporal, focaremos neles. Oliveira (2014) esclarece que embora os mitos se utilizem das ferramentas de divisão e síntese que são inerentes ao procedimento dialético, os mitos não se confundem com a dialética. Esse processo de decomposição coloca no âmago do mito um traço marcadamente diacrônico: ordenação e sucessão. Oliveira continua:

Plotino, quando enuncia a função dos mitos, diz que eles produzem engendramentos de seres ingerados, ou seja, eles colocam em uma narrativa do tipo genealógica estruturas hierárquicas. A genealogia expressa um tipo particular de prática do *lógos*: o catálogo. *Katálogos*, de *katá-légein*, significa dizer as coisas de modo sucessivo e ordenado (Couloubaritsis, 2000, 52). A genealogia, portanto, opera através de ordenações sucessivas e, no âmago destas, por semelhanças segundo o parentesco (Oliveira, 2014, p. 105, *itálicos do original*).

Tais observações gerais deixam claro que há um tempo do mito. Não que o tempo seja sempre reinante no discurso mitológico, pois os valores transmitidos se mostram por vezes atemporais, mas o próprio uso do mito no âmbito filosófico parece servir para colocar o pesquisador a caminho da destemporalização da alma, percurso que para Plotino só é inteiramente realizado por meio da dialética. Mas, para não se distanciar de nosso tema, resta perguntar se além do tempo do mito há um mito do tempo.

No início do sétimo tratado do livro terceiro, Plotino havia dito que o tempo é imagem da eternidade. Oliveira (2014, p. 104) vê aqui um caso emblemático do discurso mítico genealógico. Ela esclarece que “imagem” tem um sentido “ativo – o mimético, e outro passivo – icônico” (Oliveira, 2014, p. 104). O tempo não é imagem meramente no sentido icônico. O sentido ativo da imagem, seu mimetismo, demarca um movimento da Alma que busca exteriorizar aquilo que contempla no Intelecto, isto é, a produção do

mundo sensível. A contemplação, por seu turno, sendo passiva, traduz o sentido icônico do tempo. O tempo, sendo imagem da eternidade, remonta diretamente à vida da Alma:

Tempo ainda não era, ou na verdade àqueles [inteligíveis] não era, e geraremos tempo pela razão e pela natureza do posterior. Então, esses [inteligíveis] em si mesmos conduzindo tranquilidade, “como primeiramente surgiu o tempo”, alguém talvez não invocasse as Musas, que ainda não eram, para dizer isso; mas talvez, caso então existissem mesmo as Musas, alguém logo [interrogasse] sobre o mesmo tempo que veio a ser, como é que ele se mostrou e veio a ser (Plotino, 2021, p. 245-246, III, 7, 11).

Talvez fosse possível recorrer às Musas, símbolo da música cósmica das esferas, para narrar a gênese do tempo. Essa invocação das Musas parece ser uma alusão à *Iliada*, de Homero: “Musas, que o Olimpo habitais, vinde agora sem falhas contar-me de que maneira se ateou nos navios Acaios o incêndio” (Homero, 2015, p. 342, 16.113). A cena em que os Troianos ateiam fogo aos navios Acaios marca um momento catastrófico que altera o rumo da batalha. Esse clímax dramático, transposto para as *Enéadas*, demarca a ambiência de origem do tempo: “Plotino apresenta o surgimento do tempo como resultado de seu lapso da completude imperturbável da Substância inteligível, de ter ‘caído’ de Lá [...] e não da irrupção de algum fator externo, como seria adequado para um sistema dualista” (Kalligas, 2014, p. 610).

Contudo, não era possível invocar as Musas porque elas ainda não existiam quando o tempo se originou. Na *Teogonia* de Hesíodo, as Musas, sendo filhas de Zeus e Mnemosýne, nascem no tempo já atualizado por Crono (Hesíodo, 1995). No entanto, mesmo que elas já existissem, parece ser mais apropriado deixar o próprio tempo narrar sua origem:

E diria sobre ele desse modo como [é ele]; assim anteriormente, antes de gerar esse ‘anterior’, e o ‘posterior’ ser preciso, com isso mesmo em que é repousava o tempo não sendo, mas naquela [eternidade] também ele conduzia tranquilidade. E uma natureza industriosa, querendo tanto dominar a si quanto ser ela mesma, decidindo buscar o ‘mais’ do que o presente, moveu-se a si mesma, e moveu-se também ele, e eis que diferentemente nos movemos para o a seguir sempre e o posterior e não o mesmo, mas o outro, e tendo feito uma certa dimensão do caminho, acabamos por realizar o tempo como imagem de eternidade (Plotino, 2021, p. 246, III, vii, 11).

Kalligas vê aqui uma personificação do tempo, um recurso estilístico denominado prosopopeia utilizado algumas vezes por Plotino. Contudo, conforme observa Oliveira, quando Plotino lança mão desse recurso estilístico ele mantém a voz na primeira pessoa do singular. A passagem em tela, por outro lado, ao introduzir a primeira pessoa do plural, quebra a intenção de personificação do tempo, pois:

[...] tudo indica que o tempo não se personifica efetivamente, e sim, ressoa nas vozes deste “nós” inicial que, antes de começar a fala do tempo, propunha gerar o tempo mediante o *lógos* e segundo a natureza do posterior. E “nós” fazemos isso como se fosse o tempo ele próprio quem estivesse a narrar, porque “nós”, ao buscarmos o tempo na eternidade, ou seja, no seu próprio ser, não em uma aparência sensível, o encontramos em nós mesmos, como vida da nossa própria alma, na medida em que a nossa alma é parte da Alma. Com efeito, há um elo entre o tempo, que narraria sua gênese, e nós, que a narramos: este elo é a Alma, se não toda, ao menos a parte agitada que produz o tempo (Oliveira, 2014, p. 124, grifos do original)

Para Plotino, o tempo e o movimento estão relacionados um ao outro. Porém, essa relação não ocorre porque o tempo é movimento ou intervalo do movimento. Antes, para Plotino, o movimento não pode existir sem tempo. Não obstante essa relação, não podemos conhecer o tempo nessas realidades temporais, pois quando tentamos discernir o tempo nelas estamos fadados a aporias. No decurso de nossa vida retemos imagens do fluxo do tempo na memória ou na imaginação. A alternância entre dia e noite, o envelhecer marcado pelas rugas em nossa face, a sequência cíclica das estações são sinais sensíveis do tempo retidos na alma. Mas essas mudanças fenomênicas, embora sejam notadamente temporais, em nada nos auxiliam em nossa busca pelo tempo. Isso porque o tempo, para Plotino, só existe no domínio sensível “em sua fuga, aparecendo com a condição de desaparecer” (Oliveira, 2014, p. 115). Em outros termos, a nossa existência e a existência do mundo são temporais, mas para explicar o tempo precisamos ir além desse mundo derivado e rastreá-lo até sua fonte original e causa.

A fonte original e causa do mundo sensível reside na realidade hierárquica das três hipóstases: O Uno é fonte causativa do Intelecto, que por sua vez é fonte causativa da Alma. Essa hierarquia genética é denominada processão. Em um último estágio, o mundo natural procede da Alma. Não precisamos entrar em detalhes interpretativos sobre esse sistema metafísico de Plotino. Para fins de nossa discussão, basta compreender que a explicação do tempo para Plotino requer um apelo metodológico à sua origem mais fundamental: a Alma. A Alma, contemplando as formas inteligíveis, quis transferir aquela unidade perfeita e bela para o múltiplo. E nesse movimento não espacial da Alma, se originou o tempo.

Quando a Alma buscou outra vida diversa daquela que se caracterizava como repouso infindo, ela encontrou um modo de vida em que cada atividade era “diversa da outra, em seguida outra diferente novamente em sequência” (Plotino, 2021, p. 247, III, vii, 11). O anterior e posterior são consequências desse novo modo de vida da Alma. Para Plotino, o tempo não é caracterizado principalmente por seus elementos constitutivos,

passado e futuro. Tais elementos são mais consequências desse novo modo de vida da Alma e não conceitos propriamente explicativos do tempo, pois Plotino identifica o tempo “apenas com essa mudança ou passagem da Alma de sua vida anterior para esta nova vida na medida em que essa processão é a fonte e a causa da temporalidade da existência natural” (Wagner, 2008, pp. 345-46).

No restante do capítulo 11, Plotino realça diversos contrastes entre o tempo e a eternidade. A eternidade é identidade e unidade, sendo continuidade do Uno. O tempo é diversidade e tem uma continuidade particionada, uma vindo depois da outra, como é típico do ser temporal. A eternidade é vida do Uno, do Intelecto e mesmo da Alma. Mas uma parte da Alma se desprende do Intelecto e essa potência da Alma que se desprende é também vida, mas vida diversa. A eternidade é inteiramente infinita, mas o tempo é para o infinito no sentido de uma sequência sempiterna. O tempo precisa imitar a eternidade (imagem mimética) se quiser adquirir continuamente ser no Uno.

O movimento da Alma ao se desprender do Intelecto – movimento vertical, como Wagner (2008, p. 347) o denomina – é autogerador e gera suas atividades que trazem a existência do universo natural em uma direcionalidade que sempre se renova como devir – o que Wagner (2008, p. 347) denomina movimento horizontal. O tempo não incide sobre esse movimento da Alma como algo externo. Ao se mover verticalmente, a alma gera o tempo para si e insere a si mesma no tempo e, ao se mover horizontalmente, ela submete a ordem natural ao tempo, que é seu instrumento de domínio em relação ao universo existente.

No capítulo 12, Plotino enfrenta novamente a questão da medida do tempo. Na subseção anterior, vimos que Plotino rejeitou a teoria aristotélica que buscou definir o tempo como número ou medida do movimento. Sendo, no entanto, fiel seguidor de Platão, ele agora parece encontrar dificuldade, pois Platão defendeu no *Timeu* 39b que o Demiurgo concedeu o Sol e separou dia e noite para que tivéssemos certa medida clara do tempo. Para Plotino o tempo é indefinido, isto é, não pode ser medido. Contudo, ele admite que podemos medir porções do tempo. E mesmo tais porções não são propriamente medidas de tempo, pois o tempo é medido em porções apenas de acordo com o acidente (*μετρούμενον δὲ κατὰ συμβεβηκός*). No decorrer do capítulo 12, Plotino nos lembra que “o tempo mesmo não é medida” (Plotino, 2021, p. 251, III, 7, 12).

Sendo o tempo invisível e inapreensível pela sensação, a órbita do Sol foi concedida como manifestação do tempo que não pode ser visto. O Demiurgo concedeu a alternância de dia e noite para que a humanidade, ao observar tal diferença, obtivesse a noção de díade e, por meio dessa, o conceito de número. Assim foi adquirida a habilidade de contar.¹⁸ A segunda habilidade foi adquirida pela observação da regularidade e uniformidade da órbita do Sol. Por meio dessa observação, a humanidade desenvolveu a noção de duração:

Pois já que não era possível por si mesmos definir e medir o tempo mesmo pela alma, porque cada parte dele era invisível e não apreensível, e principalmente por não saberem contar, a alma cria dia e noite, pelos quais era possível tomar ‘dois’ pela diferença, a partir do que, diz Platão, há um conceito de número. Oxalá tomassem quanto é isso a partir do nascer do sol até o outro como quanto era o intervalo de tempo, sendo uniforme a forma do movimento em relação ao que nos apoiamos, e por haver tal coisa servimo-nos de tal medida; e como medida de tempo; pois o tempo mesmo não é medida (Plotino, 2021, p. 251, III, vii, 12).

As habilidades de contar e de perceber certa duração temporal no ciclo de dia e noite foram as precondições para começarmos a nos servir de tais movimentos astronômicos e para operacionalizar aferições temporais (Wagner, 2008, p. 356). Porém, para Plotino não há nada marcadamente metafísico no movimento celeste como marcador temporal, pois poderíamos selecionar qualquer outro movimento – o desabrochar de uma flor, por exemplo – que se completa no ciclo da órbita do Sol. E não apenas isso, pois, para ele, pausas e repousos também são passíveis de aferições temporais. Movimentos irregulares, por seu turno, não são mensuráveis, embora também pressuponham o tempo em sua ocorrência.

No último capítulo de seu tratado *Sobre Tempo e Eternidade*, Plotino salienta que as revoluções dos astros celestiais são manifestações do tempo e não o próprio tempo. Isto é, elas revelam que há um tempo em virtude de sua existência temporal. Podemos medir o tempo acidentalmente, mas o tempo não é a medida do movimento. Do ponto de vista de Plotino, seria mais apropriado dizer que medimos porções do tempo pelo movimento: “Platão nem disse que é a essência dele que mede nem que se mede por algo, mas [disse] para demonstração do tempo ter tomado a revolução como algo mínimo em relação à mínima parte dele, de modo a ser possível reconhecer aqui qual e quanto é o

¹⁸ Na Grécia Antiga o número um não era considerado um número, pois ele apenas tinha a função de especificar a unidade. Para efeitos de contagem, o número começa com o dois. cf. Euclides, *Elements*, book VII, def. 1-2.

tempo” (Plotino, 2021, p. 254, III, vii, 13). Ou seja, a extensão de um dia, que associamos à órbita do Sol, é uma parcela mínima do tempo, não sua essência. Além disso, o antes e depois do movimento natural só está relacionado ao tempo quando rastreamos sua fonte e origem no movimento da Alma, que gera o antes-do-agora e depois-do-agora por esse movimento anímico:

E se alguém, ao tomar o anterior e o posterior desse movimento, dissesse [ser] tempo – por isso ser algo – e não dissesse ser algo do movimento mais verdadeiro que tem o anterior e o posterior, seria o maior absurdo, e seria como, ao conceder a movimento inanimado haver o anterior e o posterior como tempo paralelo a ele, não conceder isso ao movimento [da alma] segundo o qual o próprio tempo se sustém por imitação, da parte deste movimento tanto o anterior quanto o posterior primeiramente se sustentaram, porque era o movimento genuíno, e do modo como gera cada uma de suas atividades, assim também o ‘a seguir’, tanto com geração simultânea quanto para mudança delas (Plotino, 2021, p. 255, III, 7, 13).

Para Plotino, o universo assume os contornos de um vitalismo platônico (Wagner, 2008, p. 347). Não há universo natural e tampouco tempo sem a Alma. Para ele, é inconcebível o antes e depois de um movimento inanimado. O movimento particionado que vemos no mundo natural é causado pelo movimento contínuo autogerado da Alma. Plotino usa o exemplo de um homem que caminha. Na medida em que dá cada passo, observamos o movimento particionado de suas pernas, mas só compreenderemos tal movimento perceptível se o reconduzirmos à alma do homem, que por seu movimento contínuo é causa do movimento das pernas. Sem esse movimento mais primordial da alma, que não é particionado, não pode haver o movimento das pernas que o manifesta de modo particionado, pois o corpo em movimento “reconduzirá tanto tempo a quanto é o movimento – pois esse mesmo movimento é causa – e tempo dele, e [reconduzirá] esse movimento ao movimento da alma, qualquer que seja [esse movimento] que era intervalado em iguais partes” (Plotino, 2021, p. 256, III, 7, 13).

Para Plotino, só é possível explicar e entender o tempo – e o movimento – reconduzindo-o à sua fonte mais originária, o movimento da Alma. Ao proceder do Intelecto a Alma ou parte dela, inicia um movimento que concomitantemente gera o tempo: “esse primeiro movimento da alma está para o tempo e gerou tempo e se mantém com a atividade dele mesmo” (Plotino, 2021, p. 255, III, vii, 13). Além disso, a Alma se move horizontalmente e esse movimento é causa do mundo natural. Cada atividade da Alma para trazer o mundo natural à existência gera uma sequência de antes e depois. Mas o mundo natural não é simplesmente um repositório de coisas sucessivamente ordenadas,

pois mesmo aquilo que talvez, em nosso “esnobismo cronológico”¹⁹, considerássemos inanimado é, para Plotino, um “vivente latente” (Plotino, 2017, p. 297, IV, iv, 36). A Alma, em sua ubiquidade, está em cada parte do universo, trazendo cada novo existente sempre de novo pela instrumentalidade do tempo.

1.3. Aristóteles e o tempo como número do movimento

A teoria do tempo de Aristóteles sobre a essência do tempo pode ser encontrada no Livro IV do seu livro *Física*. Para fins de nossa pesquisa, nos concentraremos na seguinte questão: Aristóteles considerava o tempo algo real? Talvez para aqueles que estão familiarizados com sua doutrina de que o tempo é o número do movimento, a resposta parece se dar na via afirmativa. No entanto, se investigarmos mais detidamente seu tratamento desse tópico, veremos que a resposta seria uma espécie de “sim e não”. Aristóteles divide sua investigação em duas questões principais: uma diz respeito à realidade do tempo e outra à sua natureza ou definição. Na primeira parte de sua investigação, que diz respeito à questão da realidade do tempo, ele apresenta alguns argumentos exotéricos. Argumentos exotéricos não são demonstrativos e nem técnicos (Simplicius, 2014, p. 102, *Phys.*, 696,1). Três argumentos são apresentados no capítulo 10: *A1 – Argumento da Composição*; *A2 – Argumento da Divisão*; *A3 – Argumento da Exclusão*.

Preliminarmente, o *Argumento da Composição* alega que o tempo não é real no exato sentido parmenideano, porquanto numa parte o tempo já não é ou deixou de ser e noutra ele ainda há de ser ou ainda não é (Aristóteles, 2023, *Fis.* 217b30-35). O tempo é, pois, composto por não entes – A1. Ora, aquilo que é composto por não entes é um não ente. Esse é um argumento categórico. Wagner (2008, p. 155) nota que esse argumento parece redundar em uma falácia da composição.

¹⁹ Expressão cunhada por C.S. Lewis para designar a crença de que a ciência do passado é inerentemente inferior à ciência moderna pelo fato mesmo de ser uma ciência mais antiga. Assumir que progresso tecnológico é equivalente de progresso intelectual é uma falácia que desqualifica *prima facie* ideias antigas sem uma análise justa. Dessa forma, esnobismo cronológico é a tendência de descartar ideias antigas (filosofia, religião, literatura) por serem consideradas antiquadas.

Se o passado não mais existe e o futuro ainda não existe, e se para Aristóteles isso implica a irrealidade do tempo, caso o tempo possua alguma realidade ela deve então se fundar na realidade do presente. Ora, vimos que em algum sentido Aristóteles de fato responde à pergunta acerca da realidade do tempo afirmativamente. Nesse caso, podemos concluir que a realidade do tempo se confunde com a realidade do presente? Infelizmente, Aristóteles não deixa as coisas tão simples assim.

Em sua discussão sobre o tempo, Aristóteles não aborda diretamente o que estamos acostumados a denominar presente. Ele fala mais especificamente do agora.²⁰ E ainda que de nossa perspectiva moderna, que comumente associa o tempo à precisão de nossos dispositivos tecnológicos, presente e agora sejam praticamente sinônimos, devemos ressaltar que esse não era o caso para Aristóteles. O que, então, para ele é o agora? Essa é uma questão central para compreender a teoria do tempo de Aristóteles e mesmo com séculos de discussão é uma questão que permanece difícil de ser elucidada.

Deixemos por ora essa questão do agora um tanto ambígua e retornemos à questão da relação entre o tempo e o agora. A realidade do tempo se funda na realidade do agora? O que queremos saber, em outros termos, é se o agora é um constituinte do tempo. Aristóteles deixa claro que passado e futuro são partes constituintes do tempo. Contudo, passado e futuro são não entes. Já vimos isso em A1. Aqui, no entanto, o argumento não foca nas partes que compõem o tempo, mas em sua divisibilidade. Marcamos então a transição para A2. Aristóteles argumenta que se uma coisa divisível é real, então é necessário que todas as suas partes ou algumas de suas partes também sejam reais. O tempo, se é real, é algo que é divisível. Todavia, uma parte do tempo *não é mais* e outra parte do tempo *ainda não é*. Resta, portanto, o agora para fundar a realidade do tempo. Aqui temos a transição para A3. Aristóteles insiste que o agora não é uma parte do tempo, pois uma parte é um tipo de medida e o todo deve ser constituído de suas partes. No entanto, o tempo não parece ser constituído de “agoras”.

O argumento categórico A1 e o argumento hipotético A2 parecem de fácil compreensão. O argumento A3, entretanto, está repleto de dificuldades. Em que sentido uma parte deve ser a medida do todo? Para dar uma resposta minimamente satisfatória a

²⁰ Na edição do livro *Física* que utilizamos, o tradutor optou por traduzir τὸ νῦν (*tò nûn*) por “instante”. Optamos por utilizar “agora”, pois é um termo mais utilizado na literatura secundária. Nas citações diretas o termo “instante” foi preservado.

essa pergunta, devemos nos distanciar um pouco da investigação sobre o tempo no Livro IV da *Física* e elucidar os fundamentos de mensuração segundo Aristóteles. Esse distanciamento não será uma distração no que diz respeito à nossa pesquisa sobre a teoria do tempo aristotélica, pois nos dará um contexto mais amplo para compreender posteriormente a fórmula de que o tempo é medida-do-movimento.

Os fundamentos da mensuração de acordo com Aristóteles podem ser encontrados explícita e principalmente na sua obra *Metafísica*. Mais especificamente, ele discute o tema no Livro Δ (V), capítulo 6 (1016b17-25), Livro I (X), capítulo 1 (1052b18-1053a8), e Livro N (XIV), capítulo 1 (1087b33-1088a14). Não forneceremos aqui uma análise exaustiva do tema, mas o discutiremos apenas na medida em que lança luz à nossa discussão principal.

A pergunta que tínhamos suscitado era em que sentido uma parte mede o todo. Aqui, precisaremos dissecar essa pergunta em suas partes para apreendermos o sentido do todo, conforme o procedimento sugerido por Aristóteles na obra *Analíticos Posteriores* I, 1 (71a8-12), I, 10 (76a25-30) e I, 34 (89b6-15). Sucintamente, esses trechos dos *Analíticos Posteriores* abordam o papel das unidades no conhecimento, propondo que o conhecimento das coisas se dá pela decomposição em princípios mais simples. Seguindo esse procedimento, buscaremos primeiramente entender o que é a medida segundo Aristóteles e, posteriormente, como uma parte vem a ser uma medida.

De acordo com Aristóteles, medida é uma operação mediante a qual poderemos obter o conhecimento de uma quantidade (Aristóteles, 2002, *Met.* I, 1, 1052b20-31). Tal operação não consiste em indexar números aleatórios a coisas ou a processos físicos. A operação precisa seguir alguns critérios para que essa indexação numérica seja uma medida. Resumidamente, uma operação métrica: 1) é indivisível em qualidade ou quantidade (Aristóteles, 2002, *Met.* 1052b31-35); 2) possui maior precisão se, sendo algo retirado ou acrescentado, for imperceptível a variação da medida (Aristóteles, 2002, *Met.* 1052b35-1053a14); 3) é co-genérica ao que está sendo medido (Aristóteles, 2002, *Met.* 1053a24-27).

Quanto ao primeiro critério, precisamos destacar que qualidade e quantidade não são tomados aqui com o mesmo sentido fixado nas *Categorias*. Isso porque nas *Categorias* quantidade e qualidade recaem em uma análise categorial-ontológica. Desse modo, Aristóteles distingue ali entre quantidades discretas e contínuas. No tocante à

qualidade em seu sentido categorial podemos elencar a disposição e o hábito, a capacidade ou incapacidade natural de fazer ou sofrer algo, qualidades afetivas ou afecções, a figura e a forma, etc (Aristóteles, 2019, p. 153-159, *Cat.*, 8b25 – 9b33). Em sua discussão sobre a mensuração, contudo, Aristóteles divide a magnitude em dois domínios: o quantitativo e o qualitativo. Aqui qualidade também é um tipo de grandeza. Desse modo, pensar em qualidade no aspecto categorial-ontológico não ajuda a compreender o primeiro critério de mensuração apresentado na *Metafísica*. Nesse contexto de operação métrica, Aristóteles fala de quantidade e qualidade em um sentido geométrico-epistêmico herdado de Eudoxo e da tradição geométrica. Assim, se distanciar das *Categorias* ajuda a compreender que qualidade é também um domínio de grandeza no contexto de operações métricas.

Retomemos o primeiro critério para esclarecer melhor esse deslocamento de quantidade e qualidade de seu aspecto categorial-ontológico para um aspecto geométrico-epistêmico. De acordo com Aristóteles, para que uma operação métrica seja viável é necessário que haja uma indivisibilidade quantitativa ou qualitativa: “E a unidade de medida é sempre indivisível, seja em relação à forma seja em relação à sensação” (Aristóteles, 2002, p. 663, *Met.* 1088a1-30). A indivisibilidade quantitativa é uma indivisibilidade quanto à percepção e a indivisibilidade qualitativa é uma indivisibilidade quanto à forma. Na indivisibilidade quantitativa há uma magnitude contínua que é divisível por princípio, mas que consideramos indivisível por haver um mínimo perceptível. Na indivisibilidade qualitativa operamos com magnitudes discretas que não podem ser divididas sem deixar de ser o que são. Consideremos o que parece ser o caso mais óbvio de uma indivisibilidade qualitativa (Aristóteles, 2002, p. 663, *Met.* 1088a1-30): a letra em uma fala (*φωνή*). Se retirarmos uma palavra qualquer de um contexto de fala e quisermos “medir”²¹ quantas letras há nessa palavra consideraremos cada letra como o menor elemento indivisível. Se nessa palavra tem a letra ψ , por exemplo, e quisermos dividir o som dessa letra em um elemento menor o que restará provavelmente será um som indiscernível que não pertence à esfera da fala. Desse modo, a magnitude quantitativa é uma grandeza contínua divisível por princípio, mas indivisível quanto à percepção. E a magnitude qualitativa é uma grandeza discreta que não pode ser dividida

²¹ Tecnicamente, a linguagem não é quantificável nas *infimae species*. De acordo com Santos, “a linguagem falada [...] é considerada uma entidade quantificável [...] por ser medida por sílabas longas e breves (4b33-34), ou seja, devido ao facto de ser mensurável, tornando-se assim sujeito de predicados quantitativos” (Santos, 1995, p. 118).

sem deixar de ser o que é. Essa noção de indivisibilidade parece ser estranha ao contexto das *Categorias* porque ali o objetivo é analisar os modos de ser, e não os processos envolvidos na quantificação.²²

No início do Livro I, Aristóteles discute os diversos sentidos de unidade. Um desses sentidos se aplica à unidade conceitual quando a intelecção (*νόησις*) é indivisível. Em outros termos, Aristóteles alega que há uma indivisibilidade por forma (*εἶδος*) que é, em última instância, indivisível pelo conhecimento (Aristóteles, 2002, *Met.* 1052a32-33). O que queremos propor aqui, seguindo Sattler (2017, p. 25), é que ser indivisível em qualidade refere-se a uma indivisibilidade pelo conhecimento. Aristóteles cita, no Livro N, o exemplo de ser humano (Aristóteles, 2002, *Met.* 1088a1-30). A unidade conceitual de ser humano é animal racional. Se quisermos saber, por exemplo, a quantidade de seres humanos que habitam em uma determinada cidade²³ e se excluirmos o termo racional da unidade conceitual, essa divisibilidade pode resultar em uma quantidade maior de habitantes, pois a parte restante da definição (animal) incluirá galinhas, vacas, cachorros, etc. Desse modo, não podemos excluir o termo racional para determinarmos a quantidade de seres humanos. Em outras palavras, um dos critérios da medida é a indivisibilidade por forma.

A indivisibilidade quantitativa, sugerida ainda no primeiro critério, não é uma indivisibilidade absoluta, mas apenas em princípio. Ela decorre praticamente de uma convenção de medidas que se adequa à percepção. Aristóteles diz, por exemplo, que para se medir uma linha utiliza-se a linha de um pé “considerando-a como indivisível” (Aristóteles, 2002, p. 439, *Met.* I, 1, 1053b30-35). Mais adiante ele ratifica que um pé só é indivisível relativamente à percepção sensível (Aristóteles, 2002, *Met.* 1053a20-25). Em suma, para fins de medição podemos tratar o pé – ou qualquer outra unidade de

²² O pressuposto para o distanciamento das *Categorias* aqui é que essa indivisibilidade pela forma tem um enfoque justamente no princípio formal do ser. Contudo, esse princípio formal também pressupõe um aspecto noético. Assim, o conhecimento da forma remete novamente à qualidade no contexto das *Categorias* em uma de suas espécies, isto é, o conhecimento é uma *ἐξῆς* da alma. Desse modo, não falamos aqui de uma suspensão completa das *Categorias*, mas apenas de uma estranheza dado que a indivisibilidade qualitativa discutida aqui tem o intuito de esclarecer operações métricas.

²³ Tecnicamente, o exemplo aludido é uma instância da contagem e não da medida. Aristóteles está ciente dessa distinção, como podemos ver em *Met.* Δ 13, 1020a8-11. A palavra grega μετρέω é usada tanto para referências à contagem quanto para referências à medida. Quando Aristóteles usa o termo medida no sentido mais estrito, ele tem em mente quantidades contínuas, que são divisíveis em princípio. Para uma discussão mais detalhada cf. (Sattler, 2017).

medida – como sendo indivisível, pois desde nossa percepção tomamos tal medida como um todo em sua natureza (Sattler, 2017, p. 25).

Para fins de nossa pesquisa, não precisamos entrar em maiores detalhes sobre o segundo critério da operação de mensuração. O terceiro critério, no entanto, precisa de alguma elucidação. Aristóteles sugere que a operação métrica tem que ser co-genérica ao que está sendo medido. O que isso quer dizer? Quando selecionamos um objeto no mundo físico para mensurá-lo, nós o mensuramos de acordo com alguma dimensão.²⁴ Dessa forma, Aristóteles prescreve: “[...] a medida é sempre do mesmo gênero da coisa medida: [...] a medida de um comprimento é um comprimento, da largura é uma largura, dos sons é um som, dos pesos é um peso, das unidades uma unidade” (Aristóteles, 2002, p. 441, *Met.* I, 1, 1053a24-27). Resumidamente, se queremos medir a altura de uma árvore, não faz sentido dizer que ela mede 38 graus célsius. A medida de uma altura deve ser uma altura.

Para recapitular, nossa pergunta original era em que sentido uma parte é uma medida. Dividimos essa pergunta para alcançar uma compreensão do todo. Até aqui, ficou claro o que Aristóteles considerava uma medida. Uma medida é uma operação sistemática ou que segue critérios e que nos permite conhecer uma quantidade. Essa quantidade pode redundar em uma indexação não arbitrária de um número. Deixamos em aberto até aqui se, de acordo com Aristóteles, pode haver indexações quantitativas arbitrárias. Aristóteles divide a quantidade em subquantidades arbitrárias e subquantidades não arbitrárias (Aristóteles, 2002, *Met.* Δ, 25, 1023b12-15). As subquantidades arbitrárias admitem a divisibilidade de qualquer maneira e, nesse sentido, o que é subtraído de uma quantidade *qua* quantidade é uma parte (*μέρος*) de tal quantidade. Conforme Aristóteles exemplifica, dois é de algum modo uma parte de três. As subquantidades não arbitrárias são aquelas em que a parte é medida do todo. Nesse caso, dois não é uma parte de três, mas, de acordo com Alexandre de Afrodísias, em seu comentário ao livro *Metafísica* de Aristóteles (2014, p. 110, *Met.* 424,1), uma parte de quatro e de todos os números pares.²⁵ Alexandre

²⁴ De acordo com Sattler (2017), dimensão pode ser entendida como um aspecto “sob o qual algo é considerado no processo de medição, portanto, como a característica, propriedade ou qualidade que é quantificada”. Em outros termos, a dimensão pode ser o aspecto da altura ou temperatura, peso, volume, etc. A palavra dimensão vem do verbo latino *dimetiri* que pode ser traduzido por fazer uma medida.

²⁵ A mereologia antiga é um assunto complexo e bastante amplo. No tocante a Aristóteles, há diversas relações parte-todo em sua obra. Para citar apenas alguns casos, o gênero é um todo que contém formas como parte, a forma tem as partes gênero e diferença, etc. Lidaremos aqui apenas brevemente com a relação parte-todo quantitativa.

de Afrodísias acrescenta que quatro não é uma parte de seis. Se ele estiver correto, uma parte será a medida de um todo quando a parte divide o todo sem que haja sobra ou de modo que o quociente não seja fracionado. De modo que, se perguntarmos em quantas partes o dois mede o quatro ou o seis, diremos que ele o mede em duas ou três partes respectivamente. Observe que as três partes do seis “repetem” o dois (2, 2, 2). Cada parte do seis, isto é, cada dois que se repete coexiste para que o produto seja seis.

Retornemos agora a nossa discussão acerca do tempo. Aristóteles havia dito que o passado e o futuro são partes constituintes do tempo. Contudo, essas partes são não entes e isso implicaria a irrealidade do tempo. Perguntamos então se a realidade do tempo pode se fundar na realidade do agora. A resposta de Aristóteles é que o agora não é uma parte do tempo, pois uma parte é medida do todo. Se o agora fosse uma parte do todo no sentido quantitativo não arbitrário, o agora deveria se repetir um tanto de partes até atingir o produto determinado. Suponhamos que queremos saber quantas partes tem um dia. Para isso, devemos aplicar uma medida co-genérica. Conforme vimos, isso quer dizer que um dia não pode ter 80 litros. Atualmente, responderíamos que um dia tem 24 partes designadas “hora”. Troquemos a palavra “hora” por “agora”. Temos uma determinada extensão temporal (dia) e queremos dividir essa extensão temporal em partes (agoras). Suponhamos ainda, apenas para fins de exposição, que o dia para Aristóteles pudesse ser então dividido em 24 agoras.

Devemos perguntar se cada uma dessas 24 partes coexiste umas com as outras. A resposta parece óbvia. Elas não podem coexistir, pois para que a segunda parte se atualize a primeira parte deve se extinguir e assim sucessivamente. Ora, parece também óbvio que a extinção de um agora é algo impossível, pois um agora que se extingue já não é um agora. E se não é mais um agora, como pode continuar sendo o agora que se repete como parte métrica do tempo? Em outros termos, se o agora é uma parte de um todo (o tempo) deve-se levar em conta que o todo não é uma entidade ulterior às partes, mas o efeito atual de sua simultaneidade. O todo não é um agregado sucessivo, mas uma simultaneidade estruturada. O dois que é parte de seis coexiste com as outras duas partes. Se extinguírmos uma parte não obteremos o produto seis. O esquema abaixo visa ilustrar essa relação de coexistência e de extinção, contudo não deve ser interpretado como um conjunto abstrato. O principal objetivo é demonstrar que o todo é extensão atual, resultado da copresença ou coexistência das partes, não soma ideal. Em adição, o esquema evidencia que a

argumentação de Aristóteles sobre se o agora é o mesmo ou diferente indica que se o agora for o mesmo há uma copresença de agoras enquanto partes do tempo:

Coexistência: $\{2_1, 2_2, 2_3\} \Rightarrow 6$

Extinção: $\{2_1, 2_2, \emptyset\} \Rightarrow 4 \neq 6$

Se o agora fosse parte do tempo (todo), isso resultaria em um isocronismo sincrônico, pois o agora enquanto parte seria uma unidade com simultaneidade estrutural em relação ao todo (tempo). Desse modo, o agora não pode ser parte do tempo, pois se o agora se extingue para que outro agora tenha lugar já não há simultaneidade das partes, porém se o agora coexiste com as outras partes (agoras) o tempo se tornaria uma massa homogênea incompatível com a estrutura anterior-posterior. Se o agora fosse parte do tempo, o tempo teria que ser um todo cujas partes coexistem. Mas isso resulta em aporia, pois ou o agora se extingue para dar lugar a outro agora, e então não há coexistência das partes, logo não há todo; ou os agoras coexistem, e então o tempo seria reduzido a uma homogeneidade indistinta de presença. Segue-se que o agora não pode ser parte do tempo.

No argumento prévio, tentamos sintetizar o seguinte dilema levantado por Aristóteles. Se o agora é parte do tempo, então há uma multiplicidade de agoras. Esses múltiplos agoras devem ser os mesmos ou diferentes. No tocante a primeira parte do dilema, Aristóteles supõe que se esses agoras são os mesmos, eles então coexistem. Uma coexistência de agoras não condiz com o fluxo do tempo, cuja passagem é sucessiva. Assim, agoras não podem coexistir. No tocante a segunda parte do dilema, se agoras são diferentes uns dos outros, um deve cessar para que outro venha a ser. Porém, se um agora cessa ou se extingue, deixa de ser um agora.

Para complicar ainda mais, Aristóteles insere uma versão do argumento de Zenão de Eleia. O agora que cessa deve fazê-lo no tempo. Nesse caso, ele cessa em si mesmo ou cessa em um agora subsequente (Simplicius, 2014, p. 105, *Phys.*, 698,1). Ele não pode cessar em si mesmo pois é um agora existente. E por força da lei da não contradição, um agora não pode existir e cessar sua existência em si mesmo. É tautológico adicionar o fator tempo inerente à lei da não contradição, pois esse agora seria, por força do argumento, ele mesmo tempo. Quanto a cessar em um agora subsequente, isso implicaria a existência do agora que cessa num intervalo entre sua própria existência e a existência do agora porvir. Mas já vimos uma história parecida com Zenão de Eleia. No intervalo entre o ponto A e o ponto F, há um ponto intermédio, digamos, o ponto C. E assim

infinitamente, impossibilitando o agora atual de completar o percurso de toda extensão temporal, até atingir o agora subsequente no qual cessa.

Aristóteles não discute no Livro IV da obra *Física* os argumentos de Zenão de Eleia. Ele retoma os argumentos de Zenão de Eleia no Livro VI da obra supracitada. De acordo com Wagner (2008, p. 244), esse enfrentamento dos argumentos de Zenão de Eleia por parte de Aristóteles deve ter como pano de fundo a discussão, no mesmo Livro, acerca do tempo e, especificamente, do agora. Isso porque, se as respostas de Aristóteles a Zenão de Eleia forem isoladas de sua discussão no Livro IV, chegaremos a uma interpretação em que Aristóteles propõe uma concepção de tempo e de movimento estática, assim como Zenão de Eleia. Apenas quando tratamos organicamente os Livros IV e VI, percebemos que Aristóteles lida com a realidade do tempo no Livro IV e estabelece ali uma concepção dinâmica de tempo e de movimento, concepção esta que se contrapõe diretamente à concepção estática de Zenão de Eleia, combatida no Livro VI.

Na parte inicial do capítulo 10 do Livro IV, Aristóteles lida especialmente com os argumentos do tutor de Zenão de Eleia, Parmênides. Vimos até aqui que os argumentos parmenideanos negavam realidade ao passado e ao futuro, e, sendo estes partes que compõem o tempo, a própria realidade do tempo foi negada. Vimos também a tentativa de restabelecer a realidade do tempo a partir da realidade do agora. Aristóteles se recusou a considerar o agora como parte do tempo. Vimos também os argumentos que sustentaram essa recusa. Denominamos o conjunto desses argumentos de *Argumento da Exclusão*. Nesse ponto, sentimos a necessidade de esclarecer melhor a exclusão do agora da constituição do tempo. O agora não é um constituinte do tempo enquanto parte do tempo. Isso porque a parte mede o todo, como vimos acima. Nesse sentido, o agora é excluído da natureza do tempo, pois o tempo não é constituído de múltiplos agoras. Talvez haja algum outro sentido no qual o agora possa contribuir para o restabelecimento da realidade do tempo.

Aristóteles recusa a tese de que o agora seja parte do tempo, mas sugere que o agora é um limite (*διopίζειν*). Conforme a interpretação resumida de Wagner:

Para Aristóteles, o futuro começa exatamente quando o passado termina [...] e o passado termina exatamente quando o futuro começa. Esse “quando”, além disso, não é nada além nem existencialmente adicional ao passado e ao futuro. O tempo não passa, por assim dizer, do passado para o futuro por meio desse agora intermediário. Em vez disso, transiciona do passado para o futuro; e esse agora na verdade apenas designa essa transição (Wagner, 2008, p. 158).

Essa ideia de limite é emprestada da teoria espacial ou geométrica. Para Aristóteles, quer consideremos um ente tridimensional, bidimensional ou até unidimensional, podemos perceber que eles convergem para um limite comum (Aristóteles, 2019, p. 133, *Cat.* 4b 22 – 25). A linha, por exemplo, converge para o ponto e a superfície converge para a linha. O anterior e o posterior transicionam por um limite comum que é o agora.

No início dessa subseção perguntamos se Aristóteles considerava o tempo real. Dissemos que ele não aborda essa pergunta de modo simplista, como se as únicas respostas possíveis fossem sim ou não. Para Aristóteles, há um sentido em que o tempo não é real. Esse é o sentido proposto por Parmênides e já discutido acima. Aristóteles, no entanto, não concorda cegamente com Parmênides. Há um outro sentido em que o tempo é real, ainda que essa realidade seja “imperfeita e obscura” (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 217b30). Essa realidade é imperfeita e obscura justamente por se fundar no agora enquanto limite fugidio e não extenso que opera no modo de um “quando”. O agora é “quando” o anterior cessa e tem início o futuro. Dissemos acima que Aristóteles argumenta que esse agora não pode ser o mesmo, porque a coexistência de agoras com algo que ocorreu dez mil anos atrás teria a mesma extensão temporal. Em outros termos, o que supostamente ocorreu dez mil anos atrás, se o agora é sempre o mesmo, teria ocorrido agora.

Esse argumento parece implicar que o agora é sempre diferente. Todavia, vimos que Aristóteles argumenta contra tal tese, pois ela parece levar a múltiplos agoras, e a extinção de um agora que não pode cessar em si mesmo nem pode cessar no agora subsequente deveria cessar em um intervalo entre o agora atual e o agora subsequente. Como vimos, esse intervalo intermediário tem como consequência pontos infinitos de agoras que coexistem com o agora atual até que ele cesse – e vimos que a coexistência de agoras é algo absurdo para Aristóteles. Ora, mas o agora não pode ser sempre o mesmo nem pode ser sempre diferente. Há alguma outra possibilidade? Parece que esses argumentos visam aceitar a tese de múltiplos agoras. O tempo não é constituído de múltiplos agoras que se separam uns dos outros por infinitos pontos de agoras intermediários.

Esse agora também “não é o mesmo” no sentido de uma coexistência entre um agora atual e um evento que ocorreu dez mil anos atrás, como se nenhum tempo tivesse decorrido em virtude da mesmice do agora: “[...] destarte, aqueles acontecimentos de há

dez mil anos não de coexistir com os da atualidade, e nada poderá ser mais anterior nem posterior a coisa alguma” (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 218a25-30). Como Wagner interpreta, esses argumentos adquirem maior sentido em um contexto no qual o tempo e a mudança são dinâmicos em vez de estáticos. Lido em um contexto dinâmico, “esse agora é pensado como, em certo sentido, o limite frontal da processão contínua da existência temporal” (Wagner, 2008, p. 164). Nesse sentido, o agora é sempre o mesmo limite que determina a processão de passado e futuro. Ele não é o mesmo no sentido de um isocronismo sincrônico invariável, mas é o mesmo agora que delinea a transição do futuro para o passado.

Similarmente, em um contexto dinâmico podemos dizer que esse agora é sempre diferente, mas não no sentido que implica uma multiplicidade de agoras. Aristóteles parece pressupor que esse agora precisa ser concebido “como sempre outro e depois outro apenas superficialmente, ou derivativamente do caráter aparentemente recorrente e reiterado da existência dinâmica como tal” (Wagner, 2008, p. 165).

Aristóteles não tem uma abordagem tão direta para refutar os argumentos de Parmênides, com os quais, em parte, até concorda. Segundo Wagner (2008, p. 153), podemos discernir a seguinte abordagem implícita na argumentação de Aristóteles:

- (i) Se o tempo fosse irreal, então não poderíamos perceber a temporalidade dos existentes naturais.
- (ii) Mas (minha análise mostra) podemos (de fato percebemos) a temporalidade dos existentes naturais.
- (iii) Portanto, o tempo não é irreal. É de fato real.

Se Wagner estiver correto, podemos notar certa conexão entre o tempo e os existentes naturais. Na primeira fase da investigação do autor, que foca nas propriedades do tempo (anterior, agora e posterior), com ênfase no argumento de Parmênides, ele chegou a conclusão de que o tempo é real – ainda que essa realidade seja, como já dissemos, obscura, imperfeita e nebulosa. A conexão do tempo com os existentes naturais nessa fase da investigação foi um tanto tênue. Talvez o ponto mais notável de conexão seja nossa percepção de que um evento que ocorreu há dez mil anos não coexiste com o agora atual. Além disso, algumas propriedades do tempo são emprestadas de outro domínio da natureza – isto é, do espaço. O agora é um limite (vimos que esse conceito é emprestado da teoria geométrica) no qual passado e futuro se encontram. Outra

propriedade emprestada da dimensão espacial é o conceito conjunto de anterior e posterior:

Aliás, note-se que o anterior e o posterior se encontram originariamente no lugar. Entenda-se, portanto, que tudo isto acontece devido à posição: se a relação entre o anterior e o posterior se situa na grandeza, ela constará também necessariamente do movimento, ao ser análogo a ela. No entanto, ela também está no tempo, porquanto tanto o tempo quanto o movimento se sujeitam um ao outro (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 11, 219a15-25).

Ainda que essas conexões entre tempo e existentes naturais sejam tênues na primeira fase do texto de Aristóteles, elas formam um núcleo central de sua teoria do tempo. Isso fica mais óbvio na terceira fase de sua investigação. A segunda fase da investigação aristotélica busca elucidar como a tradição entendia a natureza do tempo. Aristóteles menciona três teorias aparentemente mais difundidas. Uma das teorias parece ter sido proposta no *Timeu*, de Platão. O tempo é o movimento ou número do movimento da esfera cósmica.²⁶ A outra teoria defende que o tempo é a própria esfera. Por fim, a terceira teoria diz que o tempo é simplesmente o movimento. Já vimos brevemente essas teorias na seção sobre a teoria de Plotino e, uma vez que os argumentos de Plotino²⁷ se assemelham ligeiramente aos argumentos de Aristóteles, basta dizer aqui que Aristóteles rejeita ambas as propostas. Mas há algo nessas teorias que serve de “inspiração” para a teoria aristotélica. Aqui, o tempo é intimamente relacionado ao movimento do cosmos. Para Aristóteles, movimento (*κίνησις*) é um tipo de mudança processual que abarca as mais variadas mudanças e locomoção é apenas uma espécie ou tipo de movimento.²⁸ O movimento da esfera cósmica é locomoção. Recorrendo a uma outra propriedade do tempo, a ubiquidade, Aristóteles não vê razão em relacionar o tempo à esfera cósmica e não aos demais movimentos.

Mesmo que relacionado ao movimento, o tempo não é o próprio movimento. Aristóteles se vale mais explicitamente aqui da propriedade ubiquidade. O movimento está na coisa que se move ou naquilo em que essa coisa está, mas o tempo se encontra em toda parte (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 10, 218b10-15). Aristóteles também usa o

²⁶ Para uma interpretação divergente, sugerimos o excelente artigo de Thomas Seissl (2022) intitulado *What Time is Not: εἰκὼν and ἀριθμὸς in Plato's Account of Time in the Timaeus (37d5-7)*.

²⁷ Conferir subseção 1.2.1.

²⁸ A formulação de Aristóteles de que o tempo é o número do movimento relativo ao anterior e posterior “ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον” (Aristóteles, 1960, p. 92, *Fis.* IV, xi, 219b1) remete ao movimento (*κίνησις*) enquanto gênero que abrange as diversas espécies de movimento: deslocamento, alteração, aumento/diminuição etc. Nem toda mudança (*μεταβολή*) é movimento (*κίνησις*). Mas podemos dizer que todo movimento (*κίνησις*) é mudança (*μεταβολή*).

argumento da taxa da aceleração. O movimento pode ser mais lento ou mais veloz, mas aparentemente o tempo flui uniformemente.

Para melhor compreender esse argumento, é necessário entender que Aristóteles estabelece uma distinção entre um tempo indefinido e um tempo definido. O tempo definido integra o tempo indefinido. Não há uma variedade de tempos. O tempo definido é uma porção do tempo indefinido, digamos um dia ou um mês ou um ano. No contexto da *Relatividade Geral*, por exemplo, o tempo pode ter uma taxa de aceleração de acordo com o ponto de referência inercial. Mas, caso essa teoria estivesse disponível na época de Aristóteles, ele poderia responder que calculamos a taxa de aceleração com base em um tempo cósmico. Do contrário, não poderíamos dizer que o tempo é mais lento no sistema de referência inercial que viaja próximo à velocidade da luz e mais rápido no sistema de referência inercial terrestre. Teríamos aqui vários tempos distintos, conforme a quantidade de sistemas de referências inerciais disponíveis, e nenhum tempo de integração para realização do cálculo comparativo. Ademais, Aristóteles já havia rejeitado a teoria de que o tempo é a esfera cósmica, porque isso redundaria em uma diversidade de tempos em virtude da variação de periodicidade orbital de cada esfera. Seja como for, o movimento é espacialmente localizado e o tempo é ubíquo. O movimento pode ser lento ou rápido, mas o tempo indefinido transcorre uniformemente.

O tempo, pois, não é o movimento. “Ainda assim”, diz Aristóteles, “o tempo não pode existir” sem o movimento (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 11, 218b20-25). Para estabelecer essa relação entre tempo e movimento, Aristóteles recorre primeiramente a um argumento que parece no mínimo estranho. Ele conta a história de algumas pessoas que adormeceram ao lado de heróis em Sardenha. O argumento coloca alguns parâmetros de consciência e um intervalo de completa inconsciência. O agora anterior (antes de as pessoas terem adormecido) e o agora posterior (o estado desperto das pessoas antes adormecidas) são intercalados por um estado de sonolência profunda, na qual sequer sonhos ocorriam. O resultado é que as pessoas não poderiam perceber qualquer mudança em suas almas e no ambiente ao seu redor. E sem a percepção de qualquer alteração, era impossível intuir a passagem do tempo:

[...] na realidade, fazem do instante precedente e do imediato um só, fazendo desaparecer o respectivo intervalo, visto ser ele desprovido de qualquer sensação. Por conseguinte, caso o instante não fosse diferente, mas idêntico ou único, o tempo não existiria, e, do mesmo modo, ao ignorar esse cambiante, nem daríamos conta de haver um tempo intermédio. Logo, conquanto não nos apercebamos de que o tempo passa, não podemos determinar alteração alguma,

parecendo a alma permanecer num estado único e indivisível, visto, no caso contrário, ser sentindo e apontando que nós afirmamos haver o tempo de ter realmente passado; assim, torna-se evidente que sem movimento ou mudança não existe o tempo (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, xi, 218b20-219a1).

Esse argumento é estranho porque nos parece improvável que ao adormecer ou entrar em coma o tempo deixe de existir em absoluto. Para aqueles que permanecem despertos, o tempo continua transcorrendo sem pausas ou suspensões. Wagner (2008, p. 192) sugere que há mais nas entrelinhas do que aquilo que o argumento nos permite captar e, embora sua interpretação seja interessante e plausível, acreditamos que Aristóteles está propondo algo mais simples e direto. Não podemos intuir o tempo sem que haja qualquer mudança e até consciência da mudança. Se adormecemos e somos privados dos sonhos, entramos em um estado em que as mudanças se tornam imperceptíveis. Portanto, a passagem do tempo se torna imperceptível e o tempo deixa de existir “para nós”. Aristóteles não torna explícito que a conclusão sobre a inexistência do tempo é uma conclusão que se aplica “para nós”, os que dormimos. Mas isso parece óbvio, porque a exclusão das condições que permitem intuir o tempo se aplica àqueles que adormeceram e permaneceram em um estado de inconsciência, de modo que esses que adormecem é que fazem “desaparecer” o intervalo respectivo entre o agora anterior ao adormecimento e o agora posterior ao despertar. Dessa forma, Aristóteles considera que essa é uma forte evidência de que a passagem do tempo coincide com as alterações que se dão ao nosso redor ou mesmo psíquicas.

Desde que há uma íntima relação entre tempo e movimento (mudanças, alterações, locomoções), ou o tempo é o movimento ou é algo do movimento. Aristóteles descarta a primeira parte da disjunção. Logo, o tempo é algo do movimento. Com vistas a identificar essa coisa do movimento que é o tempo, Aristóteles prossegue a partir de argumentos gradativos. O primeiro argumento busca mostrar que a magnitude e a relação anterior-posterior são elementos compartilhados comumente pelo movimento e pelo tempo. Aristóteles arrazoa que o movido é movido de acordo com as extremidades inicial e terminal. O percurso de uma extremidade a outra é caracterizado por uma magnitude contínua. O tempo também é uma magnitude contínua. O dia, por exemplo, pode ser considerado a magnitude temporal intuída da magnitude da locomoção do Sol de uma extremidade inicial até uma extremidade final.

A relação anterior-posterior também caracteriza o movimento. Aristóteles diz que essa relação está originariamente no espaço ou lugar, caracterizando o movimento de

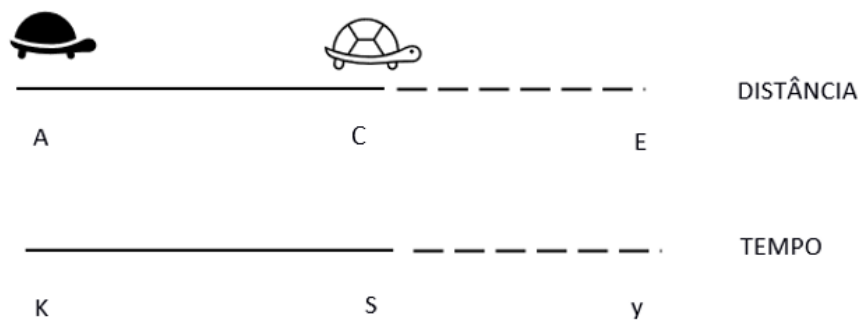
modo derivado. David Ross (1936, p. 598) corretamente realça que a relação anterior-posterior, no que diz respeito ao movimento, é movimento. Mas, Ross acrescenta, a essência dessa relação não é por si mesma movimento. Ao caracterizar, ainda que de modo derivado, o movimento, a relação anterior-posterior (*πρότερον καὶ ὕστερον*) caracteriza o tempo, pois o tempo é algum aspecto do movimento:

Por outro lado, «o anterior e o posterior», eles mesmos, encontram-se no movimento e, no que toca ao substrato, no próprio movimento e, todavia, quanto à sua essência, diferem dele e, por isso, não são movimento. Mas, e esta é a nossa presente questão, ao conhecermos o tempo quando determinamos o movimento, recorreremos com vista a isso à relação anterior-posterior; quando, enfim, afirmamos ter o tempo passado, temos então a sensação do anterior e do posterior segundo o movimento. Com efeito, consoante pressupormos estas coisas como distintas uma da outra, também o será como algo diferente do intermédio entre aqueles dois. Com efeito, ao termos a noção do que são efetivamente as extremidades e o meio, a alma logo descortina haver dois instantes, um anterior, por um lado, e, por outro, um posterior; por isso dizendo nós tal consistir num tempo, pois aquilo que é determinado segundo o instante aparenta ser o tempo e, porque tal, aceitaremos consequentemente isso como um dado comprovado (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 11, 219a20-30).

Estritamente falando, o agora é imperceptível para Aristóteles. Mas por meio da percepção do movimento podemos discernir a passagem do tempo. Tomemos como exemplo a tartaruga que enfrentou Aquiles na corrida. Suponhamos que ela tenha que cobrir a distância do ponto A ao ponto E em um montante de tempo representado por um agora anterior K e um agora posterior Y. Percebemos que “agora” a tartaruga está no ponto A e, passado algum momento, “agora” a tartaruga alcançou o ponto C. O ponto B é o ponto anterior do movimento da tartaruga e correspondentemente a esse ponto há um agora anterior. O ponto C é o ponto posterior do movimento e correspondentemente a esse ponto há um agora posterior.²⁹ Na Figura 3 apresentada abaixo, a linha contínua da variável distância representa a distância já percorrida pela tartaruga e a linha tracejada representa o restante do percurso. Do mesmo modo, na variável tempo a linha contínua representa o tempo transcorrido equivalente ao trajeto do ponto A ao ponto C e a linha tracejada representa o tempo a transcorrer para o restante do percurso.

²⁹ Não lidaremos aqui com o paradoxo de Zenão de Eleia. Aristóteles apresenta uma solução a esse paradoxo no Livro VI da *Física*. De acordo com Aristóteles, Zenão de Eleia pressupõe a divisibilidade infinita da distância sem pressupor também a divisibilidade infinita do tempo. Assim, Aquiles teria que percorrer partes infinitas de distâncias em um tempo finito, o que é impossível. Aristóteles argumenta, no entanto, que o tempo é uma magnitude contínua e pode ser dividida na mesma *ratio* ou regra da divisão da distância. Assim, para que Aquiles, partindo do ponto, A, chegue ao ponto E, ele precisa alcançar primeiramente o ponto C, e assim sucessivamente. Mas ele alcançará o ponto C na metade do tempo que ele gastará para alcançar o ponto E. Essa divisão do tempo, assim como a divisão da distância, prossegue infinitamente. Desse modo, as partes infinitas das distâncias não precisam ser percorridas em um tempo finito. Para uma análise mais detalhada, cf. Sattler, 2017.

Figura 3 - Corrida de Zenão



Fonte: própria

No trecho supracitado, Aristóteles diz que a alma descortina a passagem do tempo pelas extremidades de um agora anterior, um agora posterior e uma diferença intermediária, que pressupomos se atualizar conforme percebemos um anterior e posterior do movimento. Há aqui processos cognitivos multifacetados que incluem a memória. Conforme Aristóteles diz em *Perì mnēmēs kai anamnéseōs* (Aristotle, 1957, 449b31–33), a memória é impossível sem o transcurso do tempo. Por outro lado, a percepção do tempo só é possível aos animais dotados de memória. No exemplo acima, percebemos um *isto*, a tartaruga, um *lugar*, o ponto A e o ponto C, e as extremidades de *agoras* K e S. Na medida em que percebemos cada elemento situacional, os retemos na memória. Essa estrutura cognitiva, com sua interface na percepção, fornece os demarcadores dos nossos processos cognitivos que circunscrevem as ocorrências que se dão no ambiente ao nosso redor (Wagner, 2008). Temos um demarcador subjetal (*isto*, *ὑποκείμενον*), um demarcador espacial (*aqui*) e um demarcador temporal (*agora*).

Caso pudéssemos nos transportar a um estado situacional de repouso absoluto, em que nenhuma mudança perceptível ocorre, no qual residíssemos num agora único e sempre o mesmo, em suma, sem qualquer percepção de um anterior e posterior do movimento, então, Aristóteles argumenta, nos pareceria que nenhuma passagem do tempo realmente se efetiva. Enquanto redijo esse texto, estou sentado e diante de mim

paira um cenário estático, em repouso quase absoluto. A escrivanhinha, as paredes que me cercam, a luminária à minha frente, arranjos e quadros permanecem em repouso. Estou quase no cenário situacional de repouso absoluto postulado por Aristóteles, exceto pelo fluxo constante de minha consciência, que tenta interpretar o texto de Aristóteles e concatenar as ideias de modo a finalmente reduzi-las às palavras reproduzidas nessa página. As ideias são produzidas em minha consciência, repensadas, transformadas e conforme avanço visando o ponto que pretendo estabelecer, tais ideias são retidas na memória até serem vertidas na forma textual. Obviamente, a teoria de que o tempo é a sucessão de ideias na mente é de David Hume (1888, p. 35, I.II.III) e não de Aristóteles. O que pretendo aqui é mostrar que para Aristóteles o tempo só se torna perceptível se o repouso absoluto for rompido por alguma mudança, ainda que seja psíquica, pois, para ele, mudanças psíquicas são também mudanças no universo natural. E é nesse contexto, em que o tempo é descortinado em nossa alma conforme os processos cognitivos descritos, que Aristóteles insere sua célebre sentença de que o tempo é o número do movimento:

Assim, no momento em que sentimos o instante como um só, em vez de o aperceber como anterior ou posterior quanto ao movimento ou, então, como idêntico, embora equivalha ao fim do anterior e ao início do posterior; nesse caso, portanto, parecerá não ter passado eventualmente tempo algum devido a nenhum movimento ter sido gerado. No caso contrário, podemos aperceber-nos do anterior e do posterior, ao afirmarmos «há certo» tempo; neste caso, é isso mesmo em que o tempo consistirá: é o número inerente ao movimento segundo a relação anterior-posterior. O tempo não é, portanto, o movimento, a não ser enquanto movimento a implicar um número (Aristóteles, 2023, *Fis.* IV, 11, 219a30-219b5).

Algumas linhas após esse trecho, Aristóteles esclarece em que sentido o tempo é número do movimento. Assim como o número nos auxilia a distinguir o mais e o menos, o tempo nos auxilia a distinguir o mais e o menos do movimento. O que parece estar pressuposto aqui é uma variação de tempo comparativamente à distância percorrida por dois movimentos em uma dada velocidade (Sattler, 2017). Digamos que a tartaruga, correndo em dada velocidade, gaste 20 segundos para percorrer o trajeto do ponto A ao ponto C. Aquiles, um corredor mais veloz, percorreria o mesmo trajeto em um menor transcurso de tempo – 5 segundos, por exemplo. Desse modo, uma maior velocidade permitiria ao movimento completar um dado trajeto em um menor transcurso de tempo, ou permitiria ao movimento completar um trajeto maior no mesmo tempo gasto por um movimento mais lento. Como Aristóteles afirma no livro VI, “resulta assim evidente que

o mais rápido percorre uma igual distância em menos tempo” (Aristóteles, 2023, *Fís.* VI, 2, 232b5).

Aristóteles retoma aqui, no contexto da definição do tempo como o número do movimento em relação ao anterior e posterior, algo que ele havia insistido no capítulo X, isto é, o agora não é uma parte do tempo. Como Seissl (Seissl, 2024, p. 367) coloca, não obstante o agora ser crucial na discussão do tempo em Aristóteles, ele não integra a definição aristotélica do tempo. Aristóteles chega a afirmar que sem o tempo o agora não existe e, não existindo o agora, o tempo também não existe (Aristóteles, 2023, *Fís.* IV, 11, 219b30). O que ele propõe aqui é uma relação circular de coimplicação:

$T = \text{“Existe tempo”}$

$A = \text{“Existe agora”}$

$\neg T \rightarrow \neg A$ (se não há tempo, não há agora)

$\neg A \rightarrow \neg T$ (se não há agora, não há tempo)

Logo:

$T \leftrightarrow A$

Ainda assim, o agora não integra a definição de tempo aristotélica, porque ele não é parte do tempo e não é tempo, mas um acidente do tempo (Aristóteles, 2023, *Fís.* IV, 11, 220a1-25). Aristóteles usa várias analogias para esclarecer essa relação entre o agora e o tempo. O agora é como um ponto geométrico. Todavia, essa analogia tem uma desvantagem, pois o mesmo ponto geométrico é tanto início como termo da linha e o agora possui duas extremidades na linha do tempo, sendo uma extremidade a que demarca o início e a outra a que demarca o término. Outra analogia talvez deixe mais clara a relação entre o agora e o tempo. Aristóteles diz que o que a unidade é para o número, o agora é para o tempo – tempo que, lembramos, é número do movimento. A teoria aritmética de Aristóteles é pouco explorada e não há uma interpretação paradigmática sobre sua concepção de número.³⁰ Ademais, não precisamos adentrar esse tópico aqui. Para fins de nosso estudo, é suficiente dizer que, segundo Aristóteles, o número é uma pluralidade medida ou limitada pela unidade (Aristóteles, 2002, *Met.* I.6, 1057a3–4). Em algum grau,

³⁰ Indicamos aqui o excelente artigo de Katz (2021), *What Numbers Could Not Be (for Aristotle)*.

isso significa que o número é formado ou derivado da unidade (Aristóteles, 2002, *Met.* M.7, 1082a21–22).

Assim como a unidade origina o número, o agora é o ponto geracional das extremidades descontínuas do anterior e posterior, que torna a passagem do tempo possível. Do ponto de vista formal, o agora é sempre o mesmo, isto é, o limite, o ponto gerador do tempo. Contudo, do ponto de vista de seu conteúdo, vimos que se esse agora permanecesse sempre o mesmo não haveria passagem do tempo. Desse modo, em seu conteúdo, o agora é sempre diferente. Portanto, o tempo, para Aristóteles, não é um fluxo de agoras. O agora sequer é tempo, senão no sentido accidental. Ele é o limite do transcurso temporal, o ponto gerador.

Há muitos outros detalhes da teoria do tempo presentes no livro *Física*, de Aristóteles, que permanecerão inexploradas aqui. Para fins de nossa investigação da teoria do tempo agostiniana e husserliana, o que foi exposto nesse *Prelúdio* acerca Plotino e Aristóteles é o primeiro passo de um caminho em que o tempo cada vez mais figurará como um aspecto fundamental da existência humana. Muito do que foi abordado aqui ressoará profundamente nas meditações agostinianas e nas estruturas temporais da intencionalidade husserliana.

2 PERSPECTIVA DE SANTO AGOSTINHO SOBRE O TEMPO

*“Os mais fortes de todos os guerreiros
são estes dois: Tempo e Paciência”*

– Liev Tolstói.

2.1 Tempo e Criação

Santo Agostinho, uma figura imponente tanto teológica quanto filosoficamente, direciona seu esforço intelectual na tentativa de obter discernimento sobre a essência do tempo nas obras *De Musica*, *Confessiones*, *De Civitate Dei*, dentre outras. Encontramos o tratamento mais extenso de Agostinho sobre o tempo na obra *De Musica*. O segundo tratamento mais extenso e de característica mais metafísica é encontrado no livro XI das *Confessiones*. Edmund Husserl, cuja teoria do tempo investigaremos no próximo capítulo, reconhece a importância das reflexões registradas nos capítulos 14-28 do livro XI das *Confessiones*, recomendando que qualquer pesquisador que pretenda investigar o tempo não ignore as contribuições das *Confessiones* de Agostinho (Husserl, 1994). Nesse ponto, acreditamos que a sugestão de Husserl deve ser levada a sério e se constitui como um dos pilares de nossa proposta de pesquisa, na medida em que:

A análise da consciência do tempo é uma antiquíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades que aqui residem e que com elas lutou até quase ao desespero foi Santo Agostinho. Os capítulos 14-28 do Livro XI das *Confissões* devem ainda hoje ser profundamente estudados por quem se ocupe com o problema do tempo. Porquanto, nestas coisas, a época moderna, orgulhosa do seu saber, nada mais grandioso e mais considerável trouxe do que este grande e, na verdade, incansável pensador. Ainda hoje se pode dizer com Santo Agostinho: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* (Husserl, 1994, p. 37, grifos do original).

No campo da cosmologia moderna, suscitar a pergunta sobre o que havia antes do *Big Bang* parece redundar em uma questão sem sentido, pois, de acordo com alguns teóricos, o *Big Bang* e o fluir do tempo são simultâneos. John Byl, professor de matemática e especialista em astronomia pela *University of British Columbia*, diz que: “alguns cosmologistas têm postulado que o tempo e o espaço foram originados no mesmo evento *Big Bang* que originou a matéria e a energia” (Byl, 2001, p. 133). Byl segue

dizendo, com base em Grunbaum, que ao assumir o pressuposto de que o tempo teve origem na singularidade “torna-se sem significado a pergunta sobre o que teria acontecido antes do tempo $t=0$, uma vez que não havia tempo” (Byl, 2001, p. 133). Em virtude de sua herança cristã, Santo Agostinho acreditava que todas as coisas eram resultado da criação divina, inclusive o tempo. Dessa forma, para Agostinho o tempo não poderia decorrer antes de ter sido criado. O corolário é que houve um primeiro tempo, mas isso parece suscitar a mesma incoerência do questionamento sobre o que havia antes do *Big Bang*. Matthews (2007) reconhece a sagacidade do pensamento de Agostinho ao demonstrar que o bispo de Hipona identificou a provável incoerência acarretada pela noção de um primeiro tempo e interpretou a ideia de um primeiro tempo t de forma tal que não existia tempo antes de t . Em outras palavras, para Agostinho o tempo existe o tempo todo: “Efectivamente, se em todo o tempo não houve tempo, havia então tempo em que tempo nenhum havia. Quem seria tão tolo para dizer uma coisa destas?” (Agostinho, 2017a, p. 1119, *civ.*, XII, 16).³¹

Se houve um primeiro tempo t , não podemos concluir que antes dele não havia tempo algum. Tal conclusão seria viciosa porque carrega em si um predicado temporal. Desse modo, concluir que *antes* do primeiro tempo t não havia tempo algum é o mesmo que pensar que havia um tempo em que nenhum tempo havia. Tal raciocínio é claramente contraditório e é por isso que Agostinho afirma que, se tal sentença fosse proferida, só poderia ser proferida por um tolo.

Se na concepção de Agostinho o tempo foi criado, seria ele um aspecto da mente humana? Alguns intérpretes, ao discutir a teoria agostiniana do tempo, acabam dando ênfase demasiada a sua análise psicológica do tempo. Marcondes ressalta, reconhecendo o anacronismo do termo, que para Agostinho o tempo é subjetivo: “Para Agostinho, então, o tempo é eminentemente subjetivo, embora esse termo seja anacrônico no que se refere a esse pensador e a seu período” (Marcondes, 2019). Tendo em vista que a relação sujeito/objeto só adquire preponderância no final da Idade Média tardia e no início do Renascimento, evitaremos associar o termo “subjetivo” diretamente a Santo Agostinho,

³¹ “Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus. Quis hoc stultissimus dixerit ?” (Augustinus, 1955, p. 371, CCSL 48).

dando preferência ao termo interioridade.³² Essa interioridade é um momento marcante nas *Confessiones*.

Esse itinerário da exterioridade para a interioridade levou alguns intérpretes, como dissemos acima, a concluir que para Agostinho o tempo fosse essencialmente subjetivo. Em nosso juízo tal conclusão parece um tanto inadequada. É indubitável que a interioridade exerce papel importante na análise agostiniana da natureza do tempo. Mas esse é apenas um aspecto parcial que deve ser visto dentro de um quadro mais amplo. Bertrand Russell, por exemplo, advoga que o hiponense desenvolveu uma teoria subjetiva do tempo:

Santo Agostinho, cuja fixação pelo sentido do pecado o levou a uma subjetividade excessiva, contentou-se em substituir o tempo da história e da física pelo tempo subjetivo. De acordo com ele, a memória, a percepção e a expectativa compunham tudo o que constituía o tempo (Russell, 2018, p. 342).

De acordo com Carter, é possível encontrar nas obras do hiponense pelo menos nove descrições do tempo. Evidentemente, essas são descrições distintas e nem sempre compatíveis. Listamos a seguir as nove descrições do tempo encontradas nos escritos do hiponense: 1) Um contínuo infinitamente divisível; 2) uma série de intervalos temporais mínimos; 3) composto de números temporais; 4) presente não-extendido; 5) distensão da alma (*distentio animi*); 6) característica subjetiva; 7) produto da alma do mundo ou do movimento angélico; 8) acidente de uma substância estável; 9) constituído apenas de momentos passados e futuros (Carter, 2011, p. 2).

³² Evitaremos o termo “subjetividade” não por ausência de elementos conceituais de uma subjetividade em Agostinho. O conceito de “subjetividade” é geralmente interpretado em uma estrutura dualista aos moldes cartesiano ou em uma estrutura fisicalista, ambas estranha ao *corpus* agostiniano. Para evitar essas associações imprecisas, daremos preferência ao termo interioridade. Mas não há ausência de uma alma ativa que supera a mera concepção de *subjectidade* em Agostinho. Essa noção de *subjectidade* remete a um sujeito passivo enquanto suporte de acidentes ou atributos. Alain De Libera, em sua obra *Archéologie du sujet*, busca identificar configurações conceituais que tornaram possível falar do “sujeito”. Perseguindo o que Paul Ricoeur denominou “*la question du sujet*” na obra *Le conflit des interprétations*, De Libera propõe que Agostinho (Libera, 2007, p. 228-295) formulou a noção de *subjectidade* e a refutou. Se a passagem da *subjectidade* à *subjetividade* implica a passagem da passividade à atividade, então Agostinho realizou a passagem para a subjetividade de acordo com De Libera. Essa noção de *subjectidade* concebe o sujeito como suporte de atributos. Desse modo, De Libera denomina a tese de que os atos mentais devem ser atribuídos a um sujeito de atributivismo. Ele evidencia, recorrendo ao *De immortalitate animae*, e ao *De Trinitate*, *Soliloquia*, às *Confessiones*, ao *De ordine*, dentre outras obras do hiponense, que Agostinho formulou e rejeitou a tese atributivista: “Como podemos ver, só falta uma coisa ao ‘sujeito agostiniano’ para ser verdadeiramente moderno: ele tem os atos – e que atos! Amar e conhecer! –, ele se define por meio do agir e só é considerado na medida em que age, isto é, ele se ama e se conhece; falta-lhe apenas... ser sujeito” (Libera, 2007, p. 267-268). Assim, há uma dualidade de substâncias em Agostinho, mas a alma não é vista como substância no sentido da noção de *subjectidade*: “Por isso, o amor e o conhecimento não estão inerentes à mente como um acidente está a um sujeito” (Agostinho, 1994, p. 292, *trin.*, IX, 4, 5).

Essa variedade não sistemática de descrições do tempo torna a tarefa de delinear a teoria agostiniana ainda mais complexa. Não é o foco de nosso estudo se debruçar sobre cada uma dessas descrições. O próprio Carter tem uma apresentação sucinta sobre cada uma delas e aponta fragilidade em algumas interpretações que tendem a enfatizar uma das descrições sem buscar fornecer unidade ao pensamento de Agostinho. Mais tarde retomaremos a interpretação de Carter acerca do tempo como *distentio animi*. Nesse momento queremos apenas apontar que, para Carter, a descrição 8 fornece consistência e unidade às demais descrições do tempo, sem necessidade de descartar uma ou outra.

Se Carter estiver correto, o tempo para Agostinho é: Df. = Uma função accidental de mudanças conectadas às substâncias criadas relativamente estáveis³³. Denominaremos essa teoria agostiniana do tempo como função accidental de mudanças conectadas às substâncias estáveis de *Tempo Criatural*. Essa expressão aponta para a compreensão de Agostinho de que o tempo surge com a criação, mas é também uma propriedade criada. O *Tempo Criatural* envolve: 1) as ordenações de antes e depois na estrutura de mudanças (*tempus*), envolve também 2) os movimentos de astros pelos quais divisamos horas, dias, meses, anos (*tempora*) e outros intervalos temporais, e, por fim 3) os efeitos de *tempus* ou *tempora*, que ficam demarcados na mente em virtude de um lastro na memória. Esses efeitos são também *tempora* e retornaremos a eles em nossa análise do tempo nas *Confessiones*. Estritamente falando, o tempo em si é a condição necessária de mudanças, conforme expresso no item 1 acima. O item 2 é uma descrição do que Agostinho chama de tempo mensurado e o item 3 pode ser caracterizado como o tempo psicológico ou tempo da mente (*anima*).

Substância e acidente são termos da filosofia aristotélica. Será que Agostinho incorpora essa terminologia em sua obra? Há evidências que Agostinho teve algum contato com a obra de Aristóteles. Nas *Confessiones*, ele diz textualmente que teve contato com o “texto aristotélico que chamam de ‘Dez Categorias’” (Agostinho, 2017, p.

³³ Emprego essa expressão “relativamente estáveis” na definição porquanto para Agostinho as criaturas espirituais, diferentemente do Criador, gozam apenas de uma estabilidade derivada, enquanto permanecem ontologicamente sujeitas à possibilidade do *non esse* fora da conservação divina. Desse modo, a expressão “relativamente estáveis” realça a condição ontológica das substâncias espirituais que, embora incorruptíveis segundo a natureza criada, não possuem em si mesmas a razão do próprio ser, mas o recebem de modo participado e dependente do ato criador divino.

115, *conf.*, IV, 16)³⁴ e se gaba de ter compreendido facilmente a doutrina aristotélica face a outros que precisavam de mestres que lhes ensinassem.

No livro *De Trinitate* (1994, V, 5, 6) Santo Agostinho nos informa que nossas predicções recaem ou sobre a substância ou sobre um dos seguintes itens: quantidade; qualidade; relações; posição; hábito; lugar; tempo; ação; paixão. Aqui claramente Agostinho parece propor que compreendia o tempo, ao menos em um de seus aspectos que denominaremos mensurado, como uma categoria³⁵, isto é, como modo de dizer o ser.

Nas *Categorias* (Aristóteles, 2019, p. 123, 3b 24-27), obra que Agostinho disse ter tido acesso, Aristóteles diz que a substância (*οὐσία*), quer seja entendida como ser individual (*τόδε τι*), quer como espécie ou gênero, não possui contrários. A qualidade³⁶ justo, por exemplo, tem como contrário o injusto. Mas Aristóteles não é o contrário de Platão, ainda que eles possam ter opiniões contrárias e sejam indivíduos diferentes. Na verdade, homens podem até se opor entre si, como inimigos o fazem. Mas essa é uma oposição factual e o que Aristóteles tem em mente é uma oposição categorial. Homem também não é o contrário de cavalo, embora sejam espécies distintas. Ainda que a substância não admita contrários, ela é receptiva de contrários. E qual exatamente é a diferença entre não admitir contrários e ser receptiva de contrários? Recorremos aos próprios exemplos de Aristóteles. Sócrates, sendo um e o mesmo indivíduo, pode ser ora

³⁴ “Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme uiginti, cum in manus meas uenissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias” (Augustinus, 1981, p. 54, CCSL 27).

³⁵ Devemos ter cuidado ao interpretar a recepção das categorias aristotélicas por parte de Agostinho. Agostinho incorpora a terminologia no *De Trinitate* de maneira quase inalterada. Para citar uma alteração, o que Aristóteles denomina “quando” (*πότε*), Agostinho denomina tempo. O cuidado, contudo, não diz respeito meramente a alterações terminológicas. Agostinho reinterpreta as categorias de acordo com sua bagagem cristã. Para Aristóteles, a designação “substância”, ao menos em seu sentido primeiro, parece se aplicar mais apropriadamente para indivíduos concretos no plano ontológico-existencial intramundano. Talvez por isso os exemplos favoritos de Aristóteles (Aristóteles, 1995, p., *Cat.*, 1b4-5)) sejam de seres animados ou biológicos (homem, cavalo). Para Agostinho, no entanto, apenas Deus é por excelência a substância, ou mais adequadamente, a essência trinitariamente pessoal. Deus não é dito ser a substância ou essência suprema no sentido de ser sujeito de predicados. Desse modo, Deus é substância ou essência em um sentido supracategorial para Agostinho. Dito de outro modo, o predicado essência só é usado com propriedade quando aplicado a Deus, pois a Deus “somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos seu *esse*, isto é, a sua essência” (Agostinho, 1994, p. 193, *trin.*, V, 2, 3). Boécio, *Contra Eutychen et Nestorium*, I–III (Boécio, 2005), mais tarde consagrará a equivalência entre *οὐσία* e *essentia*. Boécio emprega o vocábulo *substantia* como equivalente de *ὑπόστασις*, revelando assim que *substantia* carrega uma prioridade empírica-linguística como aquilo que se apresenta aos sentidos (*subiecta sensibus*). Além disso, os atributos divinos não estão em Deus como um acidente estão em um sujeito, uma interpretação agostiniana anti-atributivista. Ver William E. Mann, *Immutability and Predication: What Aristotle Taught Philo and Augustine*.

³⁶ De acordo com Santos (1995, p. 144), Aristóteles distingue entre qualificações e qualidades. A qualificação é dita segundo a qualidade. Assim, “doente” é uma qualificação dita segundo a qualidade doença. Do mesmo modo, justo é mais propriamente uma qualificação dita segundo a qualidade justiça.

criança ora adulto. Pode ser ora aprendiz, ora sábio. “Acresce que, se ‘Sócrates é são’ é contrário a ‘Sócrates é doente’, não é possível que simultaneamente ambos subsistam no mesmo sujeito” (Aristóteles, 2019, p. 183, 14a 6).

A receptividade de contrários pela substância pressupõe o decurso temporal, pois Sócrates, sendo um e o mesmo, não pode ser saudável e doente ao mesmo tempo. No livro XII, 16, *De Civitate Dei* Agostinho (2017a) parece propor que o tempo é originado e coextensivo com a natureza angélica. Agostinho propõe no contexto do capítulo 16 do livro XII que os anjos existem desde todos os tempos. Isso parece ter a seguinte implicação: se os anjos existem o tempo todo, logo os anjos não foram criados. Mas uma vez que para Agostinho o próprio tempo foi criado nada impede que a criação dos anjos e do tempo se confundam: “Porque se eles existiram sempre é porque existiram desde todo o tempo; e se existiram desde todo o tempo, é porque sem eles não poderia haver tempo algum” (Agostinho, 2017a, p. 1120, *civ.*).³⁷ Será que então Agostinho realmente vê o tempo como coextensivo com a natureza angélica?

Para compreender corretamente Agostinho, é necessário entender que os seres angelicais são acidentalmente mutáveis. Só Deus habita o presente todo-envolvente, isto é, a eternidade, sem qualquer sombra de mudança. Agostinho também distingue entre o tempo no singular (*tempus*) enquanto ordenação de mudanças cujas partes não podem ser simultâneas e os tempos no plural (*tempora*) que se confundem com as mudanças de horas, dias, meses e anos do mundo físico. Os anjos existem antes dos *tempora*, mas não antes do *tempus*. Eles existem concomitantemente ao tempo, pois o “tempo foi criado com eles” (Agostinho, 2017a, p. 1119, *civ.*).³⁸ Mas isso não significa que a essência do tempo seja a natureza angélica.

De fato, a passagem anterior parece indicar que o tempo é subproduto da natureza angélica. No entanto, a leitura contextual indica que a produção do tempo ocorre não em virtude de os anjos serem anjos, mas em razão de sua mutabilidade, pois “os anjos desde o momento da sua criação se moveram no tempo” (Agostinho, 2017a, p. 1119, *civ.*). Os

³⁷ “Ille enim semper fuit aeternitate inmutabili; isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt” (Augustinus, 1955, p. 372, CCSL 48).

³⁸ “si ergo ante caelum in angelicis 364 motibus tale aliquid fuit et ideo tempus iam fuit atque angeli, ex quo facti sunt, temporaliter mouebantur : etiam sic omni tempore fuerunt, quando quidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat: Non semper fuit, quod omni tempore fuit?” (Augustinus, 1955, p. 371, CCSL 48).

anjos eram receptivos de contrários. Inclusive, de acordo com Agostinho, alguns anjos bons se corromperam e se tornaram maus. Essa receptividade de contrários não pode ser simultânea. Ou seja, um anjo que se corrompeu não pode ser ao mesmo tempo bom e mau no mesmo sentido. Desse modo, o tempo é uma função accidental de mudanças em substâncias criadas relativamente estáveis. Outro trecho de *De Civitate Dei* confirma essa interpretação:

Se, de facto, a verdadeira diferença entre a eternidade e o tempo consiste em que não há tempo sem mudança sucessiva, ao passo que a eternidade não admite mudança alguma, - quem não verá que o tempo não teria existido, se não tivesse sido feita uma criatura que se desloca tal ou tal coisa por um qualquer movimento? Essa mudança, esse movimento cedem o seu lugar e sucedem-se, e, não podendo existir ao mesmo tempo em intervalos mais curtos ou prolongados de espaço, dão origem ao tempo (Agostinho, 2017, p. 1001, *civ.*, XI, 6).³⁹

A eternidade e o tempo - *aeternitas et tempus* – se distinguem pela imutabilidade da primeira e pela mutabilidade entrelaçada ao segundo. Não haveria tempo sem a existência de uma criatura variável. Retomemos, no entanto, a definição proposta. Dissemos que tempo para Agostinho é uma função accidental de mudanças conectadas às substâncias criadas relativamente estáveis. Os anjos são criaturas estáveis submetidas a algum grau de variabilidade. Mas resta aqui algumas perguntas não esclarecidas. Agostinho considera que os anjos são substâncias? E se os anjos são substâncias, que tipo de variabilidade afeta a natureza deles? Essa relação entre o tempo e a criação dos seres espirituais aparece de modo mais explícito tardiamente na discussão de Agostinho e mais especificamente em *De Civitate Dei*. Seria tal visão conflitante com as teses propostas no Livro XII das *Confessiones* e em outras obras do *corpus* agostiniano? Dedicaremos a próxima subseção e seção subsequente ao esclarecimento dessas questões.

2.1.1. Substâncias espirituais e seu movimento noético

Na seção anterior perguntamos se para Agostinho as criaturas angélicas são substâncias. Vimos que Agostinho teve contato com a obra aristotélica que ele intitulou *Dez Categorias*. Além disso, de acordo com o capítulo 5 do Livro V da *De Trinitate* nossas predicções são operacionalizadas conforme as *Categorias* aristotélicas. Assim,

³⁹ Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non uideat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in breuiori- bus uel productionibus morarum interuallis tempus sequeretur?" (Augustinus, 1955, p. 326, CCSL 48).

se predicamos algo das criaturas angélicas podemos predicar segundo a substância ou segundo os acidentes:

Nas coisas criadas e mutáveis, o que não se diz segundo a substância deve dizer-se segundo os acidentes. Tudo pode acontecer com os seres criados, pois sofrem perdas ou diminuem, tanto em relação à dimensão quanto em relação à qualidade. Diga-se o mesmo das relações, como, por exemplo, a relação de amizade, parentesco, emprego, semelhança, igualdade e outras. E há ainda os acidentes de posição e hábito, lugar e tempo, ação e paixão (Agostinho, 1994, p. 196, *trin.* V, 5, 6).⁴⁰

As predicções acidentais ocorrem devido a mutabilidade da criatura. Isso fica claro quando comparamos os modos de predicação que se aplicam a Deus. Agostinho afirma explicitamente que nenhuma predicação de acidentes se aplica a Deus e isso devido a sua impassibilidade e imutabilidade: “[...] em Deus, nada se diz no aspecto de acidentes, pois nele nada é mutável” (Agostinho, 1994, p. 196, *trin.* V, 5, 6).⁴¹ A predicação acidental se operacionaliza, portanto, em função da mutabilidade da criatura. Ora, os anjos são seres criados. Desse modo, as predicções acerca das criaturas angélicas serão ou segundo a substância ou segundo os acidentes. Essa é uma evidência indireta de que para Agostinho os anjos são substâncias. Há evidências mais explícitas?

Em seu comentário ao Salmo 104:4 Agostinho distingue entre o ofício e a natureza dos anjos. Embora não fale explicitamente de substância dos anjos, mas sim de sua natureza é preciso ter em mente que algumas vezes Agostinho empregava os termos substância e natureza de modo intercambiável: “[...] os autores antigos da língua latina, antes de conhecerem esses termos ‘essência ou substância’, que são de descoberta recente, empregavam em lugar deles o termo ‘natureza’” (Agostinho, 1994, p. 255, *trin.* VII, 6, 11).⁴² A natureza angélica é espiritual. O termo anjo indica não tanto a natureza da criatura, mas seu ofício. Desse modo, notamos que tecnicamente falando o termo *anjos* remete ao ofício exercido por seres cuja natureza é espiritual:

Com efeito, os espíritos são anjos; enquanto espíritos, ainda não são anjos, mas ao serem enviados tornam-se anjos. Com o nome de anjo se designa o ofício,

⁴⁰ “In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur restat ut secundum accidens dicatur. Omnia enim accidunt eis, quae uel amitti possunt uel minui et magnitudines et qualitates, et quod o dicitur ad aliquid sicut amicitiae, propinquitates, seruitutes, similitudines, aequalitates et si qua huiusmodi et situs et habitus et loca et tempora et opera atque passiones” (Augustinus, 1968, p. 210, CCSL 50a).

⁴¹ “In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est” (Augustinus, 1968, p. 210, CCSL 50a).

⁴² “Hoc uero utcumque simile est quia et ueteres qui latine locuti sunt antequam haberent ista nomina, quae non diu est ut in usum uenerunt, id est essentiam uel substantiam, pro his naturam dicebant” (Augustinus, 1968, p. 264, CCSL 50a).

não a natureza. Perguntas o nome desta natureza? É espírito. Procuras saber qual o seu múnus? É o de anjo, mensageiro. Quanto ao que é, é espírito; quanto ao que faz, é anjo (Agostinho, 2014a, p. 62, *en. ps.*).⁴³

Assim, o nome anjo designa um ofício de uma criatura cuja substância é espiritual. Recorremos ainda a uma evidência na qual o termo substância é explicitamente aplicado às criaturas angélicas. Em sua maturidade intelectual Agostinho dedicou-se a uma obra de interpretação do livro Gênesis. Ele já havia escrito uma obra intitulada *De Genesi contra Manichaeos (Sobre o Gênesis: uma refutação aos Maniqueus)* e outra obra intitulada *De Genesi ad Litteram imperfectus liber (Sobre o Gênesis Literal, livro inacabado)*. Essas duas obras foram redigidas pouco tempo após Agostinho ter sido batizado e nos deparamos com o desabrochar de seu pensamento. O livro direcionado contra os Maniqueus mostra uma preocupação apologética voltada a desmontar os argumentos maniqueístas e é marcado por uma interpretação alegórica. Além desses comentários ao livro de Gênesis, os livros finais das *Confessiones* também abordam os capítulos iniciais do livro bíblico com base em interpretação alegórica. É importante notar que para Agostinho as Escrituras Sagradas possuem um sentido quadriforme: 1) histórico ou literal; 2) etiológico; 3) analógico; 4) alegórico.⁴⁴ Embora no início de sua conversão Agostinho abusasse do sentido alegórico na interpretação do texto bíblico, pode-se notar uma tendência na busca do sentido literal na medida em que sua compreensão da fé amadurece. Na obra de sua maturidade, Agostinho parece não se contentar com um sentido ideal do texto bíblico. Por isso busca uma interpretação mais literal de Gênesis. Nasce então o *De Genesi ad litteram (Comentário Literal ao Gênesis)*.

Em seu *De Genesi ad litteram*, no Livro V, capítulo 19, 37, Agostinho afirma que Deus não necessita de mensageiros. Por sua graça, buscando abençoar as criaturas humanas e as próprias criaturas angélicas, Deus se utiliza de mensageiros que transmitem conhecimento das coisas inferiores. Desse modo, Deus conta com um séquito de arautos, pois:

[...] é bom para eles que, em ordem à sua própria natureza e substância, obedeçam e assistam a Deus deste modo, a fim de que o consultem a respeito das coisas inferiores e obedeçam a seus supremos preceitos e ordens. Os

⁴³ “Spiritus autem angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est; ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, angelus est” (Augustinus, 1956, p. 1488, CCSL 40).

⁴⁴ Agostinho fala explicitamente dos quatro sentidos do texto bíblico em *De Utilitate credendi*: “Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam” (Augustinus, 1876, p. 101, *util. cred.*).

mensageiros são denominados em grego *angeloi*. Por este nome comum se denomina toda aquela cidade celeste, que consideramos como o dia criado em primeiro lugar (Agostinho, 2014b, p. 122, *gn. litt.*).⁴⁵

Aqui Agostinho se refere aos anjos (*angeloi*) como mensageiros que, quando agem em obediência aos preceitos e ordens de Deus, agem em conformidade à sua própria natureza e substância (*in ordine propriae naturae atque substantiae*). Essas evidências são suficientes para mostrar que segundo Agostinho os anjos são substâncias espirituais.

Para elencar ainda uma última evidência indireta, em sua obra *De immortalitate anime*, capítulo 3, Agostinho afirma que:

[...] não existe movimento algum sem substância: e toda a substância ou vive, ou não vive; e tudo que não vive, é sem alma e não existe ação alguma sem alma. Por isso, aquilo que move de tal maneira que não seja mudado, não pode ser senão uma substância viva. E é ela que move todo o corpo por quaisquer graus. Por isso não todo o ser que move o corpo, é mutável. O corpo, porém, não é movido senão segundo o tempo; com efeito, trata-se de ser movido mais lenta ou rapidamente; conclui-se que existe algo que se move com o tempo e, todavia, não se muda. E todo o corpo que move com tempo, embora tenda para um único fim, todavia, não pode fazer todas as coisas ao mesmo tempo e não pode não fazer muitas coisas (Agostinho, 2023, p. 93, *imm. an.*).

Embora Agostinho não trate diretamente dos anjos no trecho supracitado, queremos destacar que não há movimento sem substância. E já vimos que segundo Agostinho os anjos se movem no tempo. Ora, se não há movimento sem substância e se os anjos se movem, podemos inferir que os anjos ou estão em uma substância ou são uma substância. E à luz das evidências aqui reunidas, podemos concluir que Agostinho consideraria válida a segunda parte da disjunção.

2.1.2. O sentido de “função” na definição proposta

Na seção anterior dissemos que para Agostinho o tempo é uma função accidental de mudanças em substâncias criadas. Também vimos que de acordo com trechos de *De Civitate Dei* a criação do tempo e dos anjos coincidem. Propomos ali que o tempo não é coextensivo à natureza angélica. Na realidade, o tempo coincide com a natureza angélica porque sem mudança ou movimento não haveria tempo. Concluimos então que o tempo está relacionado aos anjos não *qua* anjos, mas em virtude da mutabilidade dos anjos. Essas conclusões prévias deixavam em aberto a questão se Agostinho considerava os anjos

⁴⁵ “habet autem nuntios propter nos et propter ipsos, quia illo modo deo parere et adsistere. ut eum de inferioribus consulant eiusque supernis praeceptis et iussis obtemperent, bonum est eis in ordine propriae naturae atque substantiae. nuntii autem graece angeli dicuntur: quo nomine generali uniuersa illa superna ciuitas nuncupatur, quen primum diem conditum existimamus” (Augustinus, 1894, p. 161, CSEL 28).

substâncias. Na subseção anterior apresentamos evidências para uma resposta afirmativa. Tecnicamente, o nome *anjo* não designa a substância, pois *anjo* é um termo que remete ao ofício. Mas as criaturas que exercem tal ofício são substâncias espirituais.

Nossa proposta, baseada na interpretação de Carter (2011) da teoria agostiniana do tempo, define o tempo como uma função accidental de mudanças das substâncias criadas estáveis. De acordo com Agostinho, nossas predicções recaem ou sobre a substância ou sobre os acidentes. No trecho do livro V, 5, 6 da *De Trinitate* citado no início dessa seção Agostinho elenca o tempo como um dos elementos de predicação accidental. Dissemos ali que segundo Agostinho a predicação accidental ocorre em função da mutabilidade das criaturas. É justamente porque Deus é imutável que nenhuma predicação accidental recai sobre Ele. Se o tempo é uma predicação accidental ele só diz a temporalidade do ser em função da mudança. Em outros termos, o tempo é uma função da mudança.

Antes de nos voltarmos à pergunta sobre a modalidade de mudança que está envolvida na natureza angélica, é necessário esclarecer a acepção filosófica do termo função. Esse termo não é empregado por Santo Agostinho e embora nossa proposta aqui se baseie na interpretação de Carter é necessário esclarecer que Carter também não emprega esse termo. Ainda assim podemos justificar a inserção terminológica aqui proposta. O termo função compartilha do núcleo conceitual da função matemática, mas diverge dessa função em contexto e implicações. Uma função matemática tem como núcleo conceitual a *relação de dependência*. Embora mantenhamos aqui que função expressa relação de dependência, não usamos o termo função em sua acepção matemática, formalista ou lógica.

Na acepção filosófica aqui proposta, o tempo é uma função no sentido de uma relação dependente porque ele não existe por si mesmo. O tempo depende da Criação, do *fiat lux* divino. Na vida comunitária de Deus caracterizada pela triunidade não há sombra de variação e mudança e, portanto, não há tempo. Somente com a Criação há a ordem temporal. Na *De Civitate Dei*, ao responder àqueles que questionavam acerca do tempo do mundo, expressão usada por Agostinho para resumir a indagação sobre a razão que levou Deus a criar o mundo em tal tempo ao invés de outro, Agostinho diz: “Se dizem que são vãos os pensamentos dos homens que imaginam espaços infinitos, pois que não há lugar algum fora do Mundo, responder-se-lhes-á que também é vão imaginar tempos passados em que Deus nada fazia já que tempo não há antes do Mundo” (Agostinho, 2017,

p. 999, *civ.*, XI, 5).⁴⁶ Ainda no Livro XI de *De Civitate Dei*, capítulo 6, Agostinho alega que sem a Criação não poderia ter passado tempo algum, “porque não havia criatura alguma capaz, pelos seus movimentos sucessivos de realizar o tempo” (Agostinho, 2017a, p. 1001, *civ.*).⁴⁷ Também no capítulo 6 do Livro XI Agostinho diz que Deus “cuja eternidade exclui a menor mudança, é o criador e o ordenador dos tempos” (Agostinho, 2017a, *civ.*).⁴⁸ Nas *Confessiones* o bispo de Hipona admite com especial clareza: “Tu fizeste todo tempo e és antes de todo tempo, e não houve um tempo em que não havia tempo” (Agostinho, 2017b, p. 318, *conf.*, XI, 13, 16).⁴⁹

Além da acepção de relação de dependência, o termo função também é utilizado aqui no sentido de *papel operativo dentro de uma totalidade ontológica*.⁵⁰ Na obra *De Trinitate* (Agostinho, 1994), Livro XIV, capítulo 19, o bispo de Hipona diz que ao buscarmos a Sabedoria Contemplativa que Cícero elogiou no diálogo *Hortênsio*, e que Agostinho considera está encerrada nas Escrituras, teremos cumprido nossa missão humana (*perfunctis muneribus humanis*). O termo latino traduzido por cumprir algo é *perfunctis* e traz em si a unidade lexical *funct* que é a raiz de nossa palavra função, que deriva do latim *functio*. Assim, podemos parafrasear a tradução “cumprido nossa missão humana” do seguinte modo: ao buscar a Sabedoria Contemplativa, teremos “cumprido nossa função humana ou *papel operativo dentro de uma totalidade ontológica*, isto é, a Criação”. Para Agostinho, uma das funções ou um dos papéis operativos do tempo é ser

⁴⁶ “Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum: respondetur eis isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum tempus nullum sit ante mundum” (Augustinus, 1955, p. 326, CCSL 48).

⁴⁷ “Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur” (Augustinus, 1955, p. 326, CCSL 48).

⁴⁸ “Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator” (Augustinus, 1955, p. 326, CCSL 48).

⁴⁹ “Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus” (Augustinus, 1981, p. 202, CCSL 27).

⁵⁰ O termo “operativo” pode ser associado a uma visão matematizada ou mecanicista do mundo em que associamos o tempo aos nossos relógios ou dispositivos digitais. No entanto, ressaltamos que Agostinho associou o tempo à ordem Criacional e se distanciava teoricamente, não somente em um sentido anacrônico, do que Wagner chamou de tempo civilizado: “Talvez nosso desconforto com o que chamei de tempo civilizado (isto é, tempo totalmente modernizado em relação à invariância, portabilidade, padronização e determinação) dê vazão a uma sensação mais profunda de que há algo terrivelmente errado com ele, como se fosse uma perversão do tempo, uma afronta ao tempo, não mais autenticamente o tempo como o monstro de Frankenstein de Mary Shelley era autenticamente humano” (Wagner, 2008). Fabrício Tavares de Moraes também chama atenção à crítica de Gusdorf no tocante à crise instalada pela expansão tecnicista que tem como um de seus aspectos a desumanização do tempo. Os ritmos da criação “são alterados e deformados pelas cadências da produção e circulação”. E acrescenta: “como dizia Heidegger, a expressão ‘o tempo que demoro para fumar meu cachimbo’ é uma expressão mais real de mediação do que ‘vinte minutos’” (Moraes, 2023, p. 262).

condição necessária do movimento. A mudança accidental conectada às substâncias criadas pressupõe a transição contínua de cessação e sucessão, transição essa que não pode ocorrer simultaneamente:

[...] quem não verá que o tempo não teria existido, se não tivesse sido feita uma criatura que se desloca tal ou tal coisa por um qualquer movimento? Essa mudança, esse movimento cedem o seu lugar e sucedem-se, e, não podendo existir ao mesmo tempo em intervalos mais curtos ou prolongados de espaço, dão origem ao tempo (Agostinho, 2017, p. 1001, *civ.*, XI, 6).⁵¹

Conforme dissemos, os anjos que se corromperam não podem ser ao mesmo tempo bons e maus. Uma dada superfície não pode ser inteiramente branca e vermelha ao mesmo tempo. De fato, uma superfície pode ser parcialmente branca e parcialmente vermelha ao mesmo tempo, mas ela não pode ser inteiramente de uma cor e de outra cor ao mesmo tempo. Só com o decurso do tempo dada superfície pode ser inteiramente ora de uma cor ora de outra cor. Do mesmo modo, Agostinho afirmava que todos os seres foram criados bons. Só com o decurso do tempo determinados seres poderiam se corromper. Essa é a razão indicada por Agostinho na citação acima no tocante à realização do movimento, que se dá em virtude de haver criaturas na qual tal e tal coisa se desloca. Esse deslocamento de tal e tal coisa envolve a dinâmica de mudança qualitativa contínua em que tal coisa cessa (a cor branca) para que tal coisa suceda (a cor vermelha), uma vez que tal e tal coisa não podem existir ao mesmo tempo, isto é, simultaneamente.

Além de ser condição necessária do movimento, para Agostinho o tempo também tem uma função métrica, uma função cognitiva em relação ao movimento e uma função “sacramental” (Klein, 2018, p. 29). Essa tese de que o tempo tem uma função métrica lembra a teoria aristotélica de que o tempo é medida do movimento. Exploraremos as funções métrica e cognitiva na próxima seção em que nos concentraremos na interioridade como condição de análise da natureza do tempo. Para concluirmos essa subseção resta ainda duas questões a serem esclarecidas. Tendo esclarecido a acepção filosófica do termo função, voltemos à questão sobre qual modalidade de mudanças é atribuída à natureza angélica. Em *De Civitate Dei* Agostinho diz que “os anjos desde o momento da sua criação se moveram no tempo” (Agostinho, 2017a, p. 1119, *civ.*, XII,

⁵¹ “quis non uideat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in breuioribus uel productioribus morarum interuallis tempus sequeretur?” (Augustinus, 1955, p. 326, CCSL 48).

16)⁵², mas não deixa muito claro em que sentido os anjos se movimentam no tempo. Para esclarecer essa questão recorreremos à obra agostiniana intitulada *De Genesi ad litteram*. Embora já nas *Confessiones* o bispo de Hipona admitisse que a mudança era algo inerente à natureza angélica, em suas obras iniciais e até em seu *De Genesi ad litteram*, que é uma obra da maturidade, Agostinho evita associar o tempo ao movimento angélico. Buscaremos, portanto, entender os motivos que levaram Agostinho a admitir na sua obra ainda mais tardia, *De Civitate Dei*, que os anjos “desde o momento da sua criação se moveram no tempo” (Agostinho, 2017a, p. 1119, *civ.*).

2.1.3. *Creatio et formatio*

Os livros iniciais do *De Genesi ad litteram* se concentram em expor as principais interpretações sobre como compreender os seis dias da Criação, se a luz mencionada no versículo 3 do capítulo 1 de Gênesis é corporal ou espiritual e a modalidade de movimento necessária para que a matéria informe adquira forma. O verso 1 do capítulo 1 de Gênesis diz: “No princípio, criou Deus os céus e a terra”. Para Agostinho, “o princípio” é uma expressão que se refere ao Verbo eterno e, portanto, não tem uma conotação temporal. Se é verdade que Agostinho defendeu uma *creatio ex nihilo* devemos acrescentar que a Criação só é a partir do nada se indagarmos acerca da causa material. Não havia matéria pré-existente para ser moldada pelo Artífice como o Demiurgo supostamente atuou conforme teoria exposta no *Timeu*. A matéria informe foi também criada por Deus e compreende tanto a matéria corporal (terra) da qual foram formados os elementos corpóreos que constituem todo o universo, como a matéria espiritual (céu) a partir da qual foram formados os anjos. Desse modo Agostinho acreditava em uma *creatio ex nihilo per Verbum* e propôs um hilemorfismo universal.

No verso 3 do capítulo 1 de Gênesis está escrito: “E Deus disse: haja luz; e houve luz”. Após ter concluído que céu e terra se referem respectivamente à matéria informe espiritual e corporal, Agostinho propõe que a luz do verso 3 é a luz espiritual e não a luz corpórea que comumente associamos ao Sol e serve para marcar o tempo:

Se a luz espiritual foi feita quando Deus disse: “Faça-se a luz”, não se há de considerá-la como aquela luz coeterna ao Pai, pelo qual tudo foi feito, e que ilumina todo homem; mas como aquela da qual se pôde dizer: Antes de todas as coisas foi criada a Sabedoria. Pois, quando aquela eterna e incomutável

⁵² “si ergo ante caelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus iam fuit atque angeli, ex quo facti sunt, temporaliter mouebantur” (Augustinus, 1955, p. 371, CCSL 48).

Sabedoria, que não foi criada, mas gerada, difunde-se nas criaturas racionais e espirituais, assim como nas almas santas, para que iluminadas possam brilhar, faz-se nelas certo estado de razão lúcida, que pode ser entendido como a luz que foi feita, dizendo Deus: “Faça-se a luz”; se é que já existia a criatura espiritual, que foi significada pelo nome “céu” no que está escrito: No princípio, Deus fez o céu e a terra; não o céu corpóreo, mas um céu incorpóreo do céu corpóreo, isto é, acima de todo corpo, não por graus de lugares, mas tendo a primazia pela sublimidade de sua natureza (Agostinho, 2014, p. 36-37, *gn. litt.*, I, 17).⁵³

Na passagem supracitada Agostinho coloca sua opinião em termos hipotéticos: “se a luz espiritual foi feita”, “se é que já existia a criatura espiritual”. Ele deixa a questão em aberto no decorrer do Livro I, enquanto aborda em detalhes outras opções interpretativas. Mas sabemos que essa é a solução adotada no desenrolar dos livros subsequentes. Interpretar o céu do verso 1 e a luz do verso 3 do capítulo 1 de Gênesis como a criatura espiritual não é uma solução isenta de dificuldades. A dificuldade mais óbvia enfrentada por Agostinho é compreender como ocorreu a alternância de manhã e de tarde e como a criação da luz espiritual marca a transição do primeiro dia, tendo em vista que o intervalo temporal denominado dia como o conhecemos só é possível em virtude do movimento percebido dos astros. Em outros termos, como entender a expressão “houve tarde e manhã, o primeiro dia” utilizada no verso 5 do capítulo 1 de Gênesis tendo em vista que essa tarde e manhã antecede a criação do Sol no quarto dia?

Em sua discussão no capítulo 5 do Livro I Agostinho introduz uma distinção entre Criador/criatura. Enquanto para o Criador ser é viver e viver é o mesmo que viver sábia e bem-aventuradamente, para as criaturas animadas ser é viver, mas a vida da criatura só é sábia e bem-aventurada se ela se converte ao Criador. Nesse movimento de conversão a criatura passa do estado de infirmitude para o estado em que recebe a forma presente nas razões eternas e internas do Verbo divino: “Reveste-se de forma, porém, quando se converte para a incomutável luz da Sabedoria, o Verbo de Deus. Por ele, pois, subsiste de qualquer modo que exista e viva, converte-se para ele para viver sábia e bem-

⁵³ “Si autem spiritalis lux facta est, cum dixit deus: fiat lux, non illa uera patri coaeterna intellegenda est, per quam facta sunt omnia, et quae inluminat omnem hominem, sed illa, de qua dici potuit: prior omnium creata est sapientia. cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita sapientia, in spiritalis atque rationales creaturas sicut in animas sanctas se transfert, ut inluminatae lucere possint, fit in eis quaedam luculentae rationis adfectio, quae potest accipi facta lux, cum diceret deus: fiat lux, si iam erat creatura spiritalis, quae nomine caeli significata est in eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram, non corporeum caelum, sed caelum incorporeum caeli corporei, hoc est super omne corpus non locorum gradibus, sed naturae sublimitate praepositum” (Augustinus, 1894, p. 23-24, CSEL 28).

aventuradamente” (Agostinho, 2014b, p. 28, *gn. litt*, I, 5).⁵⁴ Discernimos então dois estágios da Criação na perspectiva agostiniana: *creatio et formatio*. Na *creatio* Deus cria a matéria informe céu e terra, isto é, a matéria espiritual e corpórea. Na *formatio* a criatura espiritual se volta de si mesma para o Criador (*convertitur*). Essa conversão da criatura espiritual tem uma implicação epistêmica que é a iluminação. Essa vida bem-aventurada da criatura que adere (*inhaerendo*) ao Criador é caracterizada por um movimento mimético, pois imita a forma inerente ao Pai.

Esse movimento mimético lembra a teoria de Plotino em que a Alma imita aquilo que vê no Intelecto e se move para produzir o mundo ou também o movimento do Intelecto que retorna ao Uno. Gross (2012, p. 191) alega que esse movimento angélico é “reminiscente do pensamento plotiniano”. Guitton (1959) também nota similaridade quanto ao pensamento plotiniano, mas corretamente observa que Agostinho altera em método e princípio o que recepciona do neoplatonismo e, mais especificamente nesse contexto, enquanto para Plotino o movimento da Alma e do Intelecto marca uma necessidade recíproca com o Uno, em Agostinho a necessidade é unilateral, pois Deus livremente decide quando criar, o que criar, e, pelo elo concreto das razões seminais, atinge o resultado de uma criação capaz de espontaneidade: “As razões seminais são o elo concreto que une o universo a Deus e o finito ao infinito. Se as considerarmos em Deus, elas são o termo do ato criativo. Se as considerarmos na criatura, elas permanecem ali como sinal da força criadora” (Guitton, 1959, p. 191). Em outros termos, Guitton afirma que em Agostinho a Criação depende de Deus, mas Deus não depende da Criação.

A *conversio* que se desenlaça na *formatio* ainda não explica o porquê de o texto bíblico associar o primeiro dia da Criação à luz espiritual. Agostinho retorna então a esse assunto no Livro IV quando se questiona se o sétimo dia em que Deus descansa de tudo que havia feito é também um dia criado. Se fosse um dia criado, Agostinho especula, Deus ainda executaria a obra da Criação no dia de descanso, o que é um contrassenso. Desse modo, apenas o primeiro dia foi efetivamente criado e os demais dias são uma repetição desse dia criado. Mas vimos que o primeiro dia está associado à criação da luz que Agostinho acredita ser uma luz incorpórea, isto é, os anjos. Esse intervalo de tempo é chamado de dia em virtude do ciclo de manhã e tarde. Não obstante, o que comumente

⁵⁴ “formatur autem conuersa ad incommutabile lumen sapientiae, uerbum dei; a quo enim extitit, ut sit utcumque ac uiuat, ad illum conuertitur, ut sapienter ac beate uiuat” (Augustinus, 1894, p. 23-24, CSEL 28).

denominamos dia ainda não tem lugar com a criação da luz incorpórea, senão com a criação dos astros que se dá no quarto dia. Assim, o que é aqui chamado de dia e que, de acordo com Agostinho inclui também a noite, não pode denotar a alternância da luz solar e da iluminação lunar. Agostinho propõe então a seguinte interpretação:

Pelo fato de não termos descoberto com que circuito, ou se com avanço ou retrocesso, a luz pôde efetuar as alternâncias do dia e da noite antes de ser criado o céu, o qual se denomina firmamento, e no qual foram criados os luzeiros, não devemos deixar de lado esta questão sem a menção do nosso pensamento. E esta é minha opinião: se aquela luz, que foi criada em primeiro lugar, não é corporal, mas espiritual, assim como foi criada depois das trevas, isso se entende que de sua infirmitade se voltou para o Criador e foi formada. Assim também depois da tarde se fez manhã, quando, após o conhecimento de sua natureza própria, pelo qual conhece que não é o que Deus é, volta-se para louvar a luz, que é o próprio Deus, por cuja contemplação é formada (Agostinho, 2014b, p. 96, *gn. litt.*, IV, 22, 39).⁵⁵

Agostinho descreve aqui o movimento noético da criatura espiritual que determina a alternância de tarde e manhã e marca o intervalo denominado dia. O primeiro movimento que já havíamos mencionado é a *convertio* que implica a iluminação ou a recepção da forma e marca o primeiro *dia*. Essa iluminação acarreta o imediato conhecimento de que a criatura é *algo outro* totalmente distinto do Criador. Esse autoconhecimento marca o momento crepuscular, isto é, a *tarde*. Em virtude do conhecimento recebido do Criador e do autoconhecimento de que não é o que o Criador é, a criatura se volta novamente para o Criador em louvor por sua própria criação e adquire novo conhecimento acerca da criatura que será formada no segundo dia, isto é, o firmamento. Esse louvor e vislumbre do que será formado em seguida marcam o momento matinal, isto é, a *manhã*. No momento crepuscular do segundo dia a criatura espiritual conhece o firmamento não mais contemplando apenas as razões eternas, mas o próprio firmamento em sua existência. Esse movimento noético é repetido até o sexto dia.

Agostinho distingue aqui dois modos de conhecimento pelos quais a criatura angélica conhece a obra de Deus. Em um primeiro momento, a criatura angélica conhece a obra de Deus pela contemplação das razões eternas. Em um segundo momento, tal conhecimento recai sobre as próprias coisas outrora contempladas: “[...] conhecendo as

⁵⁵ “Sed quoniam lux corporalis, antequam fieret caelum, quod firmamentum uocatur, in quo etiam luminaria facta sunt, quo circuitu uel quo processu et recessu uices diei et noctis exhibere potuerit, non inuenimus, istam quaestionem relinquere non debemus sine aliqua nostrae prolatione sententiae, ut, si lux illa, quae primitus creata est non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est, ubi intellegitur a sua quadam infirmitate ad creatorem conuersa atque formata, ita et post uesperam fiat mane, cum post 20 cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse deus est, cuius contemplatione formatur” (Augustinus, 1894, p. 121, CSEL 28).

coisas criadas primeiramente no Criador e, em seguida, nas mesmas coisas” (Agostinho, 2014b, p. 113, *gn. litt.*, V, 5, 15).⁵⁶ Desse modo, o conhecimento matinal do firmamento refere-se ao conhecimento pela contemplação das razões eternas do firmamento e o conhecimento vespertino refere-se ao conhecimento do firmamento *in ipsa re*:

Mas, a manhã, depois desta tarde pela qual se completa o primeiro dia e começa o segundo, é sua conversão, pela qual o que foi criado tributa o louvor ao Criador e recebe do Verbo de Deus o conhecimento da criatura que é criada depois dela, ou seja, do firmamento, o que se efetua antes no seu conhecimento, quando se diz: E assim se fez; e, em seguida, na natureza do próprio firmamento, que é criado, ao se acrescentar, mesmo depois, o que já foi dito: E assim se fez, Deus fez o firmamento. Logo depois faz-se a tarde daquela luz, quando conhece o próprio firmamento, não no Verbo de Deus como antes, mas em sua própria natureza. Este conhecimento, porque é menor, é significado com razão pelo nome de tarde (Agostinho, 2014b, p. 96, *gn. litt.*, IV, 22, 39).⁵⁷

Dada a estrutura noética apresentada por Agostinho, Solignac (1973, p. 164) descreve esse movimento como uma conversão tríplice: *conversion transcendante et formatrice* (dia); *conversion immanente et conscientielle* ou *descendante et contemplatrice* (tarde); *conversion ascendante et laudatrice* (manhã). Essa tríplice conversão proposta por Solignac captura bem o comentário de Agostinho acerca do conhecimento angélico. Solignac enfatiza uma conversão interna contínua, mas também o desenrolar de um movimento que envolve transcendência, descendência e ascendência.

A modalidade do movimento angélico é descrita mais explicitamente aqui no Livro IV da obra *De Genesi Ad Litteram*. O movimento angélico se dá na modalidade noética, isto é, é um movimento da mente. Esse movimento é, para emprestar a proposta de Solignac, uma conversão tríplice que envolve transcendência, descendência e ascendência. Essa conversão tríplice marca a transição do dia e o ciclo manhã e tarde.

⁵⁶ “Hunc omnem ordinem creaturae ordinatae dies ille cognouit; et per hanc cognitionem sexies quodammodo praesentatus tamquam sex dies exhibuit, cum sit unus dies ea, quae facta sunt, in creatore primitus et in ipsis consequenter agnoscens 10 nec in ipsis remanens, sed eorum etiam posteriorem cognitionem ad dei referens dilectionem, uesperam et mane et meridiem in omnibus prae-buit, non per moras temporum, sed propter ordinem conditorum” (Augustinus, 1894, p. 147, CSEL 28).

⁵⁷ “mane autem post hanc uesperam, quo concluditur dies unus et inchoatur secundus, conuersio sit eius, qua id, quod creata est, ad laudem referat creatoris et percipiat de uerbo dei cognitionem creaturae, quae post ipsam fit. hoc est firmamenti: quod in eius cognitione fit prius, cum dicitur: et sic est factum, 5 deinde in natura ipsius firmamenti, quod conditur. cum additur etiam postea iam dicto „et sic est factum”: et fecit deus firmamentum. deinde fit uespera illius lucis, cum ipsum firmamentum non in uerbo dei sicut ante, sed in ipsa eius natura cognoscit: quae cognitio quoniam minor est, recte nomine uesperae significatur” (Augustinus, 1894, p. 122, CSEL 28).

Aparentemente, o movimento angélico é diretamente associado ao tempo.⁵⁸ Contudo, esse não parece ser o caso em se tratando da posição adotada por Agostinho nas *Confessiones*, escrita entre 397 e 401 d.C, e no *De Genesi Ad Litteram*, concluído por volta de 415 d.C. Aparentemente essa associação do movimento angélico ao tempo só surgirá em *De Civitate Dei*, concluída em 426 d.C.

Até aqui tentamos esclarecer nossa hipótese de que para Agostinho o tempo é uma função accidental de mudanças relacionadas às substâncias relativamente estáveis. Buscamos demonstrar que os anjos são substâncias e que tipo de mudança ou movimento ocorre na criatura angélica que pode originar o tempo. Parece que o movimento noético, que é para Agostinho um movimento incorpóreo, pode dar origem ao tempo. Contudo, o livro XII das *Confessiones* apresenta um quadro em que a criatura angélica é supratemporal ou atemporal. Alguns intérpretes, como Charlotte Gross, defendem que Agostinho elaborou uma interpretação completamente diferente em sua fase mais tardia e abandonou o posicionamento esboçado no livro XII das *Confessiones*.

⁵⁸ Embora Agostinho explique as transições de manhã e tarde e os primeiros seis dias da Criação a partir do movimento triplice da criatura angélica e embora tal pareça ser uma explicação plausível para a origem do tempo no tocante ao movimento da criatura angélica, em outros lugares da obra *De Genesi ad Litteram* Agostinho defende que esse conhecimento da criatura angélica não está submetido à transição temporal. Agostinho levanta essa tese porque em outro lugar da mesma obra ele defende a teoria da criação instantânea. Desse modo, se a Criação foi instantânea não houve intervalo temporal nos seis dias da Criação. Esse intervalo temporal se dá no momento de encerramento da Criação que coincide com o descanso divino e início da Providência. Para que o conhecimento noético da criatura angélica tenha compatibilidade com a teoria da criação instantânea Agostinho então defende que o conhecimento da criatura angélica é simultâneo e que os seis dias da Criação não possuem sentido unívoco aos dias da semana que conhecemos: “Acaso, todas as coisas foram feitas ao mesmo tempo, de modo que esses dias aconteceram, não de acordo com intervalos de tempos, como os dias atuais, quando o sol nasce e se põe e volta ao seu lugar para de novo nascer, mas de acordo com o poder espiritual da mente angélica que entende ao mesmo tempo todas as coisas que quer com conhecimento fácilimo? Não, porém, sem ordem, pela qual se manifesta a conexão das causas precedentes com as seguintes” (AGOSTINHO, 2014b, p. 101, *gn. litt.*, IV, 32, 49). Segue-se a versão latina da citação acima: “An etiam tunc simul omnia, quoniam non secundum 2o temporum moras, sicut fiunt dies isti, cum oritur et occidit sol et in locum suum redit, ut rursus oriatur, sed secundum potentiam spiritalem mentis angelicae cuncta quae uoluerit simul notitia facillima comprehendente? nec ideo tamen sine ordine, quo adparet conexio praecedentium sequentiumque causarum” (Augustinus, 1894, p. 129, CSEL 28). E Agostinho conclui: “Portanto, aquele dia que Deus criou em primeiro lugar, se é uma criatura espiritual e racional, isto é, os anjos e as virtudes que vivem nos céus superiores, se apresentou a todas as obras de Deus com a mesma ordem de aparecimento e de conhecimento, pelo qual conheceu antes no Verbo de Deus as coisas que haveriam de ser criadas, e conheceria nas criaturas já criadas, todas ao mesmo tempo, não por espaços de intervalos temporais, havendo antes e depois na conexão das criaturas, mas no poder de Deus” (AGOSTINHO, 2014b, p. 105, *gn. litt.*, IV, 35, 56). Na sequência, o texto latino dessa citação: “Dies ergo ille, quem deus primitus fecit. si spiritalis rationalisque creatura est, id est angelorum supercaelestium atque uirtutum, praesentatus est omnibus operibus dei hoc ordine praesentiae, quo ordine scientiae, qua et in uerbo dei faciendi praenosceret et in creatura facta cognosceret non per interuallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in conexione creaturarum, in efficacia uero creatoris omnia simul” (Augustinus, 1894, p. 136, CSEL 28).

Se adotarmos essa via interpretativa e assumirmos que Agostinho adotou um novo posicionamento na obra *De Civitate Dei* isso não acarreta grandes problemas para a hipótese aqui assumida de que o tempo é uma função accidental de mudanças. Contudo, uma vez que o posicionamento adotado na obra *De Civitate Dei* já foi exposto em outra obra cuja composição é anterior à publicação das *Confessiones* seguiremos outra via interpretativa. O que precisamos compreender é em que sentido os anjos não são afetados por mudanças temporais e em que sentido *o tempo em si* (*ipsum tempus*) se origina concomitantemente com a criatura angélica.

Para Agostinho há, na etapa inicial da Criação, uma matéria informe a partir da qual se originam seres incorpóreos (céu) e seres corpóreos (terra). Para o hiponense, matéria não é um substrato físico das coisas. É uma substância no estado de pura potencialidade que reside no limiar entre o ser e o não ser. Essa potência criada é capaz de receber forma. Sem a forma, essa matéria está em um completo estado de indeterminação, sendo assim impossível discernir um antes e um depois em relação a ela. Desse modo, a *materia informis* é para Agostinho pré-temporal:

Por esse exemplo entenda quem pode como a matéria das coisas foi feita primeiramente e chamada céu e terra, porque dela foram feitos o céu e a terra: mas não foi feita num tempo anterior, porque foram as formas das coisas a gerar o tempo, enquanto aquela matéria era informe e se torna perceptível já no tempo, juntamente com ele; mas nada se pode dizer dela, a não ser que é como se precedesse o tempo, ocupando o lugar mais ínfimo (porque certamente o formado é melhor do que o informe), e fosse precedida pela eternidade do Criador, para que houvesse algo do nada, a partir do qual algo fosse feito (Agostinho, 2017b, p. 367, *conf.*, XII, 29, 40).⁵⁹

Aqui há duas sentenças aparentemente conflitantes que precisam ser interpretadas no contexto da discussão de Agostinho. O bispo de Hipona, ao falar da *materia informis*, diz claramente que ela “não foi feita num tempo anterior”. Logo em seguida ele fala a respeito da mesma matéria que não podemos dizer muito acerca dela a não ser que “é como se precedesse o tempo” e só é antecedita pela eternidade do Criador. Temos assim o seguinte quadro: a forma gera o tempo, mas antes da forma e do tempo está a *materia informis* e antes da *materia informis* está a eternidade. Em uma ordem inversa, a

⁵⁹ “Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exerunt tempora, illa autem erat informis iamque in | temporibus simul animaduertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi uelut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret” (Augustinus, 1981, p. 239-240, CCSL 27).

eternidade antecede a criação da matéria e a matéria sem forma antecede a formação e a geração do tempo. Mas em que sentido se ordenam essas anterioridades?

Nas *Categorias* 14a26-14b9 Aristóteles distingue entre cinco modos de dizer a anterioridade. Agostinho recorre a essa distinção aristotélica e propõe quatro tipos de anterioridade: por eternidade, por tempo, por escolha e por origem. Agostinho (Agostinho, 2017b, p. 366, *conf.*, XII, 29, 40)⁶⁰ esclarece tais modos de anterioridade a partir dos seguintes exemplos:

- i) Por eternidade, como Deus em relação a tudo;
- ii) Por tempo, como a flor em relação ao fruto;
- iii) Por escolha, como o fruto em relação à flor;
- iv) Por origem, como o som em relação ao canto.

É preciso ter em mente que Agostinho distingue entre esses quatro modos de anterioridade para esclarecer em que sentido a *materia informis* precede a forma e, por conseguinte, o tempo (*tempora*). Agostinho afirma que o primeiro e o último modo são os mais difíceis de compreensão e então se concentra na análise da instância pré-selecionada de anterioridade por origem para esclarecer às relações de dependência lógica entre tempo, forma e matéria. O tempo mais originário (*tempus*) é a razão de ser do tempo que sentimos e observamos (*tempora*). Sem a determinação de antes e depois (*tempus*) não é possível que haja tempo. Sem tempo, não há passagem do tempo, passagem que sentimos a partir de todo movimento das coisas (*omnibus rerum motibus*). E sem tal sentimento não há a mensuração do tempo (*tempora*), que é medido a partir dos efeitos ou rastros que envolvem a memória, a atenção e a expectativa.

Agostinho, em sua discussão acerca do tempo na *De Civitate Dei*, identifica um tempo mais originário que surge a partir do movimento dos anjos. Esse é o tempo *em si*, que denominaremos *ipsum tempus*. Agostinho não fornece um uso sistemático dos vocábulos *tempus* e *tempora*. Mas em geral na sua discussão sobre o tempo ele parece discernir uma estrutura mais básica do tempo que é condição de todas as outras

⁶⁰ “cum uero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discerne 10 re, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: aeternitate, sicut deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum. In his quattuor primum et ultimum, quae commemoravi, difficilli me intelleguntur, duo media facillime” (Augustinus, 1981, p. 239, CCSL 27).

manifestações temporais. É essa estrutura mais básica que chamamos aqui de *ipsum tempus* ou tempo originário. Esse tempo é indissociável do movimento, seja o movimento incorpóreo dos anjos ou o movimento corpóreo (*motus rerum*). Ambas as modalidades de movimento, incorpóreo ou corpóreo, pressupõem uma mudança atualizada (*mutabili motu*) na qual uma parte ocorre antes (*aliud prius*) e outra parte ocorre depois (*aliud posterius*). Cada parte estrutural da mudança se realiza sucessivamente, pois trata-se “de um tempo incluído em alguma mudança sucessiva cujas partes passam umas após as outras porque não podem ser simultâneas” (Agostinho, 2017, p. 1119, *civ.*, XII, 16).⁶¹

No tocante aos tempos (*tempora*), eles são antecidos pelo movimento (*motus*) e não há movimento onde não há forma: “[...] e não há variedade alguma onde não há aparência” (Agostinho, 2017b, p. 344-345, *conf.*, XII, 11, 14).⁶² A forma, por sua vez, é precedida pela *materia informis*. Mas a precedência aqui não é temporal. É como a precedência do som (*sonus*) em relação ao canto (*cantus*), ou seja, uma precedência por origem. O som é a matéria do canto e não antecede o canto em uma ordem temporal, pois o som não é produzido para depois receber a forma de canto. Som e canto, em relação ao tempo, são simultâneos: “Também não é anterior por intervalo de tempo, pois não emitimos num primeiro momento sons informes sem canto para depois organizá-los ou configurá-los em forma de canção, como madeira com que se fabrica uma caixa, ou prata com que se faz um copo [...]” (Agostinho, 2017b, p. 366, *conf.*, XII, 29, 40).⁶³

Ora, a percepção da matéria e da forma são sempre simultâneas. A forma, por sua vez, nos permite perceber o movimento das coisas. Nessa percepção é possível discernir partes sucessivas em que uma parte é anterior (*aliud prius*) e outra posterior (*aliud posterius*). Desse modo, não é possível encontrar uma precedência temporal no tocante ao tempo, à forma e à matéria. Matéria e forma são perceptíveis simultaneamente. Essa percepção se dá em um contexto de atenção de um presente transitivo, da memória e da expectativa. Desse modo, o tempo também é simultâneo em relação à forma e à matéria. A anterioridade aqui é por origem e não por tempo: “[...] porque foram as formas das

⁶¹ “sed in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius praeterit, eo quod simul esse non possunt” (Augustinus, 1955, p. 371, CCSL 48).

⁶² “quoniam ex nulla specie motuue mutaris nec temporibus uariatur” (Augustinus, 1981, p. 221, CCSL 27).

⁶³ “Neque enim priore tempore sonos edimus informes sine cantu et eos posteriore tempore in formam cantici coaptamus aut fingimus, sicut ligna, quibus arca, uel argentum, quo uasculum fabricatur” (Augustinus, 1981, p. 239, CCSL 27).

coisas a gerar o tempo, enquanto aquela matéria era informe e se torna perceptível já no tempo, juntamente com ele” (Agostinho, 2017b, p. 367, XII, 29, 40).⁶⁴

Há duas perspectivas em Agostinho a partir das quais podemos falar da constituição do tempo. O tempo que sentimos, divisamos e medimos é logicamente dependente: 1) do movimento (*motus*) enquanto condição imediata e; 2) da forma⁶⁵ (*species*) e matéria (*materia*) enquanto condições mais remotas:

[...] daquela informidade, daquele quase nada, fizeste tudo aquilo de que consiste este mundo mutável e sem consistência, no qual a própria mutabilidade se dá a ver, e nela os tempos podem ser percebidos e medidos, porque os tempos nascem pela mutação das coisas, à medida que variam e se transformam as aparências cuja matéria é a terra invisível de que falamos (Agostinho, 2017b, p. 341-342, *conf.*, XII, 8, 8).⁶⁶

Aqui Agostinho fala de um tempo que podemos perceber (*sentiri*) e medir (*dinumerari*). Na *De Civitate Dei* Agostinho diz que esse tempo é comumente chamado “tempos” ou *tempora*:

[...] tempo marcado pelas horas, os dias, os meses, os anos (porque estas medidas dos períodos temporais, chamados correntemente e com propriedade tempos, é manifesto que começaram com os movimentos dos astros: por isso, ao instituí-los, Deus disse: e sirvam de sinais para marcarem os tempos, os dias, os anos (Agostinho, 2017a, p. 1118-1119, *civ.*, XII, 16).⁶⁷

A análise desses tempos (*tempora*) configura uma das perspectivas a partir da qual podemos encarar a constituição do tempo. Esse tempo mensurado foi constituído pelo movimento das coisas. Se tais medidas forem horas, dias, meses, então a correlação é com o movimento dos astros. Mas outras medidas se aplicam para outros tipos de movimento das coisas (*motus rerum*), como é o caso de uma sílaba breve ou longa ou o caso de um

⁶⁴ “nec tempore primo factam, quia formae rerum exerunt tempora, illa autem erat informis iamque in | temporibus simul animaduertitur” (Augustinus, 1981, p. 239, CCSL 27).

⁶⁵ A tradução das *Confessiones* utilizada aqui traduz o termo latino *species* ora como forma ora como aparência. Manteremos o vocábulo que aparece na tradução quando houver citação direta, mas no corpo do texto utilizaremos o termo forma porque a forma confere determinação tanto aos seres corpóreos quanto aos seres incorpóreos. Desse modo, entendemos que *species* não é apenas um aspecto sensível ou fenomenal das coisas. É um princípio formal que do ponto de vista axiológico confere maior valor ao ente. Como Agostinho diz, o formado possui maior valor do que o informe.

⁶⁶ “de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum uariantur et uertuntur species, quarum materies praedicta est terra inuisibilis” (Augustinus, 1981, p. 220, CCSL 27).

⁶⁷ “At si tempus non a caelo, uerum et ante caelum fuit; non quidem in horis et diebus et mensibus et annis (nam istae dimensiones temporalium spatiorum, quae usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint; unde et Deus, cum haec institueret, dixit: *Et sint in signa et in tempora et in dies et in annos*)” (Augustinus, 1955, p. 371, CCSL 48).

verso de dois ou três pés. Esse tempo que emerge do movimento das coisas deixa sua marca na mente e, por essa razão, pode ser mensurado. A forma temporal da mente ou espaço do tempo (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*) é simultânea com a ordem temporal que surge da forma das coisas (*formae rerum*). Em suma, não há tempo sem variabilidade e não há variabilidade sem forma: *et nulla varietas ubi nulla species* (Agostinho, 2017b, p. 345, *conf.*, XII, 11, 14).⁶⁸

Essa formulação – *et nulla varietas ubi nulla species* – condensa a convicção de Agostinho de que a matéria informe, enquanto puro potencial que se aproxima de um quase nada, carece de toda determinação qualitativa e, portanto, não comporta diferença interna — não há nela *ordo successionis*: “Com efeito, onde não há aparência alguma e nenhuma ordem nada vem e nada passa, e onde isso não acontece evidentemente não há dias nem sucessão de intervalos temporais” (Agostinho, 2017b, p. 342, *conf.*, XII, 9, 9).⁶⁹ O movimento e a variabilidade (*motus, mutatio*) são as razões próximas de ser do tempo (*ratio essendi*). Em contrapartida, há mudanças que em seu núcleo constitutivo só podem ocorrer no horizonte da variação temporal. Há algumas mudanças que não podem se concretizar simultaneamente. Uma pessoa não pode ser adulta e criança ao mesmo tempo. Aqui o tempo figura como condição de possibilidade da mudança, pois dizer que uma pessoa não pode ser adulta e criança ao mesmo tempo significa reconhecer que a transição de uma forma a outra exige um *spatio temporis* que separa o antes e o depois: “tratava-se de um tempo incluído em alguma mudança sucessiva cujas partes passam umas após as outras porque não podem ser simultâneas” (Agostinho, 2017, p. 1119, *civ.*, XII, 16).

Desse modo, existe uma correlação entre tempo e movimento, uma vez que tempo e movimento se entrelaçam mutuamente enquanto dimensões do ser criado. Esse entrelaçamento não implica equivalência conceitual pois, assim como Aristóteles e Plotino, notamos que Agostinho também rejeita a teoria arcaica de que o tempo é movimento. Ao consultar a verdade, que está no interior do homem, acerca dessa teoria Agostinho diz: “Mandas concordar, se alguém disser que o tempo é o movimento dos

⁶⁸ “Omni no enim non potest, quia sine uarietate motionum non sunt tempora : et nulla uarietas, ubi nulla species” (Augustinus, 1981, p. 223, CCSL 27).

⁶⁹ “Vbi enim nulla species, nullus ordo, nec uenit quidquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec uicissitudo spatiorum temporalium” (Augustinus, 1981, p. 221, CCSL 27).

corpos? Não mandas. Com efeito, ouço dizer que nenhum corpo se move a não ser no tempo: tu o dizes” (Agostinho, 2017b, p. 328, *conf.*, XI, 24, 31).⁷⁰

Não obstante essa desidentidade, é estreita a proximidade entre tempo e movimento. O livro XI das *Confessiones* é geralmente interpretado como se ali Agostinho propusesse uma visão psicológica ou subjetiva do tempo. O tempo para Agostinho, alguns interpretam, é a distensão da alma (*distentio animi*). No entanto, essa distensão da alma é resultado da simultaneidade da percepção (*contuitus*) dos movimentos das coisas com um presente transitivo retido na memória e que estimula a *expectatio* que se volta para o desenrolar dos movimentos no tempo. Nos capítulos iniciais do livro XI enquanto reflete sobre a imobilidade da eternidade divina, Agostinho diz claramente que o tempo, se compararmos com a eternidade, possui mobilidade irrefreável e, além disso, “um tempo longo não poderia ser longo senão por muitos movimentos passageiros, que não poderiam se estender simultaneamente” (Agostinho, 2017b, p. 316, *conf.*, XI, 11, 13).⁷¹

A mutabilidade reflete conceitualmente certa instabilidade ontológica da criatura no pensamento agostiniano. Para dizer com Ripanti, “[...] o fluxo imparável do tempo [...] lança o homem e as coisas na total insegurança de seu ser” (Ripanti, 2004, p. 55). O ente criado oscila constantemente entre o ser e o não ser (*est non est*), entre a informidade e a forma:

E minha inteligência então desistiu de interrogar meu espírito cheio de imagens de corpos formados, que mudava e variava arbitrariamente: concentrou-se nos próprios corpos e investigou a mutabilidade deles, pela qual deixam de ser o que eram e começam a ser o que não eram, e conjeturou que na transição de forma a forma passariam por algo informe [...] (Agostinho, 2017b, p. 340, *conf.*, XII, 6, 6).⁷²

Agostinho então se esforça para capturar essa informidade e mutabilidade conceitualmente, mas a tarefa é tão complexa que ele em quase rendição diz que se fosse possível denominaria tais estados fundamentais da criação de “algo nada” (*nihil aliquid*) ou “ser não ser” (*est non est*). Em outro lugar, Agostinho se refere a este mundo criado

⁷⁰ “Tubes ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? Non iubes. Nam corpus nullum nisi in tempore moueri audio: tu dicis” (Augustinus, 1981, p. 210, CCSL 27).

⁷¹ “uideat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus morulis, quae simul extendi non possunt” (Augustinus, 1981, p. 201, CCSL 27).

⁷² “Et cessauit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque uariantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilita tem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse 20 quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil” (Augustinus, 1981, p. 219, CCSL 27).

que em mutabilidade tem consistência e não tem consistência. Essa hipertransitividade caracteriza a passagem da presença para a ausência que só pode ser sentida em virtude da nossa atenção que perdura: “E quem negaria que o tempo presente não tem extensão temporal, porque passa em um instante? Todavia, perdura a atenção, pela qual o que está presente se encaminha para a ausência” (Agostinho, 2017b, p. 333, *conf.*, XI, 28, 37).⁷³

Para Agostinho, a permanência absoluta no ser é incompatível com predicções temporais. Tal permanência invariável no ser é uma qualidade exclusiva do Criador. Mesmo criaturas que têm maior permanência no ser, como é o caso dos anjos não caídos, ainda são mutáveis em algum aspecto mínimo e, conseqüentemente, passíveis de predicação temporal. Alguns aspectos de tais criaturas não estão submetidos ao tempo. Retomaremos em breve a esse tópico. Por ora, destacamos que há uma coerência conceitual entre o livro XI e XII das *Confessiones* no sentido de que não pode haver variação temporal sem que haja movimento.

Desse modo, acreditamos ser inválida a disjunção de Ricoeur que contrapõe uma teoria psicológica do tempo nas *Confessiones* à teoria aristotélica que interliga tempo e movimento. Para Ricoeur, Agostinho avança na direção de recorrer a *distentio animi* como “substituto a esse suporte cosmológico do espaço de tempo” (Ricoeur, 1994, p. 32). Aqui Ricoeur dissocia a relação íntima entre tempo e movimento. Se Agostinho alega que mede o tempo de movimentos no livro XI isso não quer dizer, segundo a interpretação de Ricoeur, que Agostinho tenha em vista a medida do movimento dos corpos: “Quando ele diz que o tempo é, antes, a medida do movimento do que o próprio movimento, não é num movimento regular dos corpos celestes que ele está pensando, mas na medida do movimento da alma humana” (Ricoeur, 1994, p. 33). Certamente, a mensuração é uma atividade da alma humana. O contexto da passagem que Ricoeur analisa refere-se à discussão de Agostinho acerca da tese de que o tempo é o movimento dos astros ou dos corpos. Vimos que Agostinho rejeita essa identificação conceitual. Aproximando-se do final dessa discussão Agostinho indaga: “Como, portanto, uma coisa é o movimento do corpo, outra, aquilo que nos serve para medir sua duração, quem não percebe qual das duas deveria ser chamada de tempo?” (Agostinho, 2017b, p. 328, *conf.*, XI, 24, 31).⁷⁴

⁷³ “Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit” (Augustinus, 1981, p. 214, CCSL 27).

⁷⁴ “Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud, quo metimur quandiu sit, quis non sentiat, quid horum potius tempus dicendum sit?” (Augustinus, 1981, p. 210, CCSL 27).

Na disjunção acima, poderíamos concluir provisoriamente que deveríamos chamar de tempo a medida do movimento e não o movimento dos corpos. Mas veremos que medir o movimento é dizer *quanto tempo é* e não estritamente *o que o tempo é*. Chamamos tempo a mensuração do tempo porque a instrumentalidade não teria lugar sem o instrumento. Ou seja, a medida do tempo remete-nos ao próprio tempo. No entanto, Agostinho não está pensando no movimento da alma. Embora ele rejeite a teoria de identificação do tempo com o movimento, ele não nega sua relação. Dizer, com Ricoeur, que Agostinho está pensando no movimento da alma no contexto aludido é incorrer no erro categorial que confunde o *actus mensurandi* (ato de medir) e a *res mensurata* (coisa medida). De fato, Agostinho insiste no livro XI das *Confessiones* que a métrica do tempo se situa na alma (*anima*). Mas a *distentio animi* não é um substituto das variações e ordenações que dão origem ao tempo.

A mutabilidade da ordem criada que constitui o tempo é condição da operação da alma que mede o tempo. Não há tempo sem variação de forma:

[...] quem me diria que, eliminada e consumada toda aparência, se permanecesse apenas a infirmitade através da qual as coisas mudam e se transformam, esta poderia apresentar uma sucessão temporal? Com efeito, não poderia de maneira alguma, porque sem variedade de movimentos não há tempos; e não há variedade alguma onde não há aparência (Agostinho, 2017b, p. 344-345, *conf.*, XII, 11, 14).⁷⁵

Agora que esclarecemos essa perspectiva da emergência do tempo retomaremos outra perspectiva que encontramos no *corpus* agostiniano. De fato, podemos investigar a origem do tempo que sentimos e mensuramos e a resposta de Agostinho é que a condição imediata para a constituição do tempo é o movimento das coisas. Esse movimento tem como condição lógica as formas/*species* e as formas são antecedidas pela *materia informis*. Será que há um tempo mais originário ou antes desse tempo associado a todo movimento⁷⁶ das coisas? Essa questão nos remete a perspectiva segundo a qual o tempo se originou com o movimento das criaturas angélicas.

⁷⁵ “Et quis dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatis uagatur et uoluitur, quis nisi talis dicet mihi, quod diminuta atque consumpta omni specie, si sola remaneat informitas, per quam de specie in speciem res; mutabatur uertebatur, possit exhibere uices temporum? Omni no enim non potest, quia sine uarietate motionum non sunt tempora: et nulla uarietas, ubi nulla species” (Augustinus, 1981, p. 222-223, CCSL 27).

⁷⁶ Insistimos na aposição do termo todo antes de movimento porque na discussão de Agostinho não há movimento privilegiado que origina o tempo. Se tomarmos os corpos celestes como preferenciais notaremos que o movimento do torno do oleiro é igualmente temporal. Além disso, o repouso não absoluto também é temporal.

O tempo mensurado e que divisamos segundo horas, dias, meses e anos é um tempo da ordem criada corpórea. Na ordem criada incorpórea também é possível discernir a constituição do tempo, embora ele não seja um tempo divisado como o tempo mensurado da ordem corpórea. Tanto o tempo mensurado quanto o tempo mais originário possuem a mesma estrutura básica. Eles se constituem pelo fato de que certas mudanças requerem um intervalo porquanto não podem se concretizar simultaneamente. Tais mudanças trazem em sua estrutura partes sucessivas nas quais distinguimos um antes e um depois. O tempo mensurado e o tempo mais originário são uma função de tais mudanças.

Os seres incorpóreos também são oriundos da matéria informe primordial. Discutimos no início dessa seção o movimento noético e de conversão a partir do qual a criatura angélica adquire forma. É esse movimento incorpóreo que constitui o tempo mais originário. O movimento incorpóreo pode ser um movimento noético ou volitivo. Esse movimento volitivo explica a queda moral dos anjos caídos que foram criados bons. É um movimento de distanciamento que se caracteriza como falha ou desistência de aderir ao Criador.

Na obra *De Civitate Dei* encontramos uma discussão detalhada sobre a origem da criatura angélica. Uma das questões suscitadas ali é se a criatura angélica existe antes de todos os tempos. A resposta depende da perspectiva adotada. Se adotarmos a perspectiva sob a qual o tempo é constituído a partir do movimento corpóreo, então a criatura angélica existe antes de todos os tempos. Afirmar que os anjos existiram antes de todos os tempos parece implicar que os anjos existiram sempre e, assim, são coeternos ao Criador: “Se eles foram feitos antes de todos os tempos, poderiam eles, já que foram feitos, ter existido sempre?” (Agostinho, 2017a, p. 1118, *civ.*, XII, 16). O que significa existir sempre? Para Agostinho, significa existir *em* todo tempo. Nesse caso, os anjos existem sempre, pois “existiram sim, em todo o tempo e até foram feitos antes de todos os tempos” (Agostinho, 2017a, p. 1118, *civ.*, XII, 16).⁷⁷

Existir *em* todo o tempo não implica coeternidade ao Criador, pois em sua eternidade Deus supera todos os tempos. Contudo, existir *em* todo tempo e ser feito *antes* de todos os tempos parece ser um claro contrassenso. O contrassenso é logo desfeito

⁷⁷ “quaeretur a me etiam, si ante omnia tempora facti sunt, utrum semper potuerint esse qui facti sunt” (Augustinus, 1955, p. 370-371, CCSL 48).

quando compreendemos que os anjos existem em todo o tempo constituído pela mutabilidade do movimento incorpóreo e antes do tempo constituído pelo movimento corpóreo:

Não dizemos com toda a propriedade que o que existe em todo o tempo existe sempre? Existiram, sim, em todo o tempo e até foram feitos antes de todos os tempos, – isto para o caso, pelo menos, de o tempo ter começado com o Céu e de eles existirem antes do Céu. Mas se o tempo existiu, não com o Céu mas antes do Céu, não se tratava, nesse caso, de um tempo marcado pelas horas, os dias, os meses, os anos (porque estas medidas dos períodos temporais, chamados correntemente e com propriedade tempos, é manifesto que começaram com os movimentos dos astros: por isso, ao instituí-los, Deus disse: E sirvam de sinais para marcarem os tempos, os dias, os anos (Agostinho, 2017a, p. 1118-1119, *civ.*, XII, 16).⁷⁸

Agostinho em seguida reformula sua expressão para obter maior exatidão. O que existe *no* tempo existe antes de um tempo e depois de outro tempo. Desse modo, não é o caso que os anjos existem *em* todo tempo, mas *desde* todo tempo. E eles existem *desde* todo o tempo porque o movimento incorpóreo também constitui o tempo. Dessa perspectiva, a criatura angélica existe *desde* todos os tempos, pois o tempo se originou com o movimento da criatura angélica:

Porque se eles existiram sempre é porque existiram desde todo o tempo; e se existiram desde todo o tempo, é porque sem eles não poderia haver tempo algum. Onde, na verdade, não houver criatura alguma, cujos movimentos sucessivos determinam o tempo, não poderá haver aí o tempo [...] Mas se diz que eles existiram sempre é porque existiram desde os tempos – eles sem os quais nenhum tempo é possível; mas o tempo, porque flui em razão da sua mutabilidade, não pode ser coeterno à imutável eternidade (Agostinho, 2017a, p. 1120, *civ.*, XII, 16).⁷⁹

Aqui Agostinho assume dois níveis de argumentação. Há o nível que toma como certo que todas as criaturas existentes estão descritas nos capítulos iniciais de Gênesis. E há um nível em que Agostinho especula sobre outro cenário possível que seria diferente

⁷⁸ “Hic respondendum forte uideatur: Quo modo non semper, cum id, quod est omni tempore, non inconuenienter semper esse dicatur? Vsque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint; si tamen a caelo coepta sunt tempora, et illi iam erant ante caelum. At si tempus non a caelo, uerum et ante caelum fuit; non quidem in horis et diebus et mensibus et annis (nam istae dimensiones temporalium spatiorum, quae usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint; unde et Deus, cum haec institueret, dixit: *Et sint in signa et in tempora et in dies et in annos*)” (Augustinus, 1955, p. 371, CCSL 48).

⁷⁹ “ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Vbi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt [...] isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati inmutabili non potest esse coaeternum” (Augustinus, 1955, p. 372, CCSL 48).

daquele narrado em Gênesis. Ora, tomando a narrativa de Gênesis Deus criou os seres incorpóreos e os seres corpóreos. O tempo se originou com o movimento dos seres incorpóreos. Logo, sem eles nenhum tempo seria possível. Mas suponhamos um cenário alternativo em uma criação que nenhum ser incorpóreo fosse feito. Nesse caso, o tempo inexistiria já que seria impossível haver tempo sem a criatura angélica? Agostinho logo ressalta que nesse cenário alternativo seria suficiente uma criatura mutável para que o tempo se constituísse: “Onde, na verdade, não houver criatura alguma, cujos movimentos sucessivos determinam o tempo, não poderá haver aí o tempo” (Agostinho, 2017a, p. 1120, *civ.*, XII, 16).

Assim, a impossibilidade de haver tempo sem a criatura angélica não é uma *impossibilitas simpliciter*, mas uma falta de condição de possibilidade: onde nada se move, nada há que possa performar o tempo. Essa relação entre tempo e criatura angélica não é portanto uma relação na qual o tempo é coextensivo à criatura angélica. Ou seja, o tempo se constitui a partir da criatura angélica em virtude de sua mutabilidade que decorre do *status* criatural dos seres angélicos. Em outros termos, o tempo é co-originário com a natureza angélica não de acordo com uma necessidade lógica universal, mas de acordo com uma necessidade *secundum quid*.

Essa tese de que o tempo se constitui a partir do movimento da criatura angélica exposta com clareza na obra *De Civitate Dei* não se mantém sem tensões quando voltamos ao texto das *Confessiones*. No livro XII, Agostinho descreve os anjos como seres que, aderindo plenamente ao Criador, não estão sujeitos à mutabilidade temporal. Surge, então, uma dificuldade: se o tempo se constitui a partir da variação de uma criatura, como compreender que a criatura angélica, que na *De Civitate Dei* inaugura o tempo, nas *Confessiones* parece já participar de uma ordem atemporal ou supratemporal, fundada na estabilidade da contemplação divina? Antes de lidarmos com essa aparente contradição listaremos alguns trechos do livro XII das *Confessiones* nos quais Agostinho sugere que os anjos estão privados da variação temporal:

- Porque certamente o céu do céu, que fizeste no princípio, é uma criatura intelectual que, embora não seja coeterna contigo, Trindade, contudo participa de tua eternidade e coíbe firmemente sua mutabilidade pela doçura beatíssima da contemplação de ti e, desde que foi criada, unindo-se a ti

sem nenhuma falha, supera toda sucessão e volubilidade temporal (XII, 9, 9).⁸⁰

- [...] não é coeterna contigo nem mesmo aquela criatura de quem tu és o único prazer e que, se alimentando de ti na castidade mais perseverante, nunca e sob nenhum aspecto desenvolve sua mutabilidade, mas tendo-te sempre presente e dirigindo a ti todo o seu afeto, não tendo futuro a esperar nem algo a ser colocado no passado para ser lembrado, não sofre nenhuma vicissitude nem se distende por algum intervalo de tempo (XII, 11,12).⁸¹
- [...] encontro duas coisas que fizeste em ausência de tempos, embora nenhuma das duas seja coeterna contigo: uma, que é formada de tal maneira que, sem nenhuma falha de contemplação, sem nenhuma descontinuidade de mudança, ainda que mutável, frui de tua eternidade sem sofrer mutação ou transformação (XII, 12, 15).⁸²
- Entendo, por enquanto, por aquele céu do céu, o céu intelectual, onde a intelecção é conhecer simultaneamente, não por partes, não em enigma e pelo espelho, mas no todo, na manifestação, face a face; não ora isso, ora aquilo, mas, como dissemos, um conhecer simultâneo sem sucessão de tempos [...] (XII, 13, 16).⁸³

Ainda outros trechos podem ser encontrados no livro XII com o mesmo teor acerca da criatura angélica. Tais teses expostas nas *Confessiones* parecem conflitar com o relato fornecido na obra *De Civitate Dei* em que o tempo se origina com a criatura

⁸⁰ “Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, trinitati, coeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, ualde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem uolubilem uicissitudinem temporum” (Augustinus, 1981, p. 221, CCSL 27).

⁸¹ “Item dixisti mihi uoce forti in aurem interiorem, quod nec illa creatura tibi coeterna est, cuius uoluptas tu solus es teque perseuerantissima castitate hauriens mutabilitatem suam nusquam et numquam exerit et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla uice uariatur nec in tempora ulla distenditur” (Augustinus, 1981, p. 222, CCSL 27).

⁸² “Quibus consideratis, quantum donas, deus meus, quantum me ad puijandum excitas quantumque pulsanti aperis, duo reperio, quae fecisti carentia temporibus, cum tibi neutrum coaeternum sit : unum, quod ita formatum est, ut sine ullo defectu contemplationis, sine ullo interuallo mutationis, quamuis mutabi le, tamen non mutatum tua aeternitate atque incommutabilitate perfruatur” (Augustinus, 1981, p. 223, CCSL 27).

⁸³ “Sic interim sentio propter illud caelum caeli, caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem ; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla uicissitudine temporum” (Augustinus, 1981, p. 223-224, CCSL 27).

angélica. Há plausibilidade na hipótese de uma criatura incorpórea supratemporal? Alguns intérpretes acreditam que em sua concepção de uma criatura espiritual supratemporal Agostinho mescla o ensino escriturístico com o que herdou do neoplatonismo. Armstrong (1954, p. 278-279), por exemplo, acredita que o relato sobre a criatura intelectual no Livro XII das *Confessiones* é oriundo das Escrituras e da noção plotiniana em que há procissão atemporal da díade Intelecto e Alma a partir do Uno. Embora essa hipótese não possa ser descartada *prima facie*, Gross (2012, p. 190) suscita uma hipótese mais plausível. Ela mostra que há uma notável tradição nos Pais Alexandrinos, Gregos e Capadócius na qual encontramos a noção de uma dupla criação. Basílio de Cesareia (Schaff e Wace, 1989, p. 218), por exemplo, em seu *Hexaemeron*, expõe a visão de que havia uma criação sobrenatural e invisível, a qual é povoada com virtudes, anjos e arcanjos e a criação visível de astros, plantas, animais e seres humanos. A criação sobrenatural e invisível, de acordo com Basílio, transcende as sucessões do tempo.⁸⁴ De acordo com Taylor (1982), Agostinho estava familiarizado com o *Hexaemeron* de Basílio, o qual ele provavelmente leu a partir da tradução de Eustácio.

As evidências parecem sustentar a hipótese de Gross de que Agostinho, ao falar da criatura espiritual que supera as variações temporais, reflete uma longa tradição recebida. Se *Confessiones* e *De Civitate Dei* fossem as únicas fontes disponíveis acerca da relação entre os anjos e o tempo teríamos que concordar com a hipótese de Gross. Nesse caso, concluiríamos que Agostinho revisou seu posicionamento na obra mais tardia *De Civitate Dei*. Todavia, em uma obra composta antes da redação das *Confessiones* encontramos a mesma tese que Agostinho apresenta na *De Civitate Dei* a respeito da temática aqui discutida. Acreditamos que não há revisão no posicionamento do hiponense, mas apenas uma mudança de ênfase. Desenvolveremos essa hipótese interpretativa a seguir.

Na obra *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, escrita por volta de 393 d.C., Agostinho fala de um tempo mensurado e um tempo mais originário. O tempo mensurado é associado ao movimento dos corpos: “Pois, se não houvesse movimento dos corpos, aqueles tempos não existiriam, e eles são bastante evidentes para os humanos”

⁸⁴ Callahan (1953) explora mais detidamente as influências de Basílio de Cesaréia no tocante à teoria do tempo de Santo Agostinho. Cf. *Basil of Caesarea a New Source for St. Augustine's Theory of Time*.

(Augustine, 1990, p. 149, *gn. litt. imp.*, I, 3).⁸⁵ Aqui Agostinho alega que a realidade dos tempos mensurados é incontroversa. Mas o hiponense lida com outra questão mais espinhosa. Ele acredita que a criatura angélica veio à existência antes do céu e terra corpóreos. Esse céu no qual estão os astros celestes é o céu corpóreo. O céu corpóreo é derivado da matéria informe denominada terra. Desse modo, os céus que são mencionados no primeiro verso de Gênesis não fazem referência ao céu corpóreo: “No princípio criou Deus os céus e a terra”. Agostinho interpreta que céus aí refere-se à criatura angélica: “O céu e a terra podem ser considerados como representando toda a criação. Assim, este firmamento visível e etéreo, assim como aquela criatura invisível de poderes supremamente elevados, foi chamado de céu” (Augustine, 1990, p. 150).⁸⁶

Para Agostinho, os astros celestes foram dados como sinais para que pudéssemos mensurar o tempo. Mas os nossos sentidos estão tão habituados que mesmo que nos retirássemos para uma caverna e ficássemos ali durante dias ainda assim seríamos capazes, segundo Agostinho, de ter uma noção para mensurar o tempo. Nada obstante esse tempo mensurado ser evidente para os humanos, houve um tempo mais originário do que esse tempo mensurado? Aqui em *De Genesi ad Litteram imperfectus liber* a resposta vai na direção afirmativa:

Se aceitarmos isso, devemos perguntar se, além do movimento dos corpos, poderia haver tempo no movimento de uma criatura incorpórea, como a alma ou a mente, que muda, é claro, em seus pensamentos. Nessa mudança, ela possui uma coisa anterior e outra posterior, e isso não pode ser entendido sem um intervalo de tempo. Se aceitarmos isso, podemos compreender que havia tempo mesmo antes do céu e da terra, se os anjos foram criados antes do céu e da terra. Pois havia uma criatura que atravessava o tempo por movimentos incorpóreos, e entendemos corretamente que o tempo existia juntamente com essa criatura, assim como na alma que se acostumou aos movimentos corpóreos através dos sentidos do corpo (Augustine, 1990, p. 149-150).⁸⁷

⁸⁵ “haec enim tempora, si nullus motus corporum esset, nulla essent et ipsa sunt hominibus manifestiora” (Augustinus, 1894, p. 463, CSEL 28).

⁸⁶ “Potest etiam caelum et terra pro uniuersa creatura positum uideri, ut et hoc uisibile aethereum firmamentum caelum appellatum sit et illa creatura inuisibilis supereminentium potestatum rursusque terra omnis inferior pars mundi cum animalibus quibus inhabitatur” (Augustinus, 1894, p. 464, CSEL 28).

⁸⁷ “quod si admittimus, quaerendum est, utrum praeter motum corporum possit esse tempus in motu incorporeae creaturae. ueluti est anima uel ipsa mens: quae utique in cogitationibus mouetur et in ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine interuallo temporis intellegi non potest. quod si accipimus, etiam ante caelum et terram potest intellegi tempus fuisse, si ante caelum et terram facti sunt angeli. erat enim iam creatura, quae motibus incorporeis tempus ageret, et recte intellegitur cum illa etiam tempus esse ut in anima quae per corporeos sensus corporeis motibus assuefacta est” (Augustinus, 1894, p. 463, CSEL 28).

Temos uma evidência que confirma que a hipótese defendida na *De Civitate Dei* já havia sido aventada antes da redação das *Confessiones*. Ainda assim poderíamos supor que Agostinho abandonou esse posicionamento nas *Confessiones* e o retomou mais tarde. Entretanto, há mais uma peça evidencial que parece confirmar que Agostinho fornece apenas uma mudança de ênfase e não uma mudança de posição nas *Confessiones*. Há aspectos na criatura angélica passíveis de predicação temporal e há aspectos que superam toda e qualquer variação temporal.

Quais aspectos são passíveis de predicação temporal na criatura angélica? No livro *De Genesi ad Litteram imperfectus liber* sugere que o movimento noético da criatura angélica pode ter a estrutura básica do tempo em que partes sucessivas não podem se concretizar simultaneamente sendo assim separadas por um intervalo temporal. Desse modo, o movimento do pensamento pode ter uma parte anterior e outra posterior. Agostinho suscita essa hipótese, mas não a esclarece. Mais tarde na *De Civitate Dei* Agostinho lida com a questão complexa da *contemplatio* vivenciada pela criatura angélica no contexto em que alguns anjos caem de seu estado original e desistem da aderência ao Criador.

De acordo com a tese da *contemplatio* defendida por Agostinho, os anjos veem toda verdade ao participarem da luz divina. Essa verdade inclui a verdade acerca deles mesmos enquanto anjos. A criatura angélica, criada moralmente boa, gozava da felicidade enquanto permanecia na aderência ao Criador. Poderia tal estado de beatitude ser compatível com o conhecimento que os anjos caídos tinham previamente à queda de que não perseverariam e, portanto, seriam privados dessa beatitude? Para colocar em outros termos, os anjos caídos poderiam gozar da vida feliz sabendo que aquela condição não seria permanente? Se os anjos caídos sabiam previamente que iriam cair eles não gozariam plenamente da felicidade oriunda da participação divina.

Agostinho conclui que tanto os anjos que perseveraram quanto os que caíram gozaram da felicidade desde sua criação. Mas não havia conhecimento prévio da perseverança nessa vida feliz. Assim, em um momento imediatamente após a sua criação os anjos, pela misteriosa força de sua vontade, ou aderiram ao Criador ou dele se distanciaram. Após a queda dos anjos maus foi então adicionado o conhecimento da eterna felicidade: “[...] depois da queda dos maus sobreveio aos bons uma ciência certa da sua eterna felicidade [...] e, com certeza, se nela se tivesse mantido, dela participaria

ainda para continuar feliz com os santos anjos” (Agostinho, 2017a, p. 1020-1021, *civ.*, XI, 13).⁸⁸

Temos nesse caso uma instância do movimento noético em que podemos divisar um antes e um depois separado por um intervalo temporal que esclarece como o movimento da criatura angélica origina o tempo. Ou seja, houve um momento que a criatura angélica não tinha ciência de sua beatitude e depois da queda dos anjos maus esse conhecimento foi adicionado. Outra instância aparece em uma obra de Agostinho que podemos situar num período logo após às *Confessiones* e pouco antes do início da composição da *De Civitate Dei*. Trata-se da obra *De Genesi ad litteram*, escrita entre 401 e 415 d. C. Nessa obra Agostinho fala do papel ministerial dos anjos em relação à ordem criada corpórea. No cumprimento desse ofício ministerial, Agostinho afirma, os anjos também se movem temporalmente:

Tornam-se assim sempre participantes de sua eternidade, de sua verdade, de sua vontade, sem os fatores tempo e lugar. E se movem, mesmo quanto ao tempo, por sua determinação, permanecendo ele imóvel quanto ao tempo. Nem por isso se esquivam ou deixam de contemplá-lo, mas o contemplam juntos sem tempo e sem lugar, e executam suas ordens nas coisas inferiores, movendo-se quanto ao tempo, o corpo, porém, quanto ao tempo e ao lugar, quanto seja conveniente à sua ação (Agostinho, 2014b, p. 186, *gn. litt.*, VIII, 24, 45).⁸⁹

No trecho acima a tensão de uma criatura angélica relacionada ao tempo e que participa da eternidade divina sem os “fatores tempo e lugar” reaparece. Agostinho era hábil em detectar contradições e não estaria aqui propondo teses incompatíveis sobre a criatura angélica. Assim, precisamos distinguir os aspectos temporais que Agostinho associa à criatura angélica e os aspectos que não estão sujeitos ao tempo. A mudança volitiva dos anjos que foram criados bons e que caíram reflete certamente um aspecto temporal. Alguns conteúdos do pensamento angélico também sofrem variação temporal, como é o caso do conhecimento acrescentado sobre a felicidade eterna após a queda dos

⁸⁸ “post istorum ruinam illis certa scientia suae sempiternae felicitatis accessit. [...] In ueritate non stetit, ubi a ueritate lapsum intellegi uoluit, in qua utique si stetisset, eius particeps factus beatus cum sanctis angelis permaneret” (Augustinus, 1955, p. 334-335, CCSL 48).

⁸⁹ “fiunt ergo illi participes aeternitatis, ueritatis, uoluntatis eius semper sine tempore et loco; mouentur autem eius imperio etiam temporaliter illo non temporaliter moto, nec ita, ut ab eius contemplatione resiliant aut defluant, sed simul et illum sine loco ac tempore contemplantur et eius in inferioribus iussa perficiunt, mouentes se per tempus, corpus autem per tempus et locum, quantum eorum congruit actioni” (Augustinus, 1894, p. 263, CSEL 28).

anjos maus. Por fim, parece que as ações do ofício ministerial dos anjos em relação às esferas inferiores são executadas enquanto os anjos movem-se “quanto ao tempo”.

Por outro lado, Agostinho insiste que os anjos participam da eternidade divina e estão privados da sucessão temporal. Além disso, a *contemplatio* também parece se tornar uma realidade atemporal após a queda dos anjos maus, pois nem “se esquivam ou deixam de contemplá-lo, mas o contemplam juntos sem tempo e sem lugar” (Agostinho, 2014b, p. 186, *gn. litt.*, VIII, 24, 45). Para compreender essa participação na eternidade divina e consequente privação da variação temporal é necessário colocar essa tese de Agostinho sob o plano de fundo da controvérsia origenista. De acordo com Adam Ployd há uma polêmica teológica que gira em torno da questão da participação dos anjos na ordem divina. Essa noção de *participatio* pretende descrever a relação entre as criaturas espirituais e Deus e pode ser traçada de volta até Orígenes de Alexandria.

Ployd sugere uma abordagem que busca acessar histórica e teologicamente a polêmica acerca das implicações dessa participação cujo ponto central é a tensão entre instabilidade e estabilidade da criatura angélica. De acordo com Ployd, Orígenes desenvolve a linguagem da participação “para refutar sistemas teológicos opostos associados a Marcião (c. 85 – 160), Valentino (c. 100 – 160), e Basílides (fl. 117 – 138). Aqui a linguagem da participação enfatiza a instabilidade dos anjos no intuito de preservar a liberdade moral e a bondade divina” (Ployd, 2017, p. 423). Mas o que significa essa instabilidade? Segundo Ployd, Orígenes concebe os anjos como uma instância que integra a classe de seres racionais. Desse modo, a linguagem da participação diz respeito aos seres racionais em geral e como os anjos estão aí inseridos a linguagem da participação se aplica a eles em particular. Os seres racionais não têm a bondade intrínseca à sua natureza. Eles são abençoados apenas quando participam da bondade, da sabedoria e da própria divindade.

Para Orígenes a beatitude decorre da autodeterminação da criatura que progride na participação da divindade. Isto é, Orígenes concebe uma participação gradativa. Tendo em vista que essa participação é consequência da liberdade moral da criatura é possível que a criatura se distancie do Criador, o que resultaria em sua queda. Mas essa queda pode ser revertida pela participação. Temos assim um cenário potencialmente cíclico de distanciamento e reaproximação e esse movimento incessante de afastamento ou de adesão ao Criador é que gera a instabilidade.

Em seu artigo Ployd argumenta que a linguagem da participação desenvolvida por Orígenes foi empregada amplamente em diferentes contextos de polêmica teológica no período pós-Niceno. Ployd explica em uma nota marginal que seu argumento não busca demonstrar que há uma dependência genética de Orígenes no tocante a essa linguagem da participação, mas essa linguagem estava “no ar” na Alexandria do século IV, “que em geral foi altamente influenciada por Orígenes” (Ployd, 2017, p. 429). Após analisar o uso da linguagem da participação por Atanásio e Dídimo no contexto de uma polêmica trinitária, Ployd sugere que Santo Agostinho emprega também a linguagem da participação, mas notamos aqui “uma nova ênfase na estabilidade que os anjos desfrutam por meio de sua participação em Deus” (Ployd, 2017, p. 430). Na interpretação de Ployd essa mudança de ênfase para a estabilidade que encontramos em Agostinho não é algo fortuito:

O principal contexto polêmico de Agostinho para sua compreensão da participação e estabilidade angélicas é a controvérsia origenista, na qual o bispo de Hipona labuta para refutar as supostas heresias do próprio teólogo que primeiro articulou uma visão de participação angélica (Ployd, 2017, p. 432).

O que seria essa estabilidade angélica no contexto da discussão de Agostinho? Já vimos que em Orígenes a instabilidade se conecta à constante possibilidade de distanciamento e retorno para a participação divina. Na concepção de Agostinho, essa instabilidade existiu em um passado remoto logo após a criação dos anjos. Quando os anjos maus se distanciaram da participação divina foi concedida aos anjos remanescentes a graça da perseverança eterna. É por isso que a criatura angélica, ainda que mutável em sua natureza, “participa de tua eternidade e coíbe firmemente sua mutabilidade pela doçura beatíssima da contemplação de ti e, desde que foi criada, unindo-se a ti sem nenhuma falha, supera toda sucessão e volubilidade temporal” (Agostinho, 2017b, p. 342, *conf.*, XII, 9, 9).⁹⁰ Parece bastante plausível interpretar essa ênfase de Agostinho na estabilidade angélica no contexto da polêmica anti-origenista.⁹¹

⁹⁰ “particeps tamen aeternitatis tuae, ualde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem uolubilem uicissitudinem temporum” (Augustinus, 1981, p. 221, CCSL 27).

⁹¹ Embora Ployd situe o acesso de Agostinho à controvérsia origenista a partir de 400 d.C., o dr. György Heidl (Heidl, 2009) argumenta que Agostinho teve contato com algumas homilias e outras obras de Orígenes tão cedo quanto 390 d.C. Com vasta documentação Heidl evidencia ecos das palavras de Orígenes na obra *De Genesi contra Manichaeos*. Ainda assim, se adotarmos a data fornecida por Ployd veremos que ela é compatível com o período provável de conclusão das *Confessiones*, que se deu por volta de 400 d.C. Essas evidências são importantes para que a interpretação de uma leitura anti-origenista no livro XII das *Confessiones* tenha plausibilidade.

Desde seu retiro na vila Cassiciaco o hiponense já nutria a convicção de que a felicidade requer a posse de um bem que não pode ser perdido. Esse é inclusive um dos argumentos que Agostinho utiliza em *De Beata Vita*. A instabilidade de um modelo cíclico acarretaria a possibilidade constante da perda do bem outrora possuído. Essa insegurança traz ansiedade e impede o pleno gozo da vida feliz. Desse modo, há uma graça adicionada que impede o desenvolvimento da mutabilidade da criatura angélica em determinados aspectos, o que garante que os anjos não se afastarão da participação divina. Nem mesmo a passagem do tempo pode afetar essa estabilidade. A mutabilidade dos anjos é limitada em alguns aspectos.

Se essa interpretação de uma ênfase na estabilidade enquanto tese anti-origenista estiver correta ela nos ajuda esclarecer porque em certo sentido os anjos não estão submetidos às variações temporais e em outro sentido os anjos se movem no tempo e constituem o tempo. Os anjos não perdem sua imortalidade e não decaem do estado de contemplação. Tais aspectos não estão sujeitos ao tempo. Essa é a ênfase do livro XII das *Confessiones*. Se retomarmos o trecho de *De Genesis ad litteram* citado mais cedo nessa seção veremos esses dois aspectos colocados lado a lado:

Tornam-se assim sempre participantes de sua eternidade, de sua verdade, de sua vontade, sem os fatores tempo e lugar. E se movem, mesmo quanto ao tempo, por sua determinação, permanecendo ele imóvel quanto ao tempo. Nem por isso se esquivam ou deixam de contemplá-lo, mas o contemplam juntos sem tempo e sem lugar, e executam suas ordens nas coisas inferiores, movendo-se quanto ao tempo, o corpo, porém, quanto ao tempo e ao lugar, quanto seja conveniente à sua ação (Agostinho, 2014b, p. 186, *gn. litt.*).

Assim que Agostinho expõe a tese de que os anjos se movem quanto ao tempo ele imediatamente acrescenta que isso não implica uma queda que levaria os anjos a se esquivarem e deixarem de contemplar o Criador. Eles se movem no tempo, mas no tocante ao estado de participação não ocorre variação temporal. Também na obra *De Civitate Dei*, cuja evidência no sentido de que os anjos se movem no tempo e constituem o tempo foi adequadamente apresentada, também ali naquela obra Agostinho esclarece que em certo sentido a criatura angélica não está sujeita ao tempo: “Por isso, embora a imortalidade dos anjos não flua no tempo e não seja passada como se já não existisse, –

o seu movimento, pelo qual se origina o tempo, vai, todavia, passando do futuro para o passado” (Agostinho, 2017a, p. 1120, *civ.*, XII, 16).⁹²

As análises dessa subseção permitiram compreender a relação entre *creatio*, *formatio* e *tempus*. Não há tempo sem variabilidade e não há variabilidade sem forma. A forma, por sua vez, remonta à matéria informe criada a partir do nada através da qual surgem céus e terra, isto é, seres incorpóreos e corpóreos. Os seres incorpóreos suscitaram a tensão das teses de Agostinho de que a criatura angélica performa o tempo com seus movimentos e supera a variação temporal a partir da participação na ordem divina. Essa participação foi desenvolvida em Agostinho no contexto da polêmica origenista. Essa controvérsia nos ajudou a compreender que a tensão entre temporalidade e atemporalidade no tocante à criatura angélica é uma questão de ênfase e não de teses contraditórias.

Em geral, tais resultados são compatíveis com a hipótese de nossa investigação de que para Agostinho o tempo é uma função de mudanças associadas às criaturas relativamente estáveis. Será que tais resultados resistirão quando analisarmos a relação entre tempo e alma no contexto da discussão empreendida por Agostinho no livro XI? A *distentio animi* não seria um ponto de inflexão em que o tempo passa a ser visto não mais como uma dimensão da ordem criada em geral na qual exerce função de mudanças, mas apenas como uma estrutura fenomenológica da consciência humana? Buscaremos esclarecer essas questões na subseção seguinte.

2.2 Tempo e Alma

A obra *Confessiones* de Santo Agostinho marca uma inflexão na história do pensamento ocidental. Seria uma tarefa sem fim no horizonte da investigação descortinar a importância dos temas ali discutidos que repercutem em diversas áreas do conhecimento. Teologicamente falando, a obra expõe conceitos centrais como a doutrina da graça, pecado original, e o drama da conversão. Lorenzo Mammì nota que a doutrina da predestinação é um fio condutor da obra e desemboca na descoberta de Agostinho de que “toda decisão é uma dádiva” e “toda busca de interioridade resvala necessariamente

⁹² “Ac per hoc etiamsi immortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit: tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunte” (Augustinus, 1955, p. 372, CCSL 48)

na transcendência” (Mammì, 2017, p. 12). Confissão, no latim *confessio*, é um ato de pronunciamento público perante uma autoridade. Na seção anterior há algumas referências à distinção Criador/criatura. Nas *Confessiones* essa distinção assume o primeiro plano. Como Mammì observa:

No sentido jurídico corrente, a confissão já era um discurso entre desiguais, o falante sempre se colocando abaixo da autoridade à qual se dirigia. Transposta para o plano metafísico e religioso, a desigualdade se radicaliza: não há louvor que possa chegar à altura de Deus, não há pecado que ele não conheça de antemão. A originalidade das *Confissões*, como gênero literário, está justamente nesse impasse fundamental: na posição em que o autor se coloca, toda fala é insuficiente ou redundante, mas é ao mesmo tempo necessária (Mammì, 2017, p. 16).

Além da teologia, alguns temas discutidos nas *Confessiones* têm repercussões no campo da Psicologia, da Sociologia e especialmente da Filosofia. Para nos restringirmos ao campo da Filosofia e para delimitarmos os temas que tocam diretamente em nossa investigação destacamos as noções de interioridade e de tempo da obra agostiniana. De acordo com Charles Taylor (1989, p. 131), as *Confessiones* de Agostinho inauguram um novo modo de concepção da interioridade que tem ressonâncias com a constituição do “*self*” moderno. Martin Heidegger, fundador da fenomenologia hermenêutica, em uma palestra proferida no convento de Beuron, em 26 de outubro de 1930, intitulada *Des Heiligen Augustinus Betrachtungen über die Zeit, Confessiones, liber XI (Reflexões de Santo Agostinho sobre o Tempo, Confessiones livro XI)*, avalia que, na filosofia ocidental, as reflexões que abriram novos horizontes sobre a essência do tempo podem ser creditadas às penas de três autores: Aristóteles, Agostinho e Kant (Dusen, 2014, p. 12). A fenomenologia transcendental e genética de Edmund Husserl também reconhece o lugar privilegiado das reflexões de Agostinho acerca do tempo. Discutiremos em um capítulo à parte, com o auxílio de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, em que sentido o pensamento de Agostinho converge com o método fenomenológico de Husserl e as divergências relevantes.

Esses testemunhos sobre a relevância das discussões acerca do tempo nas *Confessiones* poderiam ser multiplicados exponencialmente em uma vasta referência de artigos, publicações e livros que discutem esse tema. Contudo, acreditamos que será mais proveitoso nesse momento inicial levantar as questões que norteiam nossa hipótese e fornecer breves elucidações de natureza metodológica.

Nossa hipótese, baseada em Carter, é que podemos discernir nas reflexões de Agostinho uma teoria *quasi*-aristotélica acerca da natureza do tempo. Mostramos que

Agostinho se apropria de certas terminologias de Aristóteles e dos Peripatéticos. Para ele, nossas predicções recaem ou sobre a substância ou sobre os acidentes. O próprio tempo é considerado por Agostinho um acidente. Também notamos que Agostinho menciona explicitamente nas *Confessiones* ter lido uma obra de Aristóteles denominada *Dez Categorias*. Agostinho parece mencionar Aristóteles apenas no Livro IV e depois o Estagirita sai de cena. Todavia, não é esse o caso. E essa é uma das questões que norteiam nossa hipótese e que precisamos esclarecer. Há uma estrutura de *abuso* e *reuso* nas *Confessiones*. O abuso aparece no contexto do amor terrestre, fruto do amor de si e desprezo ao Criador. Com o amor ordenado, que adere ao Criador, há um reuso em que cada elemento da Criação está situado em seu devido lugar. Para entendermos essa estrutura precisamos esclarecer o plano metodológico das *Confessiones*. Antes de explorar esse plano, fornecemos aqui um quadro-resumo das interpretações da teoria do tempo agostiniana no Livro XI das *Confessiones*. Esse quadro-resumo⁹³ combina a apresentação de algumas teorias em Ripanti (2007) e van Dusen (2014):

Interpretações da teoria do tempo no Livro XI das <i>Confessiones</i>		Proponentes
Teoria metafísica (Dusen, 2014, p. 46): contrapõe a teoria de Agostinho que situa o tempo na alma com a teoria de Aristóteles que se concentra no tempo físico. É a raiz das teorias subjetivistas.		Robert Kilwardby, Alberto Magno, Henri de Gante.
Teoria subjetivista (Ripanti, 2007, p. 63): postula que o tempo depende e é constituído pela mente humana.		Éric Alliez*, Bertrand Russell, Etienne Gilson, Robert Austin Markus.
Teoria realista (Ripanti, 2007, p. 64): defende que a primeira parte do Livro XI concebe o tempo real e que a segunda parte lida com a métrica do		Michael F. Wagner*, Jason Carter*, Robert Jordan, Hugh Lacey

⁹³ Os nomes no quadro marcado com asterisco (*) são acréscimos nosso.

tempo e tão somente a métrica do tempo é situada na mente.	
Teoria dual (Ripanti, 2007, p. 64): há em Agostinho uma teoria objetiva do tempo e há o tempo da experiência subjetiva	Aime Solignac, James McEvoy
Teoria psicológica (Ripanti, 2007, p. 64): o tempo é uma dimensão interna da alma, um modo de ser da consciência	Paul Ricoeur
Teoria neoplatonista (Dusen, 2014, p. 51): defende que o tempo está conectado à alma, mas não a uma alma individual. O tempo é constituído a partir da Alma do Mundo.	Roland Teske

2.2.1. Estrutura quiasmática das *Confessiones*

A leitura superficial das *Confessiones* deixa a impressão de que não há um plano de redação e uma unidade na obra. Agostinho interrompe de modo abrupto a narrativa acerca de sua vida pessoal e inicia uma investigação metafísica sobre o tempo e uma exegese alegórica sobre o livro de Gênesis. Não apenas a leitura superficial deixa a impressão da ausência de unidade. A análise técnica, por vezes, alcança o mesmo veredito. Henri-Irénée Marrou (1938, p. 61), historiador francês, alega que Agostinho possuía, como os antigos, uma composição ruim e desordenada. John O'Meara emite um parecer similar ao dizer que é quase um consenso no meio acadêmico de que apesar da habilidade do hiponense em retórica ele “não era muito bom em planejar um livro” (O'Meara, 1965, p. 13).

A dificuldade em discernir o plano ou a estrutura da obra não indica necessariamente ausência de um plano ou estrutura. Em suas *Retractationes* (Agostinho, 2020), na qual comenta sobre pontos de obras anteriores que precisariam ser corrigidos ou complementados, Agostinho esclarece que o objetivo das *Confessiones* era louvar o

Criador. Esse louvor consistia primariamente na avaliação das ações do hiponense, tanto as boas quanto as más. Ao mesmo passo, as *Confessiones* tinham o objetivo de despertar a inteligência e afeto humanos para a beleza do Criador.

Com esse objetivo delineado, ainda nas *Retractationes*, o hiponense esclarece a estrutura das *Confessiones*. A obra tem o total de treze livros, sendo que nos dez primeiros Agostinho escreve a seu próprio respeito e nos três últimos ele escreve acerca dos seis dias da Criação, conforme relato do Gênesis,⁹⁴ e acerca do descanso do sábado (Agostinho, 2020, p. 75, *retr.*, II, 6).

Ainda que os objetivos e a estrutura tenham sido explicitamente propostos pelo próprio autor da obra, não seria o caso, como propõe Marrou (1938, p. 63), de publicar os últimos três livros como uma obra separada, por terem uma unidade própria aparentemente desconexa da parte autobiográfica das *Confessiones*? De fato, o que Agostinho declara nas *Retractationes* não permite delinear de pronto a unidade das *Confessiones*. Mas, se analisarmos o conteúdo das *Confessiones* no contexto da forma proposta nas *Retractationes*, uma unidade na configuração de uma estrutura quiasmática é refletidamente compreensível.

Agostinho pretende que suas ações boas e más redundem em louvor ao Criador. Discutir a ética agostiniana aqui fugiria do escopo de nossa pesquisa. Grosseiramente falando, para Agostinho ações são resultados de escolhas e escolhas são dirigidas por vontade e afetos. Dos dez livros que escreve acerca de si mesmo, o décimo é um caso à parte pois se trata de uma reflexão sobre a memória e as capacidades da alma. No décimo livro não há menção a nomes de personalidades ou a eventos históricos. Dos livros 1 ao 9 percebemos uma primeira divisão na metade do livro quinto: Agostinho deixa Cartago e parte para Roma. Temos então, do livro 1 ao 9, duas metades da narrativa. Na primeira metade Agostinho reflete sobre sua vida na África e na segunda metade Agostinho escreve acerca da sua vida na Itália (Crosson, 2023, p. 30). Olhando mais detidamente para as ações de Agostinho, na primeira metade da narrativa há um movimento de alienação que separa Agostinho de Deus e dos homens. Essa alienação reflete a tríplice gradação do pecado: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida (Crosson, 2023, p. 31).

⁹⁴ Essa declaração confirma nossa tese apresentada hipoteticamente na seção anterior, subseção 2.1.3., na qual discutíamos o contexto da atemporalidade da criatura angélica exposta no Livro XII das *Confessiones*.

No Livro II Agostinho reflete sobre “a concupiscência lodosa da carne” (Agostinho, 2017b, p. 63, *conf.*, II, 2, 2).⁹⁵ No Livro III Agostinho se vê enredado pelo labirinto dos Maniqueus no qual se via apenas fantasmas reluzentes, fantasmas corporais, fantasmas da imaginação e essa concupiscência dos olhos cegava o hiponense para a realidade de que Deus é espírito e não uma aparência corporal (Agostinho, 2017b, *conf.*, III, 6, 10-11). No Livro IV o hiponense se vê escravizado pela soberba da vida, pois buscava a “futilidade da glória popular até nos aplausos dos teatros, nos concursos de poesia, nas competições para uma coroa de feno [...]” (Agostinho, 2017b, p. 95, *conf.*, IV, 1, 1).⁹⁶ É aqui, no Livro IV, que Agostinho se gaba de ter compreendido com tremenda facilidade as *Dez Categorias* de Aristóteles. Essa menção das *Dez Categorias* no contexto da primeira metade da narrativa que descreve a espiral descendente do hiponense parece indicar que Agostinho rejeita posteriormente algumas doutrinas peripatéticas. O próprio Agostinho deixa claro que essa soberba pela facilidade de compreensão da obra aristotélica levou Agostinho ao erro grotesco de predicar Deus como um substrato ao qual os atributos eram inerentes. Assim, o mal uso da predicação aristotélica mesclado à noção materialista da divindade herdada do maniqueísmo levou Agostinho à crença de que a beleza estava em Deus, assim como uma qualidade está na substância.

A segunda metade da narrativa é marcada pela ascensão do hiponense em direção a Deus e a uma reaproximação comunitária. No Livro VI, em contraposição à soberba da vida, Agostinho começa a perceber os caminhos da “santa humildade” (Agostinho, 2017b, p. 151, *conf.*, VI, 5, 8).⁹⁷ O exemplo de sua mãe, Mônica, que se abdicou do vinho por conselho de Ambrósio para que não desse ocasião ao exagero dos beberões era um pronunciamento de humildade. O próprio bispo Ambrósio, repleto de virtudes, não se fiava no louvor e aplauso dos homens. E então Agostinho se depara com um mendigo bêbado que cantava e ria e percebe que no fundo o que o ser humano busca é a felicidade. E ainda que aquele mendigo aparentasse ter alcançado a felicidade, enquanto Agostinho

⁹⁵ “sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant 5 atque obfuscabant cor meum” (Augustinus, 1981, p. 18, CCSL 27).

⁹⁶ “hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenearum” (Augustinus, 1981, p. 40, CCSL 27).

⁹⁷ “Tam enim absurditatem, quae me in illis litteris solebat offendere, cum multa ex eis probabiliter exposita audissem, ad sacramentorum altitudinem referebam eoque mihi illa uenerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore seruaret, uerbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leues corde, ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret, multo tamen plures, quam si nec tanto apice auctoritatis emineret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret” (Augustinus, 1981, p. 78-79, CCSL 27).

se angustiava e andava ansioso, o hiponense especula que, se tivesse a opção de se tornar o mendigo feliz ou de continuar sendo ele próprio, indubitavelmente preferiria continuar sendo ele próprio. Afinal de contas, Agostinho se considerava mais instruído do que o pobre mendigo. Todavia, sua satisfação não estava na instrução que obteve, mas residia no fato de que por meio dessa instrução poderia agradar aos homens. A felicidade do mendigo estava na embriaguez, mas Agostinho se sentia alegre em receber a glória (Agostinho, 2017b, *conf.*, VI, 6, 9-10).⁹⁸

A ascensão em direção a Deus continua nos livros 7 e 8. No Livro 7 o hiponense se desvencilha da armadilha da concupiscência dos olhos em que concebia Deus de forma puramente sensualista.⁹⁹ No Livro 8, próximo a uma figueira, o hiponense narra a cena marcante de sua conversão. Ele relata que ouviu as vozes de crianças advindas de uma casa vizinha que Agostinho julgou dizerem: “Pega, lê, pega, lê” (Agostinho, 2017b, p. 221, *conf.*, VIII, 12, 29).¹⁰⁰ Ao ler a epístola de Paulo aos Romanos, capítulo 13, versos 13 e 14, o hiponense se vê “finalmente emancipado de sua escravidão à carne” (Crosson, 2023, p. 31).

Essa estrutura de afetos desordenados em uma espiral descendente e de afetos ordenados em uma espiral ascendente nos ajuda a compreender tanto as ações más quanto as ações boas de Agostinho. E ele é capaz de louvar ao Criador pelos dois tipos de ação porque quanto mais afundava em sua miserabilidade tanto mais ansiava a vida feliz. Todavia, esse quadro ficará incompleto se ignorarmos o segundo intento das *Confessiones*. Podemos dizer que o primeiro intento era voltado para a compreensão e ordenação dos afetos. O segundo intento que Agostinho declara nas *Retractationes* é despertar a inteligência para o Criador.

Os afetos estão ordenados quando amam o que deve ser amado. Mas o que deve ser amado? A inteligência precisa guiar os afetos acerca do objeto de seu amor. Não discutiremos aqui se a inteligência determina ou não os afetos. Todavia, é incontroverso que para Agostinho a inteligência deve informar a vontade: “[...] ninguém pode amar algo totalmente desconhecido”, e ainda, “é amado algo que é conhecido” (Agostinho,

⁹⁸ “Neque enim eo me praeponere illi debebam, quo doctior eram, quoniam non inde gaudebam, sed placere inde quaerebam hominibus, non ut eos docerem, sed tantum ut placerem. Propterea et tu baculo disciplinae tuae confringebas ossa mea” (Augustinus, 1981, p. 80, CCSL 27).

⁹⁹ O termo “sensualismo” e suas derivações é empregado aqui no sentido de uma compreensão epistêmica do real condicionada pela experiência sensorial.

¹⁰⁰ “Tolle lege, tolle lege” (Augustinus, 1981, p. 131, CCSL 27).

1994, p. 309, *trin.*, X, 1, 1-2).¹⁰¹ Com os afetos ordenados, a alma de Agostinho ama o Criador. E então o hiponense retorna à pergunta que permeia a totalidade das *Confessiones*: “Mas o que amo, quando te amo?” (Agostinho, 2017b, p. 259, *conf.* X, 6, 8).¹⁰²

Agostinho quer conhecer e encontrar a meta de seu afeto. Assim como a ordenação dos afetos não se dá linearmente, mas em uma ascensão espiralada, a busca epistêmica também é caracterizada por uma ascensão espiral. O hiponense abre sua obra com a seguinte confissão: *Magnus es, Domine*. Em Cartago, sob a influência da doutrina sensualista dos Maniqueus, Agostinho concebe uma divindade cuja magnitude é estritamente espacial, pois não “sabia que Deus é espírito, não algo cujos membros se estendam em altura ou largura” (Agostinho, 2017b, p. 85, *conf.* III, 7, 12).¹⁰³ A predicação categorial aristotélica não serviu para afastar Agostinho dos erros dos Maniqueus, pois essa predicação foi compreendida por Agostinho em um esquema hilemórfico e a divindade ainda era compreendida como um substrato material no sentido sensualista, no qual os atributos se incrustavam. O hiponense buscou submeter ao esquema categorial “até mesmo a ti, meu Deus, que és maravilhosamente simples e inmutável, julgando que tudo estivesse compreendido naquelas dez predicações, como se tu também fosses o substrato de tua grandeza e beleza e elas estivessem em ti como num substrato” (Agostinho, 2017b, p. 116, *conf.*, IV, 16, 29).¹⁰⁴

No Livro V, que marca a divisão entre a primeira e a segunda metade da obra, Agostinho começa a ter consciência da incompatibilidade do esquema sensualista dos Maniqueus para conceber a divindade. Nesse ponto, o hiponense não quer se frustrar com o assentimento a uma filosofia incerta. Ele então se refugia na *epoché* dos cétricos acadêmicos. Essa suspensão do juízo prevaleceria até que o hiponense fosse capaz de

¹⁰¹ “Nam quod quisque prorsus ignorat amare nullo pacto potest [...] Quid ergo amat nisi quia nouit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae qua continentur notitiae signorum omnium” (Augustinus, 1968, p. 312-313, CCSL 50).

¹⁰² “Quid autem amo, cum te amo?” (Augustinus, 1981, p. 159, CCSL 27).

¹⁰³ “Et non noueram deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum nec cui esse moles esset, quia moles in parte minor est quam in toto suo, et si infinita sit, minor est in aliqua parte certo spatio definita quam per infinitum et non est tota ubique sicut spiritus, sicut deus” (Augustinus, 1981, p. 33, CCSL 27).

¹⁰⁴ “cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore” (Augustinus, 1981, p. 54, CCSL 27)

“conceber uma substância espiritual” (Agostinho, 2017b, p. 141, *conf.*, V, 14, 25)¹⁰⁵, pois tal concepção destruiria completamente as fábulas e artifícios maniqueístas.

No Livro VII o hiponense alcança o projeto que se propusera, de buscar conceber uma substância espiritual: “mas então, lidos aqueles livros platônicos e incitados por eles a procurar a verdade incorporeal” (Agostinho, 2017b, p. 193, *conf.*, VII, 20, 26)¹⁰⁶, Agostinho vislumbra a Verdade imutável e eterna com fulgor e brilho incorpóreos, não confinada a limites espaciais ou temporais, e abandona o ceticismo acadêmico, porquanto seria mais “fácil duvidar da minha vida do que da existência da verdade” (Agostinho, 2017b, p. 185, *conf.*, VII, 10, 16).¹⁰⁷ Nesse ponto, uma nova camada de dificuldade intelectual se interpõe entre o amante e o bem-amado. Se Deus transcende o espaço, onde podemos encontrá-lo? E se ele transcende não apenas o espaço, mas também o tempo, como poderemos ouvi-lo, uma vez que as palavras se dispersam na transitoriedade temporal? *Onde e quando* encontraremos nosso bem-amado? Agostinho lida com essas questões nos Livros X e XI das *Confessiones*.

Antes de nos voltarmos para a teoria do tempo exposta no Livro XI, voltemos à questão que norteia nossa hipótese. O contexto em que Agostinho menciona Aristóteles não deixa claro que as *Dez Categorias* foram mais uma pedra de tropeço do que um auxílio para o hiponense? Não seria mais plausível propor uma teoria agostiniana do tempo que se distancia de Aristóteles, tendo em vista a má avaliação que Agostinho faz da obra aristotélica no Livro IV? Nessa subseção estivemos discutindo que as *Confessiones* tem um plano metodológico e uma estrutura quiasmática. Seguindo Crosson (2023), apontamos alguns paralelismos entre a primeira e a segunda metade da obra. Se essa estrutura estiver correta, a avaliação negativa que Agostinho faz de Aristóteles se situa na primeira metade da obra, na qual Agostinho seguia uma rota descendente. Com os afetos desordenados, Agostinho fazia um mal uso das coisas ao seu redor. Estritamente

¹⁰⁵ “Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia soluerentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram [...] Itaque Academicorum more, sicut existi mantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans mani chaeos quidem relinquendos esse decreui, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponerebam” (Augustinus, 1981, p. 71-72, CCSL 27).

¹⁰⁶ “Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi” (Augustinus, 1981, p. 109, CCSL 27).

¹⁰⁷ “unde dubitare faciliusque dubitare uiuere me quam non esse ueritatem” (Augustinus, 1981, p. 104, CCSL 27).

falando, não é a obra de Aristóteles que é mal avaliada, mas o mal uso que Agostinho faz dela. Essa, inclusive, é a interpretação de Foley.

De acordo com Foley, na segunda metade das *Confessiones* Agostinho faz um reuso das *Dez Categorias*. Após citar vários exemplos de abuso e de reuso na primeira e na segunda metade das *Confessiones*, Foley continua:

O mesmo vale para a aparição de Aristóteles nas *Confissões*. Embora as *Categorias* inicialmente sirvam como um obstáculo para um Agostinho intelectual e moralmente orgulhoso, elas silenciosamente ressurgem diversas vezes mais tarde nas *Confissões* para serem melhor utilizadas por um Agostinho mais velho e sábio. Em primeiro lugar, várias das próprias conjecturas de Agostinho sobre o tempo no livro 11 ressoam com o ensinamento aristotélico encontrado nas *Categorias* – por exemplo, que o tempo é quantidade contínua (*Categ.* 4b25; cf. *conf.* 11.26.33), que nenhuma parte dele continua a existir (*Categ.* 5a27; cf. *conf.* 11.27.34, 35), e que, portanto, é semelhante em sua natureza à fala (*Categ.* 5a35; cf. *conf.* 11.27.34) (Foley, 2003, p. 615).

Foley elenca outras passagens das *Confessiones* em que há um reuso das *Dez Categorias* e enfatiza que o caso de reuso mais evidente está na discussão que Agostinho faz acerca dos quatro tipos de prioridade no Livro XII, 29, 40. Contudo, as evidências apontadas por Foley no contexto da discussão do Livro XI já ilustram bem a estrutura de abuso e reuso da obra aristotélica por parte do hiponense. Na discussão que segue pretendemos testar mais uma vez nossa hipótese de que o tempo para Agostinho é uma função accidental de mudanças conectadas às substâncias criadas relativamente estáveis. Essa tarefa envolve esclarecer a estrutura argumentativa de Agostinho no Livro XI das *Confessiones*.

2.2.2. Estrutura Argumentativa do Livro XI: Aporias da natureza e da métrica do tempo

Em seu livro *Tempo e Narrativa* Paul Ricoeur propõe que a vasta esfera poética, que abarca o enunciado metafórico e o discurso narrativo, está indissociavelmente entrelaçada com a experiência temporal, formando assim o que ele chama de “circularidade saudável”. Esse círculo envolve a *Tese da Reciprocidade* entre tempo e narrativa, em que a especulação do tempo leva inevitavelmente a uma “ruminação inconclusiva” na forma de aporias que são, por sua vez, esclarecidas, embora não resolvidas teoreticamente, pela tessitura do poeta e do poema “de fazer triunfar a ordem sobre a desordem” (Ricoeur, 1994, p. 16).

A perplexidade sempre engendrada pela reflexão especulativa acerca do tempo configura o polo de discordância da tensão dialética entre a concordância e discordância. A esfera poética, que esclarece as aporias do tempo, configura o polo concordância. Ricoeur apresenta o polo concordância a partir da *Poética* de Aristóteles e o polo discordância a partir da discussão de Agostinho sobre o tempo no livro XI das *Confessiones*. Ricoeur avança o imbricamento desses polos, o que dá origem ao modelo por ele denominado *síntese do heterogêneo*.

Ricoeur opina que as aporias acerca do tempo na discussão de Agostinho encerram um modo argumentativo pelo qual “o pensador corta uma depois da outra as cabeças que sempre renascem da hidra do ceticismo” (1994, p. 21). Desse modo, a investigação de Agostinho precisa sempre ser relançada à luz do novo desafio enfrentado. Segundo Ricoeur, a tensão entre *intentio* e *distentio animi* é um nível mais simples que se insere na camada mais embaraçosa da medida do tempo. A medida do tempo, por seu turno, se insere numa aporia ainda mais fundamental: “a do ser e do não ser do tempo” (Ricoeur, 1994, p. 22).

Esse modelo interpretativo de Ricoeur, no qual as aporias enfrentadas por Agostinho se desdobram em camadas, realça um aspecto de fundamental importância para a correta interpretação do Livro XI das *Confessiones*. Ricoeur acertadamente distingue a camada métrica do tempo da camada do ser e do não ser do tempo. Ignorar essa distinção redundaria em uma série de interpretações incorretas da teoria agostiniana do tempo. Michael Wagner (1996) também chama atenção para essa distinção entre a métrica do tempo e a natureza do tempo. Wagner ressalta que nos diversos tratados de Agostinho e nas *Confessiones* em particular, Agostinho aborda o tema do tempo a partir de um sistema metafísico-teológico em relação ao macrocosmo do universo natural e do microcosmo da cognição humana. Em virtude dessa conexão do tempo com a ordem natural, Wagner sugere que o conceito de *distentio animi* não pode ser interpretado fora do contexto específico no qual Agostinho considera as operações métricas que aplicamos para determinar o tempo do movimento de um corpo ou de um evento.¹⁰⁸ Como ele explica: “A proposta de Agostinho de que talvez o tempo seja a extensão da alma [...], na verdade, ocorre no contexto específico de sua consideração sobre o que medimos quando medimos o tempo que um corpo leva para se mover” (Wagner, 1996, p. 102).

¹⁰⁸ Cf. Robert Jordan que salienta a discussão métrica do tempo no Livro XI das *Confessiones*.

Ignoraremos por ora a relação entre Criação, tempo e eternidade explorada nos capítulos iniciais do Livro XI. Agostinho se volta para a questão do tempo no capítulo 14, 17. Ali o problema levantado é acerca da realidade do tempo. Nesse trecho Agostinho aplica um modo de argumentação ontológica. Logo a seguir, no capítulo 15, 18, alterna para um modo de argumentação métrica (Carter, 2011, p. 9). O motivo para essa alternância não é explicitado. Acreditamos que, assim como Aristóteles, Agostinho não pretende propor uma solução direta para as aporias do tempo advindas da crítica parmenideana. Na seção 1.3. lidamos com a teoria do tempo aristotélica. Vimos ali que Aristóteles concordou parcialmente com a crítica de Parmênides e tentou estabelecer a realidade do tempo não por um argumento demonstrativo, mas indiretamente. Essa parece ser a estratégia de Agostinho. O tempo é real? Se partimos da noção de Parmênides, o tempo não é real. Todavia, medimos o tempo. O que é isso que medimos quando medimos o tempo? Aparentemente, Agostinho quer argumentar que o tempo é real, mas não demonstrativamente. Ele pretende argumentar a partir daquilo que captava do tempo em sua experiência, a partir do que ele sentia do tempo. Buscaremos nas subseções seguintes compreender os dois modos de argumentação agostiniana na esperança de discernir qual é a teoria do tempo apresentada no Livro XI das *Confessiones*.

2.2.3. A irreabilidade do tempo: *quid est enim tempus?*

Nessa subseção buscaremos elucidar o modo de argumentação ontológica do capítulo 14, 17. Contudo, antes de prosseguirmos, faz-se necessário frisar que para Agostinho o tempo é real. De início parecerá um tanto estranho falar da realidade do tempo em uma subseção cujo título indica o contrário. Essa via paradoxal pretende evidenciar que o enigma do tempo é precedido pela revelação do tempo. A apreensão do tempo precede seu escape. O capítulo 14 do Livro XI das *Confessiones*, que analisaremos nessa subseção, traz uma das mais célebres frases de Agostinho: “O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não

sei” (Agostinho, 2017b, p. 319, *conf.*, XI, 14, 17).¹⁰⁹ Estamos diante da douda ignorância. Todavia, alguns intérpretes limitam o hiponense à ignorância.¹¹⁰

Não apenas o tempo é real para Agostinho, como também é excessivamente manifesto e comum (Agostinho, 2017b, *conf.* XI, 22, 28).¹¹¹ A ocultação do tempo é precedida pelo desvelamento. Em um nível pré-teorético Agostinho sabe o que é o tempo. Contudo, essa intuição que guia as predicações cotidianas não é facilmente reduzida a uma definição formal que seja publicamente compartilhável. Assim como Ricoeur, percebemos aqui camadas. Em uma camada mais superficial, Agostinho pretende enfrentar os cétricos e restituir às massas o direito de discursar com enunciados temporais: “E dizemos tempo e tempo, tempos e tempos: ‘por quanto tempo ele disse isso’, ‘por quanto tempo fez aquilo’; e ‘há quanto tempo não vejo isso” (Agostinho, 2017b, p. 326, *conf.* XI, 22, 28).¹¹² Como David van Dusen assertivamente colocou: “E, consequentemente, na frase de Sexto Empírico, Agostinho seguirá aqueles filósofos que – como as massas, e ao contrário de Parmênides – ‘atendem aos fenômenos’ (*τοῖς φαινόμενοις προσέχων*)” (Dusen, 2014, p. 10). Em uma camada mais profunda, Agostinho, ao admitir a realidade do tempo, pretende compreender como pode ouvir a Palavra de um Deus que transcende o tempo: “Mas, como falaste? Porventura da mesma maneira como saiu uma voz da nuvem e disse: ‘*Este é meu filho amado*’? Com efeito, aquela voz foi emitida e passou, começou e acabou” (Agostinho, 2017b, p. 312, *conf.* XI, 6, 8).¹¹³

A realidade do tempo é uma coerência teimosa no *corpus* agostiniano. Discutimos na subseção anterior a convicção de Agostinho de que o tempo é uma criatura divina tanto quanto o são os céus e a terra. Se nossa hipótese ali estiver correta, essa criatura que é o tempo se articula tanto com a criatura espiritual (*céus*) quanto com a criatura corpórea (*terra*). A totalidade das coisas criadas é invariavelmente atribuída por Agostinho à

¹⁰⁹ “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelîm, nescio” (Augustinus, 1981, p. 202, CCSL 27).

¹¹⁰ Veja, por exemplo, a avaliação de Bertrand Russell mencionada no capítulo 1 dessa dissertação. Para Russell, a teoria do tempo agostiniana era subjetiva, quase puramente pessoal a ponto de não se conectar com o desdobramento da história. Agostinho, na avaliação de Russell, conhecia apenas o tempo de sua própria alma.

¹¹¹ “Manifestissima et usitatissima sunt” (Augustinus, 1981, p. 208, CCSL 27).

¹¹² “Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora: ‘Quandiu dixit hoc ille’, ‘Quandiu fecit hoc ille’ et: ‘Quam longo tempore illud non uidi’” (Augustinus, 1981, p. 208, CCSL 27).

¹¹³ “Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est uox de nube dicens: *Hic est filius meus dilectus*? Illa enim uox acta atque transacta est, coepta et finita” (Augustinus, 1981, p. 198, CCSL 27).

primeira causa: *voluntas dei*. Logo, se o tempo é uma criatura então o tempo decorre porque Deus assim o quer: “[...] a teu comando voam os instantes” (Agostinho, 2017b, p. 308, *conf.*, XI, 2, 3).¹¹⁴ Chamaremos a vontade divina de *causa indiferente* para emprestar a terminologia de van Dusen (2014, p. 42). Isso porque a vontade divina é causa do tempo assim como é causa da chuva, dos ventos e de toda ordem criada. A realidade do tempo está fora de questão na investigação de Agostinho: “De fato, tu fizeste aquele tempo, e os tempos não poderiam passar, antes que fizesses os tempos [...] Tu fizeste todo o tempo e és antes de todo tempo, e não houve um tempo em que não havia tempo” (Agostinho, 2017b, p. 317-318, *conf.* XI, 13, 15-16).¹¹⁵

Invocar a causa primeira (*prima et summa causa*) é uma questão de fé e talvez de dogma. E para Agostinho a fé não é uma muleta que prescinde da razão nos caminhos trôpegos da episteme humana. Para o hiponense a fé busca e o entendimento encontra. O encontrar do entendimento, contudo, não encerra dogmaticamente a busca, pois “o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou [...]” (Agostinho, 1994, p. 481, *trin.* XV, 2, 2).¹¹⁶ E embora o contexto da passagem supracitada remeta a busca do ser humano por Deus, esse esquema agostiniano da fé em busca da compreensão pode ser aplicado aos enigmas das coisas da natureza (*de obscuris naturalium rerum*) conforme lemos nas palavras iniciais de seu *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*:

Não é por meio de afirmação, mas por meio de investigação, que devemos tratar das questões ocultas relativas às coisas naturais que sabemos terem sido feitas por Deus, seu criador todo-poderoso. Especialmente nos livros que a autoridade de Deus nos recomendou, a precipitação em afirmar uma opinião incerta e duvidosa dificilmente escapa à acusação de sacrilégio. Ainda assim, a dúvida na investigação não deve ultrapassar os limites da fé católica (Agostinho, 1990, p. 145, *gn. litt. imp.*, I, 1).¹¹⁷

A afirmação “Deus criou o tempo” não esclarece a questão oculta das coisas da natureza (*de obscuris naturalium rerum*) “o que é o tempo?”. A questão metafísica da

¹¹⁴ “Tuus est dies et tua est nox: ad nutum tuum momenta transuolant” (Augustinus, 1981, p. 195, CCSL 27).

¹¹⁵ “Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora [...] Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus” (Augustinus, 1981, p. 202, CCSL 27).

¹¹⁶ “Et rursus intellectus eum quern inuenit adhuc quaerit” (Augustinus, 1968a, p. 461, CCSL 50A).

¹¹⁷ “De obscuris naturalium rerum, quae omnipotente deo artifice facta sentimus, non adfirmando, sed quaerendo trac-tandum est in libris maxime quos nobis diuina commendat auctoritas, in quibus temeritas adserendae incertae dubiaeque opinionis difficile sacrilegii crimen euitat: ea tamen quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere. et quoniam multi haeretici ad suam sententiam, quae praeter fidem est catholicae disciplinae” (Augustinus, 1894, p. 459, CCSEL 28)

realidade do tempo é, no pensamento agostiniano, uma afirmação dogmática da fé. Contudo, o Livro XI das *Confessiones* pretende lidar não com a questão metafísica do tempo, mas com a questão de ordem natural do tempo.¹¹⁸ Essa questão deve ser tratada por meio de investigação (*quaerendo*) e não por meio de afirmação. Ripanti sublinha a diferença de linguagem entre a investigação aristotélica e a investigação agostiniana do tempo. Em Agostinho, Ripanti destaca, o universo de discurso envolve louvor e questionamento a Deus. E então conclui que, embora a fé cristã esteja pressuposta na investigação de Agostinho, “esse pressuposto não diminui o questionamento: o verbo mais utilizado na obra de Agostinho é ‘*quaerere*’, procurar” (Ripanti, 2007, p. 53).

O que é, então, o tempo? Após o ritual de início¹¹⁹, Agostinho coloca, no capítulo 14, 17, a questão do tempo. E nesse capítulo a questão do tempo é a questão pelo ser do tempo. Eis a clássica resposta inicial do hiponense: “Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei”. Chamaremos esse momento de *Ambiguidade da Ignorância*. É possível que a ignorância de Agostinho recaia sobre a expressividade da interlocução. Interiormente, Agostinho sabe o que é o tempo. Porém, quando precisa expressar isso que sabe a um interlocutor o hiponense não sabe como se expressar. É possível também que ao perceber sua inadequação de expressabilidade Agostinho conjecture que julgava saber o que é o tempo, mas a interlocução foi o momento *eureka* de sua ignorância. A *Ambiguidade da Ignorância* impede Agostinho de saber o que não sabe: “Como posso saber isso, quando não sei o que é o tempo? Ou talvez não saiba como dizer o que sei? Ai de mim, que nem sequer sei o que é que não sei” (Agostinho, 2017b, p. 329, *conf.* XI, 25, 32).¹²⁰ Warren, ao descrever esse momento de inexpressabilidade de Agostinho, diz, citando Guitton, que para o hiponense “o problema do tempo é também um problema do ego” (Warren, 2016, p. 10). Ripanti observa que enquanto para Aristóteles a aporia da essência e da existência do tempo se sobressai, Agostinho antepõe a aporia do conhecimento do tempo: “eu sei e eu não sei. O tempo, o

¹¹⁸ As referências subsequentes no texto à questão do tempo devem ser compreendidas como a questão de ordem natural do tempo.

¹¹⁹ Nicolas de Warren aponta que a perplexidade agostiniana quanto à questão do tempo tem ecos na discussão da antiguidade clássica. Warren aponta que o início retórico em que Agostinho formula a questão do tempo se assemelha não somente à discussão de Plotino nas *Enéadas* III, 7, como também ao debate entre os Estoicos. Tomamos emprestada a expressão “ritual de início” do artigo de Warren. É um ritual ou se aparenta a um ritual justamente pelas semelhanças da formulação da questão do tempo na tradição.

¹²⁰ “Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio? An forte nescio, quemadmodum dicam quod scio? Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam” (Augustinus, 1981, p. 210, CCSL 27)

mais familiar, o mais conhecido, é um estranho. O desconhecido é revelado no conhecido. O conhecido, precisamente porque é conhecido, não é conhecido” (Ripanti, 2007, p. 8).

A perplexidade é uma das características da investigação filosófica. E ao levantar a questão do tempo, lembremos, Agostinho pretende investigar as questões ocultas relativas às coisas da natureza (*de obscuris naturalium rerum*). Agostinho prossegue com um modo de argumentação ontológica. O tempo passado não é mais. O tempo futuro ainda não é. Ora, se os tempos constituintes do tempo não são, logo o tempo não é. Esse é o argumento dos Eleatas. Lidamos com ele na seção 1.3. sob a denominação de *Argumento da Composição*. Na sequência da investigação o hiponense encerra o modo de argumentação ontológica e inicia o modo de argumentação métrica. É necessário estar atento a essa mudança de argumentação para não interpretar incorretamente a teoria de Agostinho. Antes de lidarmos com o modo de argumentação métrica, é necessário frisar algo que omitimos acima acerca do presente na argumentação ontológica. Se o tempo passado não é e se o tempo futuro ainda não é, não poderíamos fundar a realidade do tempo no presente? O presente não perdura no ser, mas tende sem qualquer duração mínima para o não ser: “Logo, se o presente, para que seja tempo, há de se tornar passado, como podemos dizer, a respeito dele também, que é, se a razão de sua existência é deixar de ser? De maneira que não afirmamos com verdade que o tempo é, senão porque ele tende a não ser” (Agostinho, 2017b, p. 319, *conf.* XI, 14, 17).¹²¹

Essa impermanência do presente nos impede de afirmar com verdade *o ser* do tempo, assim como nos impede de predicar qualquer *duração* quanto ao tempo. A impermanência do presente é, portanto, um problema ontológico e métrico na investigação do tempo. Essa ambivalência da instabilidade do presente que toca o ser e a métrica do tempo configura a discussão de Agostinho acerca da métrica do tempo nos capítulos 15-38. No contexto dessa discussão é importante manter em mente que a pergunta “o que é isso que meço quando meço o tempo?” permanecerá suspensa até que, com o avanço da investigação, a solução se apresente. Em outros termos, o modo de argumentação métrica tem como pano de fundo o ser do tempo, pois o hiponense pretende esclarecer se nossas medidas temporais recaem ou não sobre o próprio tempo.

¹²¹ “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 uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?” (Augustinus, 1981, p. 203, CCSL 27).

2.2.4. A efemeridade do presente: medida do não ser

Nossos enunciados “tempo longo” e “tempo breve” predicam-se do passado e do futuro, diz o hiponense (Agostinho, 2017b, p. 319, *conf.*, XI, 15, 18).¹²² No entanto, o passado já não é e o futuro ainda não é. Nesse caso, é inadequado predicar duração ao inexistente. Tensionar os verbos no passado ou no futuro (foi longo, será longo) é apenas verborragia. Talvez seja mais adequado dizer que o tempo que dizemos ter sido longo foi longo enquanto ainda era presente. Agostinho então levanta a questão: será que podemos predicar duração do presente?

O hiponense avalia se cem anos, considerados como um longo tempo seja em relação ao passado ou ao futuro, é longo justamente enquanto é presente. Se estivermos no primeiro ano, arrazoa o hiponense, esse primeiro ano será presente e os outros noventa e nove serão futuros. Se estivermos no segundo ano, o primeiro ano será passado e os anos restantes serão futuros. Mas, para voltar à hipótese anterior, se estivermos no primeiro ano sequer ele pode ser presente, pois está dividido em meses e os meses se dividem em dias e os dias em horas e as horas em partes minutíssimas. Se essas partes minutíssimas tiverem extensão, então elas podem ser divididas em partes ainda menores e umas estarão no passado e outras no futuro. Para escapar da divisão infinita, Agostinho propõe a hipótese de um átomo de tempo que consiste em uma parte mínima sem divisão em partes adicionais:

Se for possível conceber um elemento do tempo cujo momento não possa ser dividido em partes minutíssimas, só este poderia ser chamado presente; todavia, ele passaria tão imediatamente do futuro para o passado, que não se estenderia por duração alguma. Com efeito, se se estendesse, dividir-se-ia em passado e futuro; o presente, ao contrário, não tem extensão (Agostinho, 2017b, p. 321, *conf.*, XI, 15, 20).¹²³

Em um primeiro momento pode parecer que Agostinho esteja argumentando que não podemos predicar que um tempo é longo ou breve com base no tempo presente porque, afinal, o presente não tem extensão. Todavia, como observa Carter (2011, p. 10),

¹²² “Et tamen dicimus longum tempus et breue tempus t 276 neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus” (Augustinus, 1981, p. 203, CCSL 27).

¹²³ “Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transuolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium” (Augustinus, 1981, p. 204, CCSL 27).

seria mera tautologia concluir que o presente não é longo nem breve porque não tem extensão. O Estagirita (Aristóteles, 1995, p. 48, *Cat.*, 6b5-10), em suas *Categorias*, observa que predicados de tamanho geralmente recaem sob a categoria relação. E a relação não pode ser estabelecida com um único termo. Desse modo, “a razão pela qual uma parte minutíssima não poderia ser predicada com comprimento não tem a ver com extensão, mas sim com relação” (Carter, 2011, p. 10). Agostinho sabia que nenhuma coisa é longa ou breve por si mesma, mas é longa ou breve comparada com algum outro termo: “E, com efeito, na imensidão dos tempos e lugares, nada é grande, nada é pequeno em absoluto, mas segundo a grandeza ou pequenez que serve de ponto de comparação” (Agostinho, 2019, p. 211, *mus.* VI, 7, 19).¹²⁴ A hipótese inicial é que predicamos longo ou breve de um determinado tempo não enquanto passado ou futuro, mas enquanto presente. Partindo do tempo longo cem anos, Agostinho dividiu esses cem anos em partes, umas que estavam no passado e outras no futuro. Para interromper a divisibilidade infinita, ele suscita a hipótese de um tempo-átomo não extenso. No entanto, o momento singular ou tempo-átomo chamado presente não pode estabelecer relação com outro ponto de comparação para que seja considerado longo ou breve.

Na fase inicial do modo de argumentação métrica, o hiponense conclui que não pode medir o inexistente e que o presente não pode ser considerado longo ou breve. A aporia, contudo, não é motivo de desistência. Agostinho recomeça com base naquilo que a experiência lhe assegura: “E no entanto, Senhor, percebemos intervalos de tempo e os comparamos entre si e chamamos alguns de mais longos, outros de mais curtos [...] Mas medimos os tempos que passam, quando medimos pela sensação” (Agostinho, 2017b, p. 321, *conf.*, XI, 16, 21).¹²⁵ Há duas coisas que merecem destaque aqui. Em primeiro lugar, aquilo que percebemos são intervalos de tempo (*sentimus intervalla temporum*) e toda operação métrica realizada na alma terá por base a sensação (*sed praetereuntia metimur tempora cum sentiendo metimur*). Isso ficará claro na medida em que Agostinho avança em seu argumento. Os exemplos que invoca (medição da duração das sílabas, a métrica temporal de um canto, prever o nascer do Sol com base na aurora) situam-se invariavelmente na ambiência da sensação.

¹²⁴ “quia nihil in spatiis locorum et temporum per se ipsum magnum est, sed ad aliquid breuius, et nihil rursus in his per se ipsum breue est, sed ad aliquid maius” (Augustinus, 2017, p. 207, CSEL 102).

¹²⁵ “Et tamen, domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora [...] Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur” (Augustinus, 1981, p. 204-205, CCSL 27).

Ao notar esse aspecto marcante da sensação no Livro XI, van Dusen propôs uma teoria sensualista do tempo em Agostinho. Embora a teoria de van Dusen tenha a vantagem de enfatizar um ponto que passa despercebido em muitas interpretações da teoria do tempo de Agostinho, acreditamos que essa interpretação sensualista não se sustenta. O que precisamos ter em mente aqui é a distinção entre tempo mensurado e tempo não mensurado discutida na seção 2.1.3. Mostramos ali que, de acordo com o que Agostinho propõe no Livro XII, capítulo 16, de *De Civitate Dei* o tempo mensurado surgiu com a criação dos astros. Em outros termos, o tempo mensurado se dá no contexto da criação corpórea. Além disso, Agostinho acredita que nossa alma está acostumada aos sentidos corporais. Em virtude desse costume, o tempo seria imperceptível sem o movimento corpóreo. Note que não dissemos que o tempo não existiria sem o movimento corpóreo. O tempo ainda decorreria, mas não seria notado e sem ser notado não poderia ser mensurado. É o posicionamento que Agostinho registra em seu *De Genesi contra Manichaeos*: “Pois, se os tempos correm e não são distinguidos por nenhuma das divisões que são marcadas pelos cursos dos corpos celestes, os tempos podem, é claro, correr e passar, mas não podem ser marcados e discernidos pelos homens” (Agostinho, 1990, p. 69-70, *gn. c. man.*, I, 14, 21).¹²⁶

Voltemos ao trecho em que Agostinho menciona a percepção de intervalos temporais (*sentimus intervalla temporum*). Dissemos que seria importante destacar dois pontos nesse trecho. O primeiro ponto é que o tempo mensurado é indissociável da sensação, o que discutimos brevemente acima. O segundo ponto é que a operação métrica da alma envolve intervalos de tempo. Se concebermos o tempo não mensurado como uma linha que decorre desde a Criação e sem um limite futuro, isto é, uma linha que tem início com a Criação mas não tem um fim, o tempo mensurado seria como demarcar um termo inicial e um termo final em qualquer fase dessa linha.¹²⁷ Essa demarcação de um termo inicial e de um termo final era denominada *διαστήμα* em grego.¹²⁸ A tradução latina de *διαστήμα* é *distentio*, é o intervalo temporal que *sentimos*.

¹²⁶ “Sed in signa et in tempora dictum est, ut per haec sidera tempora distinguantur et ab hominibus dinoscantur, quia si currant tempora et nullis distinguantur articulis, qui articuli per siderum cursus notantur, possunt quidem currere tempora atque praeterire, sed intellegi et discerni ab hominibus non possunt; sicut horae, quando nubilus dies est, transeunt quidem et sua spatia peragunt, sed distingui a nobis et notari non possunt” (Augustinus, 1998, p. 88, CSEL 91).

¹²⁷ Aristóteles também distingue entre um tempo indefinido e o tempo definido conforme discutimos na seção 1.3.

¹²⁸ Veja a discussão desse termo na seção 1.2.1.

2.2.5. *distentio animi*

A distensão da alma é talvez o aspecto mais sobressalente da teoria do tempo agostiniana contida no Livro XI das *Confessiones*. É também um dos aspectos mais incompreendidos de sua teoria. A distensão da alma não aparece de súbito na argumentação de Agostinho. Ela é paulatinamente construída. Mencionamos sucintamente algumas das teses envolvidas nessa construção na subseção anterior. Ali essas teses foram mencionadas sem a evidência textual. Busquemos reconstruir o argumento agostiniano.

A angústia de Agostinho brota de sua ruptura interna que se divide entre o argumento cético de que o tempo não é real e a evidência cotidiana de que discursamos acerca do tempo, medimos o tempo e *sentimos* intervalos temporais. Agostinho parece se concentrar em uma prova indireta para a realidade do tempo. Se puder justificar esse sentimento dos intervalos temporais e o procedimento de mensuração do tempo, talvez isso prove indiretamente que o tempo é real, pois “não podemos medir aquilo que não é” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 21, 27).¹²⁹ Desse modo, Agostinho se concentra mais na métrica do tempo do que na natureza do tempo em sua argumentação. Mas como a métrica do tempo resulta em uma distensão da alma?

O primeiro procedimento de Agostinho para justificar nossa mensuração do tempo foi tentar predicar longo ou breve do presente. Esse procedimento redundou em aporia. Talvez devêssemos restituir a realidade ao passado e ao futuro. Esse é o procedimento sequencial, embora seja colocado como hipótese: “Busco, Pai, não afirmo” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 17, 22).¹³⁰ Novamente, porém, após analisar cuidadosamente se era viável sustentar a realidade do passado e do futuro a tese cética é restabelecida: “Contudo, o que por ora é claro e límpido é que tanto o futuro quanto o passado não são” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 20, 26).¹³¹ Até então a única tese que o ceticismo não consegue derrubar é a tese de que medimos o tempo. Mas se não podemos medir o que já passou e tampouco o que ainda não passou, *quando* medimos o tempo? Agostinho

¹²⁹ “Quocirca, ut dicebam, praetereuntia metimur tempora, et si quis mihi dicat: ‘Vnde scis?’ respondeam: Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita uel futura” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

¹³⁰ “Quaero, pater, non affirmo” (Augustinus, 1981, p. 205, CCSL 27).

¹³¹ “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita” (Augustinus, 1981, p. 206, CCSL 27).

responde que medimos e percebemos o tempo enquanto passa (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 16, 21).¹³²

Essa passagem seria imperceptível sem o movimento corpóreo. O tempo mensurado se originou com o movimento dos astros, mas não se restringe ao movimento dos astros. Qualquer movimento e mesmo o repouso¹³³ será associado por Agostinho à passagem do tempo. Vamos reunir todos esses movimentos e repousos sob a denominação *acontecimentos* ou *eventos*. Medimos o tempo enquanto passa e percebemos essa passagem enquanto algum evento ocorre. Esse evento pode ser o movimento do Sol do Oriente ao Ocidente, uma música que cantamos ou ouvimos, o giro do torno de oleiro etc.

Eventos passados são narrados e eventos futuros são previstos.¹³⁴ Onde acessamos tais eventos, uma vez que já não são ou ainda não são? Agostinho não hesita: acessamos tais eventos em nossa mente (Agostinho, 2017b, p. 322, *conf.*, XI, 18, 23).¹³⁵ Com base no Livro X das *Confessiones*, a alma tem múltiplas funções ou faculdades. A faculdade mais básica é vivificar o organismo. Outra faculdade proporciona sensações ao corpo. Ainda outra é denominada *memoria*. Todas essas funções ou faculdades remetem à mesma unidade: a alma. A *memoria* retém em si coisas de gêneros variados. Imagens que adentram pelas portas das sensações. Conhecimento intelectual como leis da lógica, dos números e das medidas, que estão na memória não como imagens, mas como as próprias realidades. Para fins de nossa pesquisa, é importante salientar que as coisas que adentram pelas portas das sensações¹³⁶ são retidas na memória como imagens. Se a impressão na

¹³² “Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur ; praeterita uero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est ? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest” (Augustinus, 1981, p. 205, CCSL 27).

¹³³ Agostinho não defende em qualquer de suas obras que o tempo é independente do movimento. Mesmo o exemplo de que medimos o tempo em que algo permaneceu em repouso evoca o movimento no contexto: “Ficou parado pelo mesmo tempo que se moveu” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 24, 31). O repouso absoluto pode ser uma característica mais associada à eternidade do que ao tempo.

¹³⁴ Os exemplos de Agostinho deixam claro que não se trata de adivinhação ou presciência.

¹³⁵ “Sine me, domine, amplius quaerere, spes mea ; non conturbetur intentio mea. Si enim sunt futura et praeterita, uolo scire, ubi sint. Quod si nondum ualeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. Nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. Vbicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia. Quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixerunt” (Augustinus, 1981, p. 205, CCSL 27).

¹³⁶ Essa metáfora é utilizada pelo próprio Agostinho no Livro X das *Confessiones*.

memória é proveniente da sensibilidade, não são as próprias coisas que acessamos na memória, mas a imagem dessas coisas.

Desse modo, quando narramos fatos passados ou predizemos eventos futuros, não são os próprios eventos que estão em nossa mente. Medimos o tempo enquanto o tempo passa. Essa passagem, percebida pelos sentidos, envolve um processo de impressão mnêmica. O evento percebido, que atua sobre os sentidos, deixa um rastro, um vestígio ou uma trilha imagética na mente. Tal trilha funciona como um *signum re-praesentans* que estabelece uma relação de remissão ao conteúdo originário da experiência sensível. O evento não é mais, ou ainda não é. Contudo, pela mediação do *signum re-praesentans* o evento ausente se torna presente por meio de sua imagem vestigial.

Assim, quando acessamos um evento passado invocamos sua imagem na memória. Essa imagem mantém uma presença constantemente atualizada na mente. Quando antecipamos um evento futuro, isso também se dá por intermédio de uma imagem impressa. Quando a imagem da aurora se atualiza constantemente na alma, é possível predizer o nascimento do Sol. Como Agostinho observa, “não é futuro o sol, que já é, mas seu nascimento, que ainda não é” (Agostinho, 2017b, p. 323, *conf.*, XI, 18, 24).¹³⁷

Agostinho propõe aqui um esquema para explicar como a mente se relaciona com eventos passados, presentes e futuros. O presente é o limite de transição do futuro para o passado. Esse limite não tem extensão. Enquanto o tempo passa do futuro pelo presente e para o passado (21, 27)¹³⁸, a mente percebe ou sente essa passagem, a retém na memória e essa retenção possibilita o acesso ou a invocação posterior. Esse acesso se dá em um presente sempre renovado. Esse presente é amplamente reconhecido como o tríplice presente: “os tempos são três, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Esses três, de fato, estão na alma, de alguma maneira, e não os vejo em outro

¹³⁷ “Sed nec illa aurora, quam in caelo uideo, solis ortus est, quamuis eum praece dat, nec illa imaginatio in animo meo: quae duo praesentia cernuntur, ut futurum ille ante dicatur. Futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, uideri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et uidentur” (Augustinus, 1981, p. 206, CCSL 27).

¹³⁸ “Metimur ergo, cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit. Sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur? Vnde nisi ex futuro? Qua nisi per praesens? Quo nisi in praeteritum? Ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod iam non est” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

lugar: a memória presente do passado, a visão presente do presente, a expectativa presente do futuro” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 20, 26).¹³⁹

Não há nada mais absurdo e contraditório do que concluir que Agostinho está reduzindo a natureza do tempo a um presente, que é de novo presente e novamente presente e que está na alma. Um presente que é de novo presente é o que Agostinho chama de eternidade, ao invés de tempo: “Mas o presente, se fosse sempre presente e não se tornasse passado, não seria presente, e sim eternidade” (Agostinho, 2017b, p. 319, *conf.*, XI, 14, 17).¹⁴⁰ Mas o que dizer da expressão de Agostinho: “os tempos são três”? Ele contrapõe essa asserção ao discurso de que o passado, o presente e o futuro *são* três tempos. Para Agostinho, esse discurso é inadequado porque não podemos dizer propriamente que *é* aquilo que já não é ou que ainda não é. Além disso, o tríplice presente é uma linguagem provisória para descrever o processo da consciência na mensuração do tempo: “Se nos for permitido dizer isso, então reconheço que enxergo três tempos, e os três *são*” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 20, 26).¹⁴¹ Agostinho está aqui descrevendo o curioso fenômeno de que nossas retenções do passado ocorrem em uma consciência que mantém presente os vestígios das coisas que passam e nossas previsões do futuro também ocorrem no presente. Mas dissemos que esse presente é sempre renovado. Esses três presentes *são* na medida em que se renovam constantemente em meio à passagem do tempo.

Quando a alma invoca uma imagem do passado, essa imagem pode permanecer na mente durante certo período de tempo. Essa permanência é a presença da imagem da coisa ausente. Enquanto essa imagem é continuamente preservada, a passagem do tempo não é interrompida. Não ocorre aqui uma fuga para uma ordem estática na qual o tempo interrompe seu decurso. Mesmo o presente da alma, que parece estático, é um renovar contínuo da mesma imagem. Em outros termos, é a presença que permanece a mesma, mas o presente é sempre diferente, semelhantemente ao *agora* da teoria de Aristóteles.

¹³⁹ “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 anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contui tus, praesens de futuris expectatio” (Augustinus, 1981, p. 206-207, CCSL 27).

¹⁴⁰ “Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas” (Augustinus, 1981, p. 203, CCSL 27).

¹⁴¹ “Si haec permittimur dicere, tria tempora uideo fateorque, tria sunt” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

O quadro começa a se completar. Como medimos o tempo? Medimos o tempo enquanto ele passa. Essa passagem deixa uma marca vestigial na mente. Além disso, toda medida pressupõe certa extensão. Já está claro que não medimos o passado ou o futuro, pois eles não são. O presente não tem extensão. Ainda assim a medida do tempo pressupõe certa extensão: “Mas o que medimos, senão o tempo dentro de certo espaço?” (Agostinho, 2017b, p. 325, *conf.*, XI, 21, 27).¹⁴²

Essa expressão “dentro de certo espaço” nos remete novamente ao Livro X das *Confessiones*. Ali Agostinho, buscando compreender o que ama quando ama a Deus, descreve seu movimento da exterioridade para a interioridade e da interioridade para a transcendência. Em sua interioridade, Agostinho se vê arrebatado pela estupefação com os poderes da memória. Os mistérios das constelações, as alturas das montanhas, a imensidão do oceano, nada disso se compara aos enigmas que residem na memória. Na tradição retórica clássica é comum distinguir entre a memória natural e a memória artificial. Na obra *Retórica a Herênio* (Cícero, 2005, III, 28), comumente atribuída a Cícero, lemos que a memória artificial é constituída de lugares (*locis*) e imagens (*imaginibus*). Ao descrever sua memória artificial, Agostinho organiza cada “lugar” da memória de acordo com os diversos gêneros. Há um lugar para as coisas transmitidas pela sensação (imagens). Há um lugar para as disciplinas intelectuais que incluem as leis dos números e medidas (noções). Há um lugar para os variados afetos (notações). Há um lugar para as habilidades aprendidas (*habitus*). A memória é tão ampla que nela há até um lugar para o esquecimento. Como Warren diz, a “memória é a condição de ambos, encontrar e perder a mim mesmo dentro de mim mesmo” (Warren, 2016, p. 16).

O que pretendemos destacar aqui é essa concepção da memória como um certo espaço. Não apenas Agostinho organiza cada gênero que reside na memória em um lugar específico, como usa diversas metáforas espaciais para descrever a memória. Agostinho descreve a memória como “amplos palácios”, “grande abrigo”, “apartamento amplo e infinito”, “enorme receptáculo”, “campos, antros e cavernas incontáveis”, etc.

Eventos vêm e vão, mas enquanto passam certos vestígios ou traços são armazenados dentro de certo espaço. Aqui reaparece a questão da mudança ou do movimento. O tempo guarda íntima conexão com o movimento. E conforme vimos na seção anterior, esse movimento não precisa ser corpóreo. Seria o tempo então o

¹⁴² “Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio?” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

movimento? Aristóteles rapidamente descarta essa teoria em sua discussão (veja seção 1.3). Plotino dedica maior atenção a essa teoria, mas, por fim, tal teoria também é descartada (veja seção 1.2.1). Agostinho formula a questão com base no movimento dos astros: “Ouvi de um homem erudito que os tempos são os movimentos do Sol, da Lua e das estrelas, e não concordei” (Agostinho, 2017b, p. 326, *conf.*, XI, 23, 29).¹⁴³ Não há consenso na literatura sobre quem seja esse tal homem erudito. A hipótese de Callahan (1953, p. 439) é bastante plausível. Ele alega que essa tese foi defendida pelo bispo ariano Eunômio de Cízico e que Agostinho teve acesso a essa tese por meio do grande Capadócio Basílio de Cesareia.

Não precisamos decidir aqui quem era esse tal erudito. Mais importante são os detalhes que aproximam Agostinho de sua formulação *distentio animi*. Agostinho não apenas descarta a tese de que o tempo é o movimento dos astros, como rejeita a tese mais geral de que o tempo seja o movimento. No início do capítulo 24, Agostinho dá continuidade a um diálogo iniciado com a Verdade no final do capítulo anterior:

Mandas concordar, se alguém disser que o tempo é o movimento dos corpos? Não mandas. Com efeito, ouço dizer que nenhum corpo se move a não ser no tempo: tu o dizes. Mas não ouço que o próprio movimento do corpo é o tempo: tu não o dizes. Porque, quando um corpo se move, meço o tempo durante o qual se move desde que começou a se mover até acabar (Agostinho, 2017b, p. 328, *conf.*, XI, 24, 31).¹⁴⁴

De acordo com Agostinho, consultamos a verdade desde nosso interior para saber se de fato é o caso que as coisas são assim. Logo, ao dizer que não ouve que o tempo é o próprio movimento, certamente Agostinho não ignora a existência de tal opinião, pois acabara de reconhecer que ouvira tal opinião de um certo erudito. Desse modo, ao consultar a verdade em seu interior Agostinho não ouve da verdade o enunciado de que o tempo é o movimento. Alguns dos argumentos de Plotino para refutar essa tese aparecem de forma muito semelhante na discussão de Agostinho. O caso mais intrigante para refutar a tese de que o tempo é o movimento dos astros é retirado de um relato bíblico em que o Sol parou durante uma batalha. Realmente o Sol parou, disse Agostinho, mas o tempo ainda passava: “De fato, foi em um intervalo de tempo seu próprio, que lhe foi suficiente,

¹⁴³ “Audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui” (Augustinus, 1981, p. 208, CCSL 27).

¹⁴⁴ “Iubes ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? Non iubes. Nam corpus nullum nisi in tempore moueri audio: tu dicis. Ipsum autem corporis motum tempus esse non audio: non tu dicis. Cum enim mouetur corpus, tempore metior, quandiu moueatur, ex quo moueri incipit, donec desinat” (Augustinus, 1981, p. 210, CCSL 27).

que aquele combate foi conduzido e terminado” (Agostinho, 2017b, p. 328, *conf.*, XI, 23, 30).¹⁴⁵ Há um evento, isto é, uma batalha. Durante aquela batalha o Sol parou. O tempo, todavia, ainda transcorria. Notemos aqui que o tempo está referido a um evento. A vitória foi conquistada nessa batalha durante o intervalo de tempo que o Sol ficou parado. É nesse contexto em que menciona um intervalo de tempo (*spatium temporis*) que Agostinho enxerga que o tempo é certa distensão (*distentionem*): “Vejo então que o tempo é uma certa distensão. Mas vejo mesmo? Ou apenas me parece que vejo? Tu mo mostrarás, luz, Verdade” (Agostinho, 2017b, p. 328, *conf.*, XI, 23, 30).¹⁴⁶

Aqui parece que Agostinho abandona brevemente sua discussão sobre a métrica do tempo e retoma sua questão sobre a natureza do tempo. Certamente, o tempo não é o movimento dos corpos. No contexto dessa discussão da relação entre tempo e movimento, Agostinho confessa que deseja “conhecer o valor e a natureza do tempo” (Agostinho, 2017b, p. 327, *conf.*, XI, 23, 30).¹⁴⁷ É nesse contexto também que Agostinho menciona pela primeira vez que o tempo é distensão. Seria a distensão um conceito que capta a natureza do tempo? Ou será que esse conceito diz respeito não à natureza do tempo, mas à operação da alma no contexto da métrica do tempo?

Alguns intérpretes assumem que Agostinho caracteriza a natureza do tempo como certa distensão. Para citar apenas um exemplo, van Dusen, ao analisar esse trecho do Livro XI das *Confessiones*, chama atenção para a distinção entre *tempus* e *tempora*. Já mencionamos essa distinção na seção anterior. Geralmente, quando Agostinho pretende falar do tempo em si, ele emprega o vocábulo latino no singular: *tempus*. O plural nominativo desse vocábulo é *tempora*. Agostinho faz diversas aplicações tanto para o singular *tempus* quanto para o plural *tempora*. No início de sua discussão, no capítulo 14, 17, Agostinho denomina o passado e o futuro de *tempora*. Depois, no capítulo 17, 22, ele inclui o presente nessa denominação. No entanto, quando se refere isoladamente ao passado ou ao futuro ou ao presente, Agostinho emprega o termo no singular. Contudo, já vimos que a realidade do tempo não pode se fundar no passado, no presente ou no futuro. Em outros termos, o emprego do vocábulo no singular em relação a um desses três

¹⁴⁵ “Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam uoto cum sol stetit, ut uictoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est” (Augustinus, 1981, p. 209, CCSL 27).

¹⁴⁶ “Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed uideo? An uidere mihi uideor? Tu demonstrabis, lux, ueritas” (Augustinus, 1981, p. 209, CCSL 27).

¹⁴⁷ “Ego scire cupio uim naturamque temporis” (Augustinus, 1981, p. 209, CCSL 27).

tempos não implica que Agostinho tenha em mente o próprio tempo ou o tempo em si (*ipsum tempus*).

Os vocábulos *tempus* e *tempora* podem se referir também a intervalos temporais mensurados. Agostinho diz que a relação entre *tempora* simples, duplo, triplo, etc., é estabelecida a partir de certo espaço de *tempus* (Agostinho, 2017b, p. 325, *conf.*, XI, 21, 27).¹⁴⁸ Além disso, *tempora* pode se referir aos dias, meses, anos e séculos (Agostinho, 2017b, p. 318, *conf.*, XI, 13, 16).¹⁴⁹ Agostinho parece não ter uma distinção sistemática entre *tempus* e *tempora*, usando ambos os vocábulos em alguns casos de modo intercambiável. No entanto, van Dusen (2014) propõe que a partir da discussão de Agostinho acerca da identificação do tempo com o movimento há uma distinção importante entre a forma léxica *tempus* e *tempora*. De acordo com van Dusen, Agostinho reservará o vocábulo *tempora* para se referir ao tempo constituído pelos movimentos dos corpos sem distinção (*omnium corporum motus*). O vocábulo *tempus*, por sua vez, é reservado para se referir ao próprio tempo ou tempo em si (*ipsum tempus*). Como van Dusen resume: “Essa questão do ‘poder’ (*vis*) e ‘natureza’ (*natura*) do *tempus* (→ tempo dimensivo, mensuração temporal) é distinta, para Agostinho, da questão da produção generalizada de *tempora* (→ tempos mutáveis, sucessão em branco)” (Dusen, 2014, p. 111).

A distinção invocada por van Dusen é realmente de crucial importância para a interpretação da teoria do tempo agostiniana. Contudo, as conclusões que van Dusen extrai dessa distinção não parecem encontrar suporte no contexto das *Confessiones*. Para van Dusen o hiponense propõe essa distinção lexical, mas deixa inexplorada no Livro XI das *Confessiones* a questão do tempo (*tempora*) constituído pelo movimento dos corpos ou *motus omnis*. Com base na confissão expressa de Agostinho de que deseja “conhecer a força e a natureza do tempo” (*tempus*), van Dusen conclui que o Livro XI continua a explorar a natureza e a métrica do *tempus* e continuará a investigação acerca de *tempora* dependente do movimento no Livro XII. Inclusive, no trecho supracitado van Dusen identifica a natureza do tempo com a métrica do tempo (tempo dimensivo, mensuração temporal). Para essa identificação entre *tempus* e mensuração temporal, van Dusen se

¹⁴⁸ “Ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod iam non est. 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. In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens?” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27)

¹⁴⁹

apoia na seguinte passagem das *Confessiones*: “Como, portanto, uma coisa é o movimento do corpo, outra, aquilo que nos serve para medir sua duração, quem não percebe qual das duas deveria ser chamada de tempo?” (Agostinho, 2017b, p. 328, *conf.*, XI, 24, 31).¹⁵⁰

Se a natureza do tempo é certa dimensão ou mensuração temporal, então Agostinho estaria propondo aqui a tese aristotélica de que o tempo é medida do movimento. O próprio van Dusen não descarta essa interpretação, baseado no fato de que para Agostinho o tempo é algo super-comum e mega-familiar, além de que a tipologia agostiniana ressoa uma longa tradição de interpretações recebidas:

Para Agostinho nas *Confissões* XI — assim como para Aristóteles nas *Categorias* e na *Física*, ou Cícero em *De Natura Deorum*—o grego *χρόνος* e o latim *tempus* significam, em primeira instância, um espaço de tempo. Assim, perguntar com Agostinho, nas *Confissões* XI, “O que é o tempo?” também é necessariamente perguntar isto: Qual é a dimensão ou espaço do tempo? (Dusen, 2014, p. 3).

Essa conexão entre Agostinho e Aristóteles não é estranha à hipótese proposta em nossa pesquisa. E embora concordemos em linhas gerais com a interpretação de van Dusen, é preciso ressaltar que Plotino também está na tradição recebida pelo hiponense. Plotino, em sua análise da teoria aristotélica do tempo, disse que medir o tempo é dizer *quanto tempo é*. E dizer *quanto é* difere da questão: “o que é?”. Agostinho parece dizer que qualquer um percebe que o que devemos chamar de tempo é a mensuração do movimento dos corpos e não o próprio movimento. Contudo, o hiponense avança por um caminho sinuoso. A partir de uma hipótese¹⁵¹ há certo progresso, mas também há novas questões que se impõem. Se todos percebem que a métrica temporal de um movimento é o que devemos chamar de tempo, Agostinho não tem certeza: “Não te confessou minha alma, por confissão verídica, que eu meço os tempos? Assim, meu Deus, meço e não sei o que meço. Meço o movimento dos corpos no tempo” (Agostinho, 2017b, p. 329, *conf.*, XI, 26, 33).¹⁵²

¹⁵⁰ “Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud, quo metimur quandiu sit, quis non sentiat, quid horum potius tempus dicendum sit?” (Augustinus, 1981, p. 210, CCSL 27).

¹⁵¹ Agostinho propôs inicialmente a hipótese de que mede o presente. Mas o presente não estabelece relação com outro termo, logo não pode ser breve ou longo. Então propôs a hipótese de que media os tempos. Mas se tais tempos são os tempos extáticos, não há como medi-los pois o passado não é e o futuro ainda não é. Propôs então a hipótese de que mede o movimento dos corpos no tempo. A cada desafio, Agostinho ganha mais clareza sobre a natureza hipertransitiva do tempo e das operações executadas pela alma para mensurar o tempo, o que caracteriza “certo progresso”.

¹⁵² “Nonne tibi confitetur anima mea confessione ueridi ca metiri me tempora? Itane, deus meus, metior | et quid metiar nescio. Metior motum corporis tempore” (Augustinus, 1981, p. 211, CCSL 27).

É razoável concluir que a quantidade de tempo remete à qualidade do tempo. Para colocar em outros termos, não poderíamos dizer *quanto tempo é* sem que houvesse tempo: “[...] e já estou me delongando a falar do tempo, e essa delonga não é longa senão por uma extensão de tempo” (Agostinho, 2017b, p. 329, *conf.*, XI, 25, 32).¹⁵³ Por essa remissão do *quantum* do tempo ao *qualis* do tempo, há um sentido menos próprio para Agostinho no qual a métrica do tempo se confunde com o tempo. Desse modo, no contexto da métrica do tempo o hiponense diz que o tempo é certa distensão. Essa distensão envolve a ocorrência de um evento, a afecção dos sentidos e a atividade da alma. Particularmente, a distensão não está no âmbito do evento, mas no âmbito da alma. A alma ativa os sentidos para que se atentem a determinado evento e para que esperem a decorrência de seu intervalo que compreende o início e término em sua extremidade: “Porque não é como uma canção conhecida, que gera sensações variadas em quem a canta ou escuta e distende os sentidos entre a espera das notas futuras e a memória das passadas [...]” (Agostinho, 2017b, p. 335, *conf.*, XI, 31, 41).¹⁵⁴

Quando compreendemos corretamente a identificação da *distentio* com *tempus* evitamos a associação proposta por van Dusen em que *tempus* é o *tempo em si* ou *ipsum tempus*. Conforme vimos, Agostinho de fato emprega o vocábulo *tempus* para tratar do *tempo em si*. No entanto, ele emprega esse vocábulo para se referir às êxtases temporais ou outros modos de tempo que, não obstante a relação íntima com o tempo, não são propriamente o *tempo em si*. A identificação da *distentio* com *tempus* e de *tempus* com o *tempo em si* é estranha por outro motivo. De acordo com a interpretação de van Dusen, o tempo dimensional (*tempus*) depende dos tempos que se originam das mutações de forma (*tempora*). O inverso não pode ser o caso:

“Nos tempos” (*in tempora*, XI.29.39) — é a condição decisiva para o *tempus* (tempo dimensional). Embora não seja evidente aqui, na frase de Agostinho ‘tempus et mutatio’ é a *mutatio* ($\approx$ tempora) que precede o *tempus* — “por origem”, não “pelo tempo” (XII.29.40) — e, portanto, é o tempo que depende da *mutabilidade* e dos *tempos* ($\leftarrow$ *motus omnis*). O inverso, para Agostinho, não pode ser dito (Dusen, 2014, p. 236).

O tempo dimensional é o tempo mensurado. Essa operação de mensuração ocorre na alma e por isso o tempo dimensional está associado à *distentio*. O que van Dusen está dizendo, e concordamos com ele aqui, é que o tempo dimensional (*tempus*) é precedido

¹⁵³ “scire me in tempore ista dicere et diu me iam loqui de tempore atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis” (Augustinus, 1981, p. 210, CCSL 27).

¹⁵⁴ “Neque enim sicut nota cantantis notumue canticum audientis expectatione uocum futurarum et memoria praeteritarum uariatur affectus sensusque distenditur” (Augustinus, 1981, p. 215-216, CCSL 27).

pelo tempo que se origina da mutabilidade das formas (*tempora*). Essa precedência, conforme discutimos na subseção 2.1.3, não é temporal, mas por origem. Em outros termos, o *tempo em si* que é constituído pela mutação das formas é condição de possibilidade da mensuração do tempo ou, conforme terminologia proposta por van Dusen, do tempo dimensional. Sem a constituição do tempo pela mutabilidade da ordem criada não haveria tempo a ser mensurado.

É notável que para Agostinho a tese da mensuração do tempo permanece inabalável diante dos desafios céticos. Já descrevemos em linhas gerais a estrutura formal dessa mensuração que resulta na *distentio*. Buscaremos agora esclarecer mais detalhadamente essa estrutura. Para Agostinho a medida do tempo decorre da passagem do tempo. Os elementos estruturais dessa mensuração são descortinados na medida em que Agostinho busca estabelecer a conexão entre medida do tempo e passagem do tempo:

- “Logo, o tempo pode ser medido e percebido enquanto passa, mas quando já passou não pode, porque não é mais” (Agostinho, 2017b, p. 321, *conf.*, XI, 16,21);¹⁵⁵
- “De fato, disse há pouco que medimos os tempos enquanto passam [...] medimos os tempos enquanto passam, e, se alguém me perguntar: ‘como sabes’, responderei: sei, porque os medimos, e não podemos medir aquilo que não é, e o passado ou o futuro não são [...] Logo, o medimos enquanto passa, mas quando já tiver passado não o mediremos, porque não haverá nada a ser medido” (Agostinho, 2017b, p. 324-325, *conf.*, XI, 21, 27);¹⁵⁶
- “O que meço, então? Os tempos enquanto passam, não os que passaram? É o que já disse” (Agostinho, 2017b, p. 330, *conf.*, XI, 24, 33).¹⁵⁷

A passagem do tempo é, na ótica agostiniana, uma condição necessária, embora não suficiente, para a mensuração do tempo. Se o tempo passa, de onde, por onde e para

¹⁵⁵ “Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest” (Augustinus, 1981, p. 205, CCSL 27).

¹⁵⁶ “Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur [...] Quocirca, ut dicebam, praetereuntia metimur tempora, et si quis mihi dicat: ‘Vnde scis?’ respondeam: ‘Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita uel futura’ [...] Metimur ergo, cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27)

¹⁵⁷ “Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram” (Augustinus, 1981, p. 211, CCSL 27).

onde passa? A primeira resposta de Agostinho é que a passagem do tempo se dá em uma ordem extática por meio do presente. Em outros termos, “de onde, senão do futuro? Por onde, senão pelo presente? Para onde, senão para o passado?” (Agostinho, 2017b, p. 325, *conf.*, XI, 21, 27).¹⁵⁸ Essa passagem do tempo na ordem extática implica impermanência e esta por sua vez implica ausência de extensão. Um tempo sem extensão não pode ser mensurado. É então que Agostinho esclarece que a passagem do tempo se dá em uma segunda ordem que chamaremos de psicossomática.¹⁵⁹ Enquanto o tempo passa na ordem extática ele também passa por meio dos sentidos para dentro de certo espaço: “Mas o que medimos, senão o tempo dentro de certo espaço?” (Agostinho, 2017b, p. 325, *conf.*, XI, 21, 27).¹⁶⁰

A passagem do tempo para dentro de certo espaço é o que conferirá ao tempo a extensão ou permanência necessária para a mensuração. O tempo não tem a propriedade da extensão na ordem extática. É em sua passagem para a ordem psicossomática que o tempo se espacializa por determinado intervalo (*διαστήμα*). O tempo adquire assim dentro de certo espaço a propriedade de extensão que é pré-condição de sua mensuração: “Com efeito, não dizemos simples, duplo, triplo, quádruplo e igual e qualquer outra relação entre tempos, senão a partir de espaços de tempo” (Agostinho, 2017b, p. 325, *conf.*, XI, 21, 27).¹⁶¹ Todas essas medidas de tempo só são adequadamente predicáveis “a partir de espaços de tempo” (*spatia temporum*).

Tendo em vista que na ordem extática a passagem do tempo se dá numa transitoriedade irrefreável, esse fluxo contínuo do futuro, pelo presente e para o passado não adquire extensão. E de acordo com Agostinho, “não podemos medir o que não tem extensão” (Agostinho, 2017b, p. 325, *conf.*, XI, 21, 27). Assim Agostinho formula os requisitos da mensuração do tempo em contraposição às teses cétricas. Não podemos medir o passado que não é e não podemos medir o futuro que ainda não é. Quanto ao presente? Não podemos medir o que não tem extensão. Mas a tese cética não pode

¹⁵⁸ “Vnde nisi ex futuro? Qua nisi per praesens? Quo nisi in praeteritum?” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

¹⁵⁹ Essa terminologia não aparece em Agostinho, mas é condizente com sua compreensão antropológica. O termo psicossomático deriva da junção de dois vocábulos gregos: *ψυχή* (*psychḗ*) → “alma” e *σῶμα* (*sōma*) → “corpo”. Desse modo, empregamos o termo psicossomático para nos referir a um estado de coisas que envolve conjuntamente ou simultaneamente o corpo e a alma.

¹⁶⁰ “Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio?” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

¹⁶¹ “Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia et si quid hoc modo in tempore dicimus nisi spatia temporum” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27)..

derrubar a evidência de primeira pessoa de que medimos o tempo. Para Agostinho, a mensuração do tempo é uma intuição que confere certeza ao vivido que resiste às teses céticas. Essa intuição parece ser justificada a partir dos elementos estruturais que Agostinho propõe na sua análise da métrica temporal. A mensuração do tempo se funda na passagem do tempo, porquanto medimos o tempo enquanto o tempo passa. Além disso, a mensuração do tempo tem como fundamento a passagem do tempo para dentro de certo espaço, o que confere ao tempo a propriedade da extensão.

Estabelecidas as pré-condições da métrica do tempo, isto é, a passagem do tempo na ordem extática e na ordem psicossomática, retomemos a discussão acerca dessa passagem do tempo para dentro de certo espaço. Vimos acima que Agostinho, seguindo os passos de Cícero, caracterizou a *memoria* como um lugar (*loci*) ou certo espaço. Além disso, discutimos na subseção 2.1.3 a tese do livro XII das *Confessiones* a qual descreve a constituição do tempo a partir das mutações das formas. Isso significa que só podemos sentir a passagem do tempo na percepção da mutabilidade das formas. A passagem do tempo se confunde com o desenrolar de algum evento ou acontecimento.

De acordo com Agostinho, o evento que passa imprime na alma um vestígio, traço ou imagem: “Muito embora, quando narramos coisas verdadeiras do passado, são extraídas da memória não as próprias coisas que passaram, mas palavras concebidas a partir das imagens que elas imprimiram na mente, como pegadas, pelos sentidos” (Agostinho, 2017b, p. 322, *conf.*, XI, 18, 23).¹⁶² Diante de um relato verídico do passado temos então:

- I. Coisas que passaram preservadas na memória;
- II. Palavras concebidas a partir das imagens (*ex imaginibus*) dessas coisas;
- III. Imagens que por sua vez foram impressas na alma (*in animo*) pelos sentidos (*per sensus praetereundo*).

É importante destacar que não são as próprias coisas que são extraídas da memória. Simplicio, em seu comentário sobre a obra de Aristóteles *Perí psychés*, diz que: “Pois, como ele já disse muitas vezes e dirá novamente, não as coisas sensíveis em si,

¹⁶² “Quamquam praeterita cum uera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixeront” (Augustinus, 1981, p. 205, CCSL 27).

mas suas formas é que se tornam presentes na percepção sensorial e na imaginação; nas primeiras como objetos sensoriais e nas últimas como objetos imaginados” (SIMPLICIUS, 2014, p. 73, *Anim.* 273.1 (431b2–5)). Esse *locus* das coisas em si mesmas se articula a partir do duplo eixo *intus/foris*.¹⁶³ As coisas que circundam “minha carne por fora” (Agostinho, 2017b, p. 260, *conf.*, X, 6, 9)¹⁶⁴ situam-se no eixo da exterioridade. Além disso, o corpo também é exterior ao passo que a alma é interior: “Voltei-me então para mim mesmo e perguntei: ‘Tu, quem és?’, e respondi: ‘Um homem’. E eis que se me apresentam um corpo e uma alma: um, exterior; a outra, interior” (Agostinho, 2017b, p. 260-261, *conf.*, X, 6, 9).¹⁶⁵

A memória, conforme vimos, é uma das funções da alma. Sendo a alma interior, a memória é por consequência situada na interioridade. As diversas metáforas que Agostinho utiliza no livro X para descrever a memória evidenciam essa caracterização. A memória é um abrigo ou um enorme palácio e os sentidos são a interface de acesso a esse abrigo. O que adentra por essa interface não são as coisas mesmas. Ao ser estimulada ou afetada a interface converte o que passa por sua porta em imagens: “E todas as sensações, cada uma pela respectiva porta, entram nela e são depositadas nela. Não entram elas mesmas, contudo, mas as imagens das sensações das coisas ficam ali à disposição do pensamento de quem as relembra” (Agostinho, 2017b, p. 263, *conf.*, X, 8, 13).¹⁶⁶

Ao concatenar as duas pré-condições Agostinho alcança uma descrição clara e plausível para a métrica do tempo. A primeira condição se dá na ordem extática, pois medimos o tempo *enquanto* o tempo passa. Esse *enquanto* é o presente não extenso que não pode adequadamente receber um *quantum*. Essa presença transitória é sentida no movimento e mudança das coisas que circundam a carne de fora (*fori*). Esse *sentir* descreve a segunda condição que se dá na ordem psicossomática e descreve a entrada das coisas pela interface dos sentidos (*intus*). Tecnicamente, não são as coisas mesmas que

¹⁶³ Essa relação entre *intus* e *foris* é bastante complexa. Aqui está envolvida a questão truncada da relação da alma e do corpo que Agostinho discute amplamente na Epístola 137. Infelizmente não podemos abordar aqui essa relação com a atenção merecida e devida.

¹⁶⁴ “Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae” (Augustinus, 1981, p. 159, CCSL 27).

¹⁶⁵ “Et direxi me ad me et dixi mihi: ‘Tu quis es?’ Et respondi: ‘Homo’. Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius” (Augustinus, 1981, p. 159, CCSL 27).

¹⁶⁶ “quae omnia suis quaeque foribus intrans ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrans, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscendi eas” (Augustinus, 1981, p. 161-162, CCSL 27).

adentram o abrigo da *memoria*: “A impressão que as coisas que passam produzem em ti e que, quando elas já passaram, permanece, esta eu meço no presente, não as coisas que passaram e a produziram; é ela que eu meço, quando meço os tempos” (Agostinho, 2017b, p. 332, *conf.*, XI, 27, 36).¹⁶⁷

O presente na ordem extática é transitório, hipertransitivo e sem extensão. Em sua passagem na ordem extática o tempo não pode ser mensurado. Enquanto passa e é sentido um outro presente que permanece se constitui na alma. É o famoso presente tríplice de Agostinho: “Estes três, de fato, estão na alma, de alguma maneira, e não os vejo em outro lugar: a memória presente do passado, a visão presente do presente, a expectativa presente do futuro” (Agostinho, 2017b, p. 324, *conf.*, XI, 20, 26).¹⁶⁸ Essa visão presente do presente (*contuitus*) é a sensação do presente temporal enquanto passa. O vocábulo *contuitus* transmite a ideia de um *ver atentamente*. Esse ver atento é a sensação presente que se conecta ao presente das coisas enquanto passa. É a fonte originária do tríplice presente da alma. Relacionado ao *contuitus* está a *intentio* ou *intentio*. O ver atento da sensação (*contuitus*) abarca apenas o presente sem extensão da ordem extática, mas a *intentio* se conecta tanto ao presente sentido por meio do *contuitus* quanto ao tríplice presente. A *intentio* envolve o presente das coisas e o presente da alma que é um tríplice presente ou um presente que adquire certo espaço.

Para Agostinho, a mensuração do tempo é possível porque sentimos a passagem do tempo quando nossos sentidos são afetados por eventos ou mudanças que se dão ao nosso redor. A afecção dos sentidos constitui a distensão que captura o intervalo temporal. O hiponense rejeita a opinião de que o tempo é movimento, mas há uma condição circular entre tempo e movimento conforme discutimos na subseção anterior. O intervalo temporal de determinado movimento capturado por meio dos sentidos gera as impressões na memória, sem a qual não seria possível a operação da métrica do tempo. Em virtude disso, após propor que o tempo é certa distensão Agostinho tenta desvendar como ocorre a captura do intervalo temporal.

¹⁶⁷ “Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior” (Augustinus, 1981, p. 213, CCSL 27).

¹⁶⁸ “Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio” (Augustinus, 1981, p. 207, CCSL 27).

A discussão subsequente à formulação de que o tempo é certa distensão nos mostra como esse intervalo é demarcado. O tempo não é o movimento dos corpos, mas os corpos se movem no tempo. E medimos o tempo em que um corpo se move a partir de um certo intervalo que se estende do início do movimento até o término do movimento. E se não percebemos quando iniciou o movimento ou quando terminou o movimento, demarcamos o intervalo tomando por base nossa percepção do movimento. Ou seja, medimos a duração do movimento desde que começamos a ver o movimento até quando deixarmos de ver o movimento.

Agostinho toma o exemplo da medição de sílabas. Há sílabas longas e sílabas breves. Mas uma sílaba longa pode ser pronunciada mais rapidamente, e uma sílaba breve pode ser pronunciada mais vagarosamente. Isso mudaria a medida outrora indexada, não alterando o fato de que tais sílabas foram pronunciadas no tempo. Assim uma unidade métrica de tempo não é fixa, mas ainda que a unidade métrica varie é indubitável que a métrica operacionalizada tem como base um intervalo temporal. Novamente, Agostinho relaciona esse intervalo temporal a uma distensão: “Assim, me parece que o tempo não é senão uma distensão, mas, de quê, não sei; porém, me admiraria se não fosse da própria mente” (Agostinho, 2017b, p. 330, *conf.*, XI, 26, 33).¹⁶⁹

Alguns intérpretes notam alguma semelhança da *distentio animi* de Agostinho com o conceito plotiniano de *διάστασις ζωῆς* (Callahan, 1953, p. 438). Contudo, Plotino associa a origem do tempo com a Alma do mundo conforme discutimos na seção 1.2.3. Para Plotino a Alma é associada à vida e por sua habilidade de passar de um modo de vida para outro modo de vida, o tempo é associado à vida da Alma. Agostinho, por outro lado, discute aqui essa distensão no contexto da operação da alma humana na mensuração do tempo. Outro exemplo a que ele recorre para elucidar essa distensão é uma voz que soa. Enquanto a voz soava se distendia por certo intervalo de tempo. Em que consiste tal distensão? Assim que a voz começa a soar é captada pelo sentido da audição. Os sentidos

¹⁶⁹ “Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem : sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi” (Augustinus, 1981, p. 211, CCSL 27).

do corpo são governados pela alma.¹⁷⁰ Nesse caso, assim que o sentido é afetado a alma dirige a atenção para a voz que soa. Mas essa não é a única operação ativada na mente quando ocorre a afetação do sentido. A mente também espera essa voz que soa até que seu conteúdo passe plenamente. E para reunir esse conteúdo em uma unidade com sentido a alma retém as partes que passam na memória. Assim, o sentido se mantém atento (*contuitus, intentio*) na recepção do conteúdo da voz, a memória (*memoria*) atua como receptáculo das partes que já soaram dessa voz e a expectativa (*expectatio*) aguarda a completude da fala. O sentido se distende entre o que virá e o que já passou: “Declamo e confirmo que é assim, pelo que se manifesta ao sentido. Pelo que é manifesto ao sentido, meço a sílaba longa pela breve e sinto que vale duas vezes tanto” (Agostinho, 2017b, p. 331, *conf.*, XI, 27, 35).¹⁷¹

Essa distensão do sentido produz uma espécie de intervalo vazio na alma, um certo espaço sem preenchimento. Enquanto passa aquilo que é manifesto ao sentido esse intervalo ou espaço é preenchido. A medida, a indexação de um *quantum*, não pode ser efetivada senão quando todo evento tiver se completado:

Mas, como elas soam uma após a outra, se for antes a breve, depois a longa, como reter a breve e como sobrepô-la por medida à longa, para descobrir que vale um tempo duplo, quando a longa não começa a soar a não ser que a breve deixe de fazê-lo? Porventura meço a longa no presente, quando não posso medi-la senão pelas extremidades? Mas sua extremidade é quando termina [...] Mas eu meço e confiante afirmo, por quanto possa confiar num sentido treinado, que uma é simples, outra dupla, no que diz respeito ao intervalo temporal. E não o posso fazer, senão porque passaram e já chegaram a termo (Agostinho, 2017b, p. 331-332, *conf.*, XI, 27, 35).¹⁷²

Quando o evento passou totalmente a alma se volta para a impressão produzida pelo evento e se distende na direção do ponto inicial da impressão até o ponto final e

¹⁷⁰ Pela limitação de espaço de uma dissertação, não discutiremos aqui o emprego de alma na fórmula *distentio animi*. Em linhas gerais, concordamos com van Dusen que chama atenção para o fato de que *animi* é a função mais básica da alma que se conecta aos sentidos. A memória também deve ser entendida nesse sentido, pois Agostinho diz no livro X das *Confessiones* que essa função da alma também é compartilhada pelos animais. Distanciamos-nos de van Dusen, contudo, porque ele parece despojar a *mens* ou *intellectus* da ordem temporal e argumenta que a criatura espiritual que Agostinho menciona no Livro XII das *Confessiones* está fora da ordem temporal porque é *mens* pura e não tem órgãos sensoriais. Ora, segundo nossa interpretação a criatura espiritual é privada da ordem temporal em um sentido muito específico. A criatura espiritual não nasce, cresce, envelhece e morre conforme discutimos na seção 2.1.3.

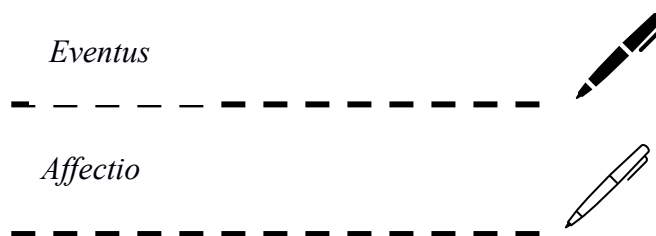
¹⁷¹ “pronuntio et renuntio, et ita est, quantum sentitur sensu manifeste Quantum sensus manifestus est, breui syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum” (Augustinus, 1981, p. 212, CCSL 27).

¹⁷² “ed cum altera post alteram sonat, si prior brevis, longa posterior, quomodo tenebo breuem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inueniam, quod bis tantum habeat, quandoquidem longa sonare non incipit, nisi brevis sonare destiterit? Ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam non metior? Eius autem finitio praeteritio est [...] et ego metior fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu fiditur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt” (Augustinus, 1981, p. 212-213, CCSL 27).

assim é capaz de atribuir um *quantum* a esse intervalo. A distensão é o voltar-se da alma para duas direções aparentemente opostas tanto na exterioridade quanto na interioridade. Na exterioridade, os sentidos se distendem, mas os sentidos são governados pela alma. Na interioridade, a alma se distende para capturar as extremidades da impressão, ou seja, para o presente do futuro da impressão em expectativa e para o presente do passado da impressão na memória. A distensão dos sentidos produz assim um intervalo vazio em que a alma se volta para uma parte do tempo enquanto os tempos passam. Enquanto os tempos passam preenchem esse intervalo vazio pelas impressões produzidas a partir dos sentidos.

Há aqui duas estruturas envolvidas. Essas estruturas são esclarecidas pelo exemplo invocado pelo hionense, a declamação do verso de Ambrósio intitulado *Deus criator omnium*. A distensão se dá enquanto o evento ocorre. A atenção captura o início do verso assim que o sentido é afetado. As partes que já foram proferidas são retidas na memória e a alma espera que o verso chegue ao termo. Essa é a primeira estrutura. O verso tem quatro sílabas breves e quatro sílabas longas. As oito sílabas enquanto soam geram uma impressão na alma. Essa é a segunda estrutura. Para ilustrar essas duas estruturas, Carter (2011, p. 13) propõe a seguinte ilustração: imaginemos duas canetas cujas pontas estejam posicionadas paralelamente. A primeira caneta começa a tracejar uma linha que representa um evento no mundo Criado, o declamar do verso de Ambrósio. A segunda caneta também começa a tracejar uma linha paralela que representa a impressão (*affectio*) desse evento na memória. Assim que a primeira caneta chega ao termo da linha, a segunda caneta também chega ao termo da linha como ilustrado abaixo na Figura 4:

Figura 4 - *Eventus et affectio*



Fonte: própria.

Temos então duas extremidades. O início e o término do verso. Não medimos a primeira linha tracejada, isto é, não medimos as sílabas do verso (*eventus*). O que medimos é a segunda linha tracejada ou a impressão (*affectio*) das sílabas na memória.

Agostinho recorre a um outro exemplo para ilustrar as duas estruturas envolvidas na métrica do tempo. Se pretendemos medir o tempo de uma canção que conhecemos nossa expectativa é ativada para que nossa atenção capte o início da canção. A intenção de medir gera expectativa em relação ao que será medido. Note que Agostinho se referirá à operação dos sentidos que se distendem na exterioridade da ordem extática como “vida desta minha atividade”. Isso porque os sentidos são vivificados pela alma e é por isso que a distensão dos sentidos é chamada de *distentio animi*:

Estou prestes a cantar uma canção que conheço: antes de começar, minha espera se estende sobre a totalidade dela, mas, depois de começar, tudo o que transiro dela para o passado se estende também em minha memória, e a vida desta minha atividade se distende entre a memória do que cantei e a espera do que vou cantar; minha atenção, porém, está no presente, e é ela quem traz o que era futuro para o passado (Agostinho, 2017b, p. 334, *conf.*, XI, 28, 38).¹⁷³

A intenção de medir algo gera expectativa em relação ao que será medido porque para Agostinho medir é modular, e modular é submeter algo a uma medida, a uma regra (Agostinho, 2019, *mus.* I, 2).¹⁷⁴ Modular, portanto, é a operação de uma alma.¹⁷⁵ A expectativa demarca o momento inicial do intervalo temporal que será medido. O que se mede, pois, é não o tempo em sua totalidade, mas um intervalo de tempo. Na realidade, a intenção de medida se volta para um intervalo de tempo, mas o que se mede é o efeito desse intervalo na mente:

Em ti, minha mente, meço os tempos [...] A impressão que as coisas que passam produzem em ti e que, quando elas já passaram, permanece, esta eu meço no presente, não as coisas que passaram e a produziram; é ela que eu meço, quando meço os tempos. Logo, ou ela mesma é os tempos, ou não são os tempos o que eu meço (Agostinho, 2017b, p. 326, *conf.*, XI, 27, 36).¹⁷⁶

¹⁷³ “Dicturus sum canticum, quod noui: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur uita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum” (Augustinus, 1981, p. 214, CCSL 27).

¹⁷⁴ “Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene mouendi, ita ut motus per se ipse appetatur atque ob hoc per se ipse delectet” (Augustinus, 2017, p. 73, CSEL 102).

¹⁷⁵ Cícero propõe uma correspondência entre a ordem temporal extática e os processos anímicos: “Porquanto, nesses elementos [materiais] nada existe que tenha a força da memória, da mente e do pensamento, que tanto retenha as coisas passadas como preveja as futuras e possa compreender as presentes” (Cícero, 2012, p. 83, *tusc.*, I, 27, 66). Em outro lugar, Cícero descreve as partes da *prudencia*: “Suas partes são memória, inteligência e previsão. Memória é a faculdade pela qual a mente recorda o que aconteceu. Inteligência é a faculdade pela qual ela percebe o que é. Previsão é a faculdade pela qual se prevê que algo vai acontecer antes que aconteça” (Cícero, 1949, p. 327, *inu.*, II, 53, 160).

¹⁷⁶ “In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praeterierunt in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesen tem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior” (Augustinus, 1981, p. 213, CCSL 27).

Muitos intérpretes concluem, com base no trecho supracitado, que Agostinho situa o tempo na alma. Porém, há uma disjunção proposta como um último movimento no argumento de Agostinho. O hiponense diz: ou a impressão que meço é ela mesma os tempos, ou não são os tempos o que eu meço. Acreditamos que Carter (2011, p. 11) pode estar parcialmente correto ao observar que, por estranho que possa parecer, é a segunda parte dessa disjunção que é verdadeira. Carter acredita que a razão para que a segunda parte da disjunção seja verdadeira é que a medida pressupõe extensão, e o presente não é extenso. Além disso, o presente é um momento singular que não tem outro termo para estabelecer relação. Embora a razão conjecturada por Carter seja plausível, ela não se encaixa no contexto da discussão de Agostinho. Note que Agostinho diz que a impressão é os tempos ou não são os tempos o que eu meço. A quais tempos Agostinho se refere aqui? Observamos acima que Agostinho tem diversos usos para o vocábulo *tempora*. O contexto permite supor que Agostinho tem em mente o tempo passado, o tempo presente e o tempo futuro. Toda discussão antecedente remete a esses três tempos e a discussão subsequente ao trecho supracitado retoma esses três tempos.

Se a segunda parte da disjunção é verdadeira, é plausível que ela assim o seja porque Agostinho recorrentemente disse que não pode medir o tempo passado que já não é, não pode medir o tempo futuro que ainda não é e não pode medir o tempo presente porque não tem extensão. Além disso, Agostinho diz que se mede o tempo deve medi-lo dentro de certo espaço. O que ele mede, então, são os efeitos do tempo impressos na alma: “Logo, não meço aquelas (sílabas), que já não são, e sim meço algo que permanece, impresso em minha memória” (Agostinho, 2017b, p. 332, *conf.*, XI, 27, 35, acréscimo parentético nosso).¹⁷⁷ Se isso estiver correto, não são os tempos o que Agostinho mede, isto é, não são medidos o passado, o presente e o futuro pelos motivos já mencionados. Agostinho enfatiza essa interpretação ao dizer na argumentação seguinte que não é o tempo passado ou futuro que é longo: “Logo, não é longo o tempo futuro, que não é, mas um futuro longo é a longa espera de um futuro, e não é longo o tempo passado, mas um

¹⁷⁷ “Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet” (Augustinus, 1981, p. 213, CCSL 27).

longo passado é a longa memória de um passado” (Agostinho, 2017b, p. 333, *conf.*, XI, 28, 37).¹⁷⁸

Outra possibilidade é interpretar esses tempos como o tríplice presente da alma que é produzido pelas impressões dos sentidos que são afetados. Desse modo, as impressões podem ser os três tempos da alma que são de fato medidos. Esses três tempos capturam um intervalo do tempo que é constituído pela mudança das coisas. Esse intervalo é sempre uma parte de um todo maior. Assim, o que vale para a mensuração do verso de Ambrósio declamado ou para a mensuração da canção entoada vale para outras partes que podemos selecionar desse todo:

E o que vale para toda a canção vale também para cada parte dela e cada sílaba dela; e também para toda ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma parte; e também para a vida inteira de um homem, cujas partes são as ações do homem; e também para toda a história dos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens (Agostinho, 2017b, p. 334, *conf.*, XI, 28, 38).¹⁷⁹

Em suma, a operação métrica do tempo envolve os efeitos do tempo na alma. Se essa interpretação estiver correta, o Livro XI das *Confessiones* diz pouco acerca da natureza do tempo. A natureza do tempo é muito mais discutida no livro XII, enquanto o livro XI foca na métrica do tempo e só vagamente alude à natureza do tempo. Sabemos que para Agostinho o tempo é real, pois nos capítulos iniciais do Livro XI o hiponense deixa claro que o tempo foi criado por Deus. Sabemos, além disso, que há uma coimplicação entre tempo e movimento: “[...] um tempo longo não poderia ser longo senão por muitos movimentos passageiros, que não poderiam se estender simultaneamente” (Agostinho, 2017b, p. 316, *conf.*, XI, 11, 13).¹⁸⁰ O tempo só pode ser longo em virtude de movimentos passageiros, mas não pode haver movimentos passageiros sem o decurso do tempo, pois tais movimentos “não poderiam se estender simultaneamente”. No Livro XII o hiponense explora mais a constituição do tempo a partir do movimento (veja seção 2.1.3).

¹⁷⁸ “Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est” (Augustinus, 1981, p. 214, CCSL 27).

¹⁷⁹ “Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota uita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes uitae hominum” (Augustinus, 1981, p. 214, CCSL 27).

¹⁸⁰ “et uideat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus morulis, quae simul extendi non possunt” (Augustinus, 1981, p. 201, CCSL 27).

A fórmula *distentio animi* não leva exclusivamente a uma interpretação subjetivista ou subjetivista intelectualista do tempo. Não podemos concordar com a dicotomia de Ricoeur entre um tempo do mundo (Aristóteles) e um tempo da alma (Agostinho). De fato, podemos até conectar o tempo mais originária a um intelecto – o da criatura espiritual. Mas tal conexão não sustenta uma noção subjetivista ou psicológica do tempo. O tempo foi conectado à criatura angélica em *De Civitate Dei* não *qua* anjos, mas porque há um movimento noético envolvido. A fórmula *distentio animi* refere-se a uma operação da alma ou como Agostinho denomina “vida de uma ação” (Agostinho, 2017b, p. 333, *conf.*, XI, 28, 38) que decorre da mensuração do tempo, sem contudo reduzir o tempo à psiquê humana.

2.2.6. *aeternitas et tempus*

No prelúdio de nossa pesquisa vimos que para Plotino o tempo é imagem móvel da eternidade. Não é totalmente inadequado dizer que para Agostinho também o tempo é de certo modo imagem da eternidade. Essa expressão do tempo como imagem da eternidade não é usual no *corpus* agostiniano. Talvez a única ocorrência mais próxima seja encontrada na obra *De Musica* no livro VI em que o tempo imita a eternidade. Ao dizer que nosso coração deve se direcionar para as coisas superiores Agostinho tenta esclarecer o que são tais coisas: “Chamamos assim aquelas em que reside a harmonia soberana, permanente, imutável e eterna, a harmonia em que não há tempo, pois ela está acima de toda mudança, mas donde provém o tempo com seus movimentos regulares, à imagem da eternidade” (Agostinho, 2019, p. 223, *mus.*, VI, 11, 29).¹⁸¹ Para entendermos corretamente essa caracterização do tempo como imitação da eternidade em Agostinho precisamos compreender a estrutura geral de seu argumento no livro VI da obra *De Musica*.

Na obra *Retractationes* encontramos uma declaração explícita acerca da principal finalidade do livro VI da obra *De Musica*:

¹⁸¹ “Quae uero superiora sunt nisi illa, in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas, ubi nullum est tempus, quia mutabilitas nulla est, et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum caeli conuersio ad idem redit et caelestia corpora ad idem reuocat diebusque et mensibus et annis ac lustris ceterisque siderum orbibus legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita caelestibus terrena subiecta orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini uniuersitatis associant” (Augustinus, 2017, p. 215, CSEL 102).

Depois, como lembrei anteriormente, escrevi seis livros sobre *A música*, dos quais o sexto é mais conhecido, porque nele dissertei com a necessária profundidade sobre como de números corporais e espirituais, mas mutáveis, se pode chegar aos números imutáveis, que já estão na própria verdade imutável, e, assim, se tornam inteligíveis as coisas invisíveis de Deus através das criaturas (Agostinho, 2020, p. 31, *retr.*, I, 11).¹⁸²

No tratado *De Musica* Agostinho distingue diversos tipos de números. Obviamente, esses números estão gradualmente¹⁸³ relacionados à música porque para Agostinho a música não é meramente a disposição sensível de sons, mas a ciência da justa modulação (*scientia bene modulandi*). O bem modular envolve, por sua vez, ordenar bem os movimentos. Para resumir o argumento, a combinação de número, medida e ordem confere à alma a capacidade de perceber harmonia musical. A harmonia, por seu turno, é uma relação numérica justa (*concordantia numerorum*) que confere inteligibilidade ao múltiplo ao reconduzi-lo à unidade. Desse modo, Agostinho argumenta que é possível discernir um vestígio da beleza eterna e imperecível na percepção da beleza contingente e transitória. É nesse contexto que o tempo é caracterizado como imitação da eternidade. E se por meio do tempo é possível trazer medida (*modus*) aos movimentos, ordenar (*ordinari*) as sucessões e divisar os tempos (*dinumerari*), a unidade obtida aí é tão somente uma unidade fraturada (*unitas fracta*).

O tempo é vestígio da eternidade em sua medida, ordem e número. Há, no entanto, um outro sentido mais dominante no *corpus* agostiniano em que a caracterização do tempo enquanto imagem da eternidade se revela numa estrutura dialética. Se o tempo é, em alguma medida, imagem da eternidade, vemos que para Agostinho o tempo é mais adequadamente compreendido como contra-imagem da eternidade. A abertura da discussão de Agostinho acerca da eternidade e do tempo no livro XI das *Confessiones* traz diversas descrições do tempo que nos leva a concluir que o tempo é como um reflexo no espelho em que temos uma imagem invertida. A eternidade é toda presença, o tempo tendência para ausência. A eternidade é imutabilidade, e o tempo se origina da mudança e do movimento.

¹⁸² “Deinde, ut supra commemoravi, sex libros de musica scripsi, quorum ipse sextus maxime innotuit, quoniam res in eo cognitione digna uersatur, quomodo a corporalibus et spiritalibus sed mutabilibus numeris perueniatur ad inmutabiles numeros, qui iam in ipsa sunt inmutabili ueritate, et sic inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur” (Augustinus, 1984, p. 33, CCSL 57).

¹⁸³ Agostinho propõe uma disposição hierárquica desses números e distingue numa ordem crescente entre: 1) números de juízo; 2) números de progresso; 3) números de reação; 4) números de memória; 5) números sonoros (Agostinho, 2019, p. 208, *mus.*, VI, 6, 16). Na versão latina: “Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occurrentes, quarti recordabiles, sonantes quinti” (Augustinus, 2017, p. 205, CSEL 102).

Essa tensão entre tempo e eternidade permeia toda a argumentação de Agostinho nos capítulos iniciais do livro XI de modo que a eternidade forma o contraste para a hipertransitividade e transitoriedade discutidas nas subseções anteriores. Esse contraste pode ser melhor assimilado por um outro contraste que Ripanti destaca: o contraste entre a Palavra divina e a palavra humana.

Ripanti acredita que a filosofia ocidental estará fadada ao fracasso a não ser que se permita ser provocada pelo niilismo. Esse fracasso advém do fato de que o empreendimento filosófico foi capturado por uma tendência ontologizante que no fim se traduz num discurso do homem acerca dele mesmo. O pensamento do ser, Ripanti ajuíza, é uma Odisseia do humano incapaz de perturbar a autonomia de modo que o humano “redescobre-se através de todas as suas aventuras, retornando a si mesmo como Ulisses que, em todas as suas andanças, vai apenas em direção à sua ilha natal” (Ripanti, 2004, p. 13). A provocação do niilismo é assim a reescrita da Epopeia de modo que permite romper o círculo de imanência ao se buscar a “‘estranha audácia’ de questionar além do ser [...] *epékeina tes ousias*” (Ripanti, 2004, p. 11). O niilismo, de acordo com Ripanti, “declara o fim do pensamento do ser” (2004, p. 11), e desse modo pode significar questionar além do ser.

Mas o que caracteriza esse círculo de imanência que pode ser rompido pelo niilismo? De acordo com Ripanti, sem a provocação do niilismo a filosofia pergunta-se sobre o sentido do ser. Porém, uma vez que a ontologia tende a ignorar a transcendência e a multiplicidade, Ripanti sente a necessidade de se questionar: “[...] ainda faz sentido perguntar sobre o sentido do ser e, mais ainda: qual o sentido desse questionamento tão inquieto?” (Ripanti, 2004, p. 14). Notoriamente, esse último questionamento é uma pergunta sobre a pergunta, o que desembocará numa pergunta adicional “sobre o sentido de fazer perguntas, uma referência infinita dentro de um círculo infinito” (Ripanti, 2004, p. 14).

Ripanti não vê escapatória do círculo se permanecermos na pergunta. É então que ele propõe uma das ideias mais fecundas e subversivas: o ato originário do pensamento é a escuta e não o questionamento. A escuta é o modo de exposição do humano perante a alteridade, pois “só se pode questionar depois de ter escutado – escutando não a si mesmo, mas a uma palavra que vem de outros e de outro lugar” (Ripanti, 2004, p. 14). Desse modo, Ripanti enxerga a filosofia como pensamento da palavra, palavra esta que precede

o ser. É no contexto dessa proposta escandalosa, como o próprio Ripanti a descreve, que se insere a reflexão sobre palavra e tempo.

Ripanti recorre ao livro XI das *Confessiones* de Agostinho para esclarecer a dinâmica entre palavra e tempo. Como Ripanti nota, essa reciprocidade “entre palavra e tempo no Livro 11 das *Confessiones* não pode ser tomada isoladamente; ela se articula com outro par, a eternidade e a palavra divina” (Ripanti, 2004, p. 56). Esses pares articulados formam uma estrutura quadriforme retangular (Figura 5), que em outro lugar Ripanti ilustra graficamente do seguinte modo:

Figura 5 - Retângulo quadriforme



Fonte: (Ripanti, 2007, p. 54)

A representação gráfica parece caracterizar apenas uma articulação simétrica, mas como Ripanti esclarece há um “entrelaçamento dos quatro elementos, todos fundados no princípio da encarnação e no conceito teológico da salvação” (Ripanti, 2004, p. 56). Não abordaremos aqui os detalhes desse entrelaçamento apontados por Ripanti. O que queremos destacar é o profundo contraste entre eternidade e tempo que Agostinho ilustra a partir do contraste entre Palavra divina e palavra humana. Agostinho elege a palavra humana como sítio fenomenológico ou estrato privilegiado em que a hipertransitividade do tempo se manifesta. Esse *locus exemplaris* da fala humana na qual o tempo se mostra na sucessão da palavra é o que leva Ripanti a concluir que em Agostinho podemos demarcar um fluxo circular ininterrupto entre a temporalidade da linguagem e a linguisticidade do tempo: “Essa circularidade entre fala e tempo, em seu fluxo ininterrupto, caracteriza o mundo e a história humana” (Ripanti, 2004, p. 57).

Enquanto a fala humana se dispersa por sua impermanência na presença, o Verbo a partir do qual todas as coisas foram feitas não é uma palavra ressonante e transitória,

mas é “tua Palavra eternamente em silêncio” (Agostinho, 2017b, p. 312, *conf.*, XI, 6, 8).¹⁸⁴ A palavra-signo implica uma dispersão sonora mediada pelo canal fonético por meio do qual a voz se origina, se propaga e se extingue. Será que a Palavra divina que trouxe o mundo à existência se manifesta do mesmo modo registrado no evangelho de Mateus 3:17 em que lemos: “Este é o meu filho amado”? O fluxo acústico envolvido no fenômeno registrado nessa passagem do evangelho é usado por Agostinho para realçar a transitoriedade da palavra das criaturas e enfatizar que esse não é o modo pelo qual a Palavra divina se articula:

Com efeito, aquela voz foi emitida e passou, começou e acabou. As sílabas ressoaram e se esvaíram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda e assim por ordem, até a última após as outras e o silêncio após a última. De onde se torna claro e evidente que foram emitidas pelo movimento de uma criatura a serviço de tua vontade eterna, mas sendo ela mesma temporal. E essas palavras tuas pronunciadas no tempo foram transmitidas pelo ouvido exterior à mente ajuizada, cujo ouvido interior está voltado para tua Palavra (Agostinho, 2017b, p. 312, *conf.*, XI, 6, 8).¹⁸⁵

É possível notar que Agostinho concatena nesse trecho as pré-formulações das propriedades e condições envolvidas na temporalidade discutidas em mais detalhes nas subseções anteriores. Como Van Dusen coloca: “Agostinho indica aqui uma série de *fenômenos temporais co-originários*: (i) delimitação temporal como *passagem*: transitividade; (ii) transitividade como *ordem*: sucessão; e (iii) *motus* físico como uma condição ‘eminente clara’ para a transitividade e sucessão” (Dusen, 2014, p. 229).

O Verbo divino, por outro lado, não tem transitividade, não é sucessivo e é incorpóreo. A eternidade é um conceito esclarecido *via remotionis* e forma assim uma série de caracterizações contrastantes. Ripanti destaca a simultaneidade da Palavra divina em contraste com a sucessividade da palavra humana. Além disso, ele elenca diversos outros contrastes que atingem por fim o fator da afetividade humana:

Se o tempo é uma tendência ao niilismo, o eterno identifica-se com o ser; se o primeiro é o devir, a mudança, o acontecimento, o eterno é imutável, é o que sempre existe. Essa diferença tem sido mencionada em termos de uma “fratura”, “cisão”, “contraste” entre o ser e o devir, que em Agostinho não encontraria um significado comum de ser compreensível para ambos. Poder-se-ia também perguntar se o termo “ser” é de fato adequado para o eterno e

¹⁸⁴ “At illa comparauit haec uerba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio uerbo tuo et dixit” (Augustinus, 1981, p. 198, CCSL 27).

¹⁸⁵ “Illa enim uox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Vnde claret atque eminet, quod creaturae motus expres sit eam seruiens aeternae uoluntati tuae ipsê temporalis. Et haec ad tempus facta uerba tua nuntiavit auris exterior menti pruden ti, cuius auris interior posita est ad aeternum uerbum tuum” (Augustinus, 1981, p. 198, CCSL 27).

para o tempo; em todo caso, diante do eterno, o tempo tem o destino de não ser, do qual surge a tristeza do negativo (Ripanti, 2004, p. 59)

Esse contraste entre um ente que é instável em sua participação no ser e o Criador que, ao invés de participar do ser, é em si mesmo a arqui-substância¹⁸⁶ se traduz no contraste entre a eternidade que é plenamente presente e portanto não passa e o presente temporal que não é pleno e por isso mesmo se esvai: “[...] nada passa na eternidade, mas tudo é presente, enquanto nenhum tempo é todo presente” (Agostinho, 2017b, p. 316, *conf.*, XI, 11, 13).¹⁸⁷ A presença plena não admite transitoriedade e está portanto purificada de qualquer caracterização temporal. Temos aí um presente desprovido de tempo. Nosso presente, ao contrário, se insere em um horizonte escatológico inaugurado na Criação em que a plenitude dos anos se situa no porvir. Essa defectividade do nosso presente se expressa na distensão da alma que espera a posse da plena participação inabalável no ser: “Com efeito, somos salvos pela esperança, e aguardamos tua promessa na perseverança” (Agostinho, 2017b, p. 315, *conf.*, XI, 9, 11).¹⁸⁸

Seria adequado falar de uma distensão da alma nessa etapa da investigação de Agostinho? Os capítulos de 1 a 13 do livro XI contêm as pré-formulações do tempo, a meditação acerca da eternidade e o problema Maniqueísta que questiona o motivo de Deus ter feito sua obra em determinado momento e não antes. Nesses capítulos iniciais também encontramos a tese metafísica que afirma a realidade do tempo: Deus é o obreiro ou o feitor de todos os tempos. Os capítulos 14 e seguintes lidam com o problema do tempo de uma perspectiva predominante que busca compreender os enigmas das coisas da natureza (*de obscuris naturalium rerum*). É como se a tese metafísica de que Deus criou o tempo fosse suspensa para que a razão atingisse uma melhor compreensão acerca da natureza e da métrica do tempo. É só tardiamente em sua discussão acerca da métrica do tempo que a formulação *distentio animi* aparece. Evidentemente, por isso foi levantada a questão se podemos falar de uma distensão da alma no contexto dos capítulos iniciais, isto é, 1 a 13.

¹⁸⁶ *conf.* VII.16.22: *summa substantia*.

¹⁸⁷ “non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum uero tempus totum esse praesens” (Augustinus, 1981, p. 201, CCSL 27)

¹⁸⁸ “Spe enim salui facti sumus et promissa tua per patientiam expectamus” (Augustinus, 1981, p. 200, CCSL 27).

Até onde sabemos, essa é uma questão pouca abordada nas discussões da visão agostiniana do tempo nas *Confessiones*. Van Dusen talvez seja a única exceção. De acordo com Van Dusen a fórmula *sensus vagatur* na sentença “*At si cuiusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum*” (Augustinus, 1981, p. 201, CCSL 27)¹⁸⁹ é evidência de uma proto-distensão. Van Dusen diz então textualmente acerca da fórmula *sensus vagatur*: “É essa expressão que, essencialmente, prepara e esclarece a expressão paralela de Agostinho nas últimas frases da investigação do tempo: ‘os sentidos se dilatam’, ou ‘os sentidos são dilatados’ (*sensus distenditur*, XI.31.41)” (Dusen, 2014, p. 244). Dado que a distensão, conforme discutimos na subseção anterior, decorre das afecções que atingem os sentidos e ocasionam imagens armazenadas na memória, acreditamos que a interpretação de Van Dusen é bastante plausível.

O defeito da interpretação de Van Dusen decorre, a nosso ver, do fato de que passa despercebido em sua leitura essa dimensão da história da salvação em que uma orientação do desenrolar dos anos é inserida no horizonte do plano escatológico. Em outras palavras, no contexto da investigação dos enigmas da natureza certamente a distensão é condicionada pelo estímulo dos sentidos que ocasionam imagens provenientes do movimento das coisas. No entanto, em uma dimensão em que o movimento das coisas se concretiza num cenário do plano de redenção é possível também falar de uma distensão ocasionada pela esperança da completude dos tempos arrolados no plano escatológico.¹⁹⁰

De todo modo, essa esperança a que Agostinho se refere aguarda a completude dos tempos, o que nos coloca diante de um presente incompleto: “Teus anos não vão nem vêm: estes nossos vão e vêm, para que venham todos” (Agostinho, 2017b, p. 318, *conf.*, XI, 13, 16).¹⁹¹ É a partir desse contraste entre um presente pleno e outro presente carente de completude que podemos compreender a caracterização da eternidade como um presente¹⁹² que não passa: “Mas tu antecedes todos os passados do alto da eternidade

¹⁸⁹ “se um espírito volátil vaguear pelas imagens dos tempos passados” (Agostinho, 2017b, p. 317, *conf.*, XI, 13, 15).

¹⁹⁰ Ao restringir a distensão ao estímulo sensualista Van Dusen também restringe a função da memória ao considerá-la basicamente como depósito de imagens ocasionadas pelo movimento das coisas e estímulo dos sentidos. Uma vez que nos lugares da memória há elementos que não adentraram pelas portas dos sentidos acreditamos que tais elementos, uma vez que não são indiferentes aos afetos, podem também ser fonte da *expectatio*.

¹⁹¹ “Anni tui nec eunt nec ueniunt: isti enim nostri eunt et ueniunt, ut omnes ueniant” (Augustinus, 1981, p. 202, CCSL 27).

¹⁹² A distinção entre eternidade e sempiternidade já está presente nas discussões de Agostinho. Boécio, no entanto, parece fornecer uma formulação mais clara para distinguir esses dois conceitos: “Com efeito, Deus é sempre, porque, nele, ‘sempre’ é do tempo presente e há tanta distância entre o presente das nossas coisas,

sempre presente e ultrapassa todos os futuros, porque estes são futuros e, como vêm, passarão; mas tu és sempre o mesmo, e teus anos não findarão” (Agostinho, 2017b, p. 318, *conf.*, XI, 13, 16).¹⁹³

Com essa reflexão sobre tempo e eternidade acreditamos ter conseguido evidenciar ainda mais nossa hipótese de que o tempo para Agostinho é uma função accidental de mudanças. A análise da eternidade *via remotionis* levou-nos à formulação agostiniana de um presente pleno que caracteriza a imutabilidade divina. No outro extremo encontra-se o tempo que se origina da tensão entre permanência e impermanência no ser, isto é, da mutabilidade das criaturas. Essa mutabilidade estimula os sentidos e esse estímulo deixa vestígios imagéticos na alma. Daí decorre a *distentio* a partir da qual se operacionaliza a métrica do tempo. A métrica do tempo é assim condicionada pelo tempo que se origina do movimento e o movimento é antecedido pela forma e pela *materia informis*. Essa anterioridade é por origem e não temporal, pois o tempo não pode ser antecedido pelo tempo.

Essas formulações de Agostinho do tempo como função accidental de mudanças e da métrica do tempo como operação condicionada pelo tempo que se origina das mutações de forma foram alcançadas a partir de uma profunda reflexão em que o homem consulta a verdade interior. Uma ênfase exagerada nessa interioridade levou alguns intérpretes a acreditarem que Agostinho propôs uma teoria subjetivista ou psicológica do tempo. Nossa proposta busca mudar os rumos na interpretação da teoria agostiniana do tempo. Isso não significa, contudo, ignorar o papel da interioridade. Na realidade, essa interioridade parece ter um papel significativo não apenas em Agostinho, mas na própria abordagem fenomenológica de Edmund Husserl. Ao colocar entre parênteses a tese da efetividade do mundo, Husserl busca compreender a estrutura do tempo a partir dos dados fenomenológicos na consciência. Buscaremos compreender no próximo capítulo esse papel fundacional da interioridade na análise husserliana da consciência interna do tempo.

que é agora, e o das divinas, que o nosso ‘agora’, como que correndo, faz o tempo e a sempiternidade, enquanto o ‘agora’ divino, permanecendo e não se movendo, mas sendo constante, faz a eternidade; se acrescentares ‘sempre’ ao nome ‘eternidade’, farás deste agora que corre sempre, infatigável, e que, por isso, é um curso perpétuo, a sempiternidade” (Boécio, 2005, p. 206).

¹⁹³ “Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum uenerint, praeterita erunt ; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt” (Augustinus, 1981, p. 202, CCSL 27).

3. EDMUND HUSSERL E A CONSCIÊNCIA INTERNA DO TEMPO

Edmund Husserl, figura importante para a fenomenologia, moveu sua atenção e refletiu profundamente sobre a natureza do tempo. Em *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*¹⁹⁴ (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*) ele introduziu o conceito de consciência do tempo (*Zeitbewußtsein*), enfatizando a experiência subjetiva da temporalidade. As investigações de Husserl acerca do tempo envolvem uma complexidade que se desdobra em várias camadas. Em primeiro lugar, é necessário compreender a composição do texto.

O conjunto completo das obras de Husserl foi publicado postumamente em um projeto iniciado pelo frade franciscano Herman Van Breda e é conhecido como *Husserliana*. Esse projeto é complementado por três subséries: *Husserliana-Dokumente*, *Husserliana-Materialen* e *Husserliana-Studienausgabe*. As *Lições* fazem parte do volume X da *Husserliana* e foram parcialmente traduzidas para a língua portuguesa na edição de Pedro M. S. Alves (1994).

Na edição portuguesa há uma introdução de Pedro Alves que traz a explicação contextualizada da composição do texto. O próprio volume X da *Husserliana* traz uma introdução de Rudolf Boehm, que preparou e editou o texto. Aqui ressaltamos apenas que a obra *Lições*, conforme publicadas na *Husserliana X*, é composta por um conjunto de textos e anotações das palestras dos anos 1904/5 e adições posteriores dos anos 1907 a 1911.

A primeira edição publicada desses textos e anotações recebeu unidade como resultado do árduo trabalho da assistente de Husserl, Edith Stein. O conjunto de manuscritos organizados por Edith Stein foi publicado em 1928 com uma breve nota escrita por Martin Heidegger. Na nota Heidegger faz menção às “investigações mais adiantadas sobre a consciência do tempo, retomadas, em particular, a partir de 1917, em conexão com o problema da individuação [...]” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 25).

¹⁹⁴ Para tornar a leitura mais fluida, as referências a essa obra, daqui por diante, retomarão apenas a primeira expressão do título: *Lições*.

Heidegger acrescenta que essas investigações mais adiantadas estavam reservadas para publicação posterior. Segundo a interpretação de Alves (1994, p. 17), aqui Heidegger provavelmente faz menção aos *Manuscritos de Bernau*, trabalhados por Husserl entre 1917 e 1918 e publicado no volume XXXIII da *Husserliana*.

De acordo com a reconstrução da composição do texto das *Lições* proposta por Alves, Husserl considerava o texto das *Lições* imaturo face aos resultados obtidos nos *Manuscritos de Bernau*. Essa é uma nova camada de complexidade na teoria do tempo de Husserl. As *Lições* ainda mantêm o frescor e relevância para a pesquisa acadêmica, mas não deveriam ser tomadas como a palavra final de Husserl acerca da consciência interna do tempo.

Ainda nesse contexto, uma nova camada se insere, pois os *Manuscritos de Bernau* requerem como complemento elementos das investigações mais tardias de Husserl denominadas *Manuscritos-C*. Os *Manuscritos-C* aparecem no volume VIII da subserie *Husserliana-Materialien*.

A consciência interna do tempo recebe tratamento em três grupos cronológicos de manuscritos: 1) *Lições* (1904-1911) – *Hua X*; 2) *Manuscritos de Bernau* (1917-1918) – *Hua XXXIII*; 3) *Manuscritos-C* (1929-1934) – *Hua Mat. VIII*. Considerando esse tratamento esparso que se estende por quase quatro décadas é de se esperar que haja evolução no pensamento de Husserl.

Não apenas suas ideias acerca do tempo avançam, mas sua própria concepção de fenomenologia ganha novos contornos no decorrer desse período. Mas a dificuldade relacionada a esses grupos de manuscritos não reside tanto nos desenvolvimentos da teoria do tempo Husserliana. Antes, o desafio é que Husserl abandona algumas abordagens e até contradiz outras.

A alcunha de inconsistência parece encaixar perfeitamente em casos assim. Todavia, se considerarmos que Husserl está propondo um novo método de fazer filosofia e se considerarmos as dificuldades envolvidas na compreensão da constituição de objetos temporais e da própria temporalidade teremos um veredito mais justo concernente a essas modificações de seu pensamento.

Tendo elencado as principais dificuldades, traçamos o seguinte plano metodológico de nossa pesquisa da consciência do tempo em Husserl: abordaremos os

principais aspectos de sua teoria da consciência interna do tempo difundida nas *Lições* e sempre que for relevante ao nosso objeto de pesquisa mencionaremos avanços posteriores e modificações da teoria. Em seguida, descreveremos os principais avanços e temas constantes dos *Manuscritos de Bernau* e dos *Manuscritos-C*.

3.1. Campo de investigação da fenomenologia e exclusão do tempo objetivo

A teoria do tempo é para Husserl um tema de interesse constantemente renovado. Como Husserl ressalta em *Ideias I* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*):

O tempo, aliás, como ressaltará das investigações vindouras, é uma designação para uma *esfera* totalmente *fechada de problemas*, e de excepcional dificuldade. Será mostrado que nossa exposição de certo modo guardou até agora silêncio sobre toda uma dimensão, e teve necessariamente de guardá-lo, para evitar que se fizesse confusão entre aquilo que só é primeiramente visível na orientação fenomenológica e aquilo que, sem levar em conta a nova dimensão, constitui um domínio fechado de investigações. O “absoluto” transcendental, que nos preparamos por meio das reduções, não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, e que tem suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro (Husserl, 2006 [Hua III], p. 185).

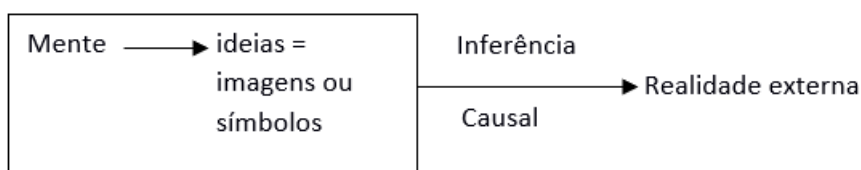
Aqui em *Ideias I* Husserl distingue entre temporalidade cósmica e temporalidade fenomenológica. A fenomenologia está preocupada primordialmente com a constituição do tempo e de objetos temporais em um nível de consciência. O tempo objetivo tem seu lugar na medida em que a fenomenologia é entendida como pretensão de fundação de uma ciência “filosoficamente orientada” (Bernet, 1999, p. 13).

A elucidação da estrutura da temporalidade fenomenológica reintegrará o tempo objetivo ou cósmico. Enquanto essa elucidação permanece posta como alvo ainda não alcançado “estabelecer a recta relação entre o tempo objetivo e a consciência subjectiva do tempo” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 37) mostra-se como uma tarefa colossal que nos enreda “nas mais estranhas dificuldades, contradições e confusões” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 37).

E para situar a investigação acerca do tempo no domínio apropriado da fenomenologia partiremos da contraposição de Husserl à teoria representacionista da percepção, uma herança da epistemologia empirista.

Resumidamente, o representacionalismo concebe a consciência como um reduto no qual o entendimento contempla suas próprias ideias: “[...] todo o homem tem por si mesmo consciência de que pensa e se aquilo a que o seu espírito se aplica, quando pensa, são as ideias que aí estão [...]” (Locke, 2014, p. 105). Na versão mais básica dessa teoria o mundo externo é obtido por inferência causal a partir das ideias sensíveis. Küng (1973) ilustra (Figura 6) a concepção representacionalista do seguinte modo:

Figura 6 - Representacionalismo empirista



Fonte: (Küng, 1973, p. 671)

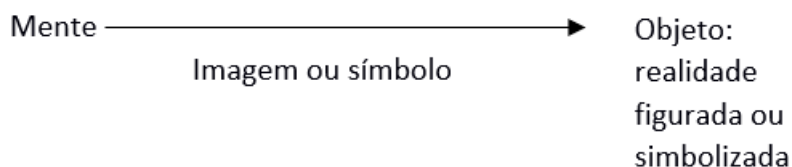
Ao buscar captar a essência de percepções imagéticas ou simbólicas Husserl percebe uma falha grotesca na teoria representacionalista. Quando penso em um símbolo ou em uma imagem visio não o símbolo ou a imagem em si, mas o simbolizado ou figurado.

Tenho diante de mim o quadro *Menina* da artista Maria Del Carmen Perez Sola. O que é notório é o olhar fixo e expressão séria no rosto pueril que transmite um sentimento melancólico e aparente consternação. Quando olho o quadro vejo a menina e não tinta espalhada misturada com rabiscos. Isso pode até tornar-se alvo da minha atenção, mas então o quadro perderá sua função de imagem e se tornará um objeto distinto. Já nas *Logische Untersuchungen* Husserl dizia: “eu ouço o Adágio do violinista, o chilrear dos pássaros [...] Vejo uma coisa, por exemplo, esta caixa, não vejo as minhas sensações” (Husserl, 2015 [Hua XIX/1], p. 327).

Na teoria representacionalista a imagem ou símbolo é o próprio referente. Mas para Husserl essa não é uma descrição correta da consciência simbólica ou imagética. Para Husserl a imagem ou símbolo é o meio a partir do qual eu visio o referente. A partir

dessa releitura husserliana do representacionalismo, Küng (1973) ilustra a situa  o da consciência imagética ou simbólica como segue (Figura 7):

Figura 7 - Representacionalismo reinterpretado



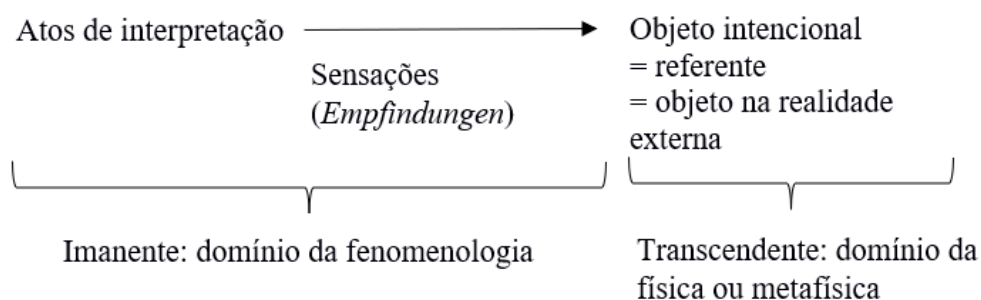
Fonte: (Küng, 1973, p. 672)

De acordo com Küng (1973), os representacionalistas concebem que a situa  o da consciência simbólica ou imagética    análoga    da percep  o externa. Dessa forma, Husserl posiciona as sensa  es de modo análogo as imagens e símbolos, isto   , como condi  o de percep  o dos objetos intencionais. Os objetos aparecem em virtude das sensa  es, mas as sensa  es não são percebidas, são vivenciadas. Os objetos, como por exemplo uma casa, um pássaro, um som, são percebidos, porém não vivenciados:

As sensa  es, e da mesma forma os atos que as “apreendem” ou “percebem”, são vivenciados, mas não aparecem objetivamente; eles não são vistos, ouvidos, “percebidos” com um “sentido” qualquer. Os objetos, por outro lado, aparecem, são percebidos, mas não são vivenciados (Husserl, 2015 [Hua XIX/1], p. 330-331).

A situa  o de percep  o externa na teoria husserliana foi esquematizada¹⁹⁵ por Küng (1973) conforme ilustra  o abaixo (Figura 8):

¹⁹⁵ Conforme a esquematiza  o proposta por G. Küng (1973, p. 673) acerca da estrutura intencional husserliana, o domínio estrito da fenomenologia circunscreve-se    imanência, compreendendo a articula  o entre as sensa  es (*Empfindungen*) e os atos de interpreta  o (noese). O domínio transcendente (no esquema descrito como a realidade física ou metafísica), por sua vez, encontra-se metodologicamente colocado entre parênteses pela *epoché*. Longe de configurar um idealismo metafísico que nega a existência do mundo exterior, esse recuo    imanência constitui o único meio de elucidar criticamente a transcendência. O objeto intencional atua como o correlato (noema) visado pelo ato imanente, operando como o próprio veículo de sentido que aponta para o referente na realidade externa. Assim, a fenomenologia não aniquila o domínio transcendente, mas investiga os modos de doa  o e as condi  es de possibilidade sob as quais o mundo real se anuncia e ganha validade para a consciência.

Figura 8 - Domínio da fenomenologia

Fonte: (Küng, 1973, p. 673)

Como Husserl explica em *Ideias I*, § 52, o domínio transcendente não é um *Ding-an-sich* kantiano, um oculto que só se desvela por organizações categoriais do entendimento, mas que permanecem sem uma ligação plausível com a consciência exceto na forma de uma representação simbólica de algo oculto (Husserl, 2006 [Hua III], p. 124). O objeto intencional, a transcendência da coisa na realidade externa é, para todos os efeitos, “transcendência de um ser que se constitui na consciência, que está ligado à consciência” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 125).

Agora temos um quadro mais amplo da fenomenologia husserliana para situar corretamente sua investigação acerca do tempo. O tempo cósmico ou objetivo está situado no domínio transcendente e é objeto de investigação das ciências exatas ou das ciências do espírito. Portanto, como procedimento metodológico da fenomenologia esse tempo objetivo é excluído:

O nosso intuito dirige-se para uma análise fenomenológica da consciência do tempo. Isso envolve, como em toda análise semelhante, a completa exclusão de quaisquer suposições, afirmações terminantes e convicções a respeito do tempo objectivo (de todos os pressupostos transcendentais acerca do existente). Do ponto de vista objetivo, cada vivência, como cada ser real e momento de ser, pode ter sua posição num uno, único tempo objetivo – por consequência, também a própria vivência da percepção e representação do tempo (Husserl, 1994 [Hua X], p. 38).

Conforme ressalta Cescon (2022), Husserl busca se desvencilhar do tempo objetivo, a partir da *epoché* fenomenológica, no intuito de melhor analisar seu objeto de estudo. Essa suspensão não é um completo desvencilhar-se do mundo, como se o fenomenólogo pudesse conduzir suas investigações em um vácuo metafísico. O

fenomenólogo é um ser mundanamente situado. A suspensão aqui é relativa às crenças adquiridas no decurso da vida. Não é o mundo que é posto entre parênteses, mas os juízos prévios acerca do mundo:

De certo modo, o mundo experienciado nesta vida que reflecte permanece, com isso, aí para mim como mundo experienciado tal como antes, precisamente com o seu teor respectivo. Ele continua a aparecer tal como aparecia antes, só que eu, como alguém que reflecte filosoficamente, não mantenho mais em execução, em validade, a crença natural de ser que é característica da experiência, se bem que essa crença esteja, porém, ainda aí e seja conjuntamente captada pelo olhar da atenção (Husserl, 2024 [Hua I], p. 85-86).

Do mesmo modo, a exclusão do tempo objetivo não coloca o pesquisador num mundo atemporal. É apenas o domínio de investigação que é mais bem clarificado para a pesquisa fenomenológica. Os dados fenomenológicos temporais são sentidos e podem servir de apreensão do tempo percebido, isto é, do tempo objetivo. A referência ao tempo objetivo se constitui a partir desses dados fenomenológicos. Assim como a imagem não é o próprio figurado, os dados fenomenológicos temporais não são o próprio tempo cósmico medido pelo cronômetro.

Para demarcar apropriadamente a distinção entre tempo fenomenológico e tempo cósmico Husserl fornece o exemplo da visada de um pedaço de giz. Temos diante de nós um pedaço de giz que, após olharmos por um breve momento, fechamos os olhos e em seguida abrimos novamente. Temos então duas percepções do mesmo objeto. A essas percepções correspondem conteúdos temporais distintos. O giz, no entanto, não foi dissolvido temporalmente. Ele permaneceu um e o mesmo. Apreendemos então tempos fenomenologicamente separados, mas no giz houve duração: “Assim, podemos nós também sentir subjectivamente uma sucessão temporal quando, objectivamente, é uma coexistência que se pode estabelecer” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 41).

Essa suspensão do tempo objetivo e análise dos dados fenomenológicos permite o alcance de alguns resultados incipientes quanto aos elementos e determinações do tempo objetivo e do tempo subjetivo. O que sublinhamos por ora é que a *epoché* é, por um lado, suspensão de crenças, mas por outro abertura de horizonte de possibilidades. Ela permite se voltar do mundo percebido acriticamente na atitude natural para os modos de doação objetual. Isso quer dizer que a *epoché* é um passo dado em conjunto com a redução fenomenológica.¹⁹⁶ Na exclusão do tempo objetivo refletimos sobre sua exata esfera em

¹⁹⁶ Nessa fase da investigação Husserl ainda não desenvolveu sua doutrina do ego transcendental. A fundação do tempo dos objetos e atos imanentes que acessa o nível transcendental será o alvo dos

que as coisas, eventos, corporeidades, agentes psicofísicos com suas reflexões, angústias, preocupações, alegrias “têm suas posições temporais determinadas” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 41).

Para Agostinho, a familiaridade com o tempo pareceu servir de barreira para descrevê-lo conceitualmente. Husserl reconhece que no estudo do tempo o próprio tempo é pressuposto. Dessa forma, aquilo que nos é dado sobre o tempo no mundo-da-vida, o tempo objetivo, precisa, por assim dizer, ser suspenso. Não se propõe aqui a dúvida cartesiana¹⁹⁷, mas a suspensão das crenças, pressupostos, no objetivo de ganhar nova compreensão sobre aquilo com o que estamos familiarizados. Para ser ainda mais preciso, nem mesmo tais crenças podem ser suspensas. Trata-se assim da suspensão da validade de tais crenças. Tal suspensão é denominada *epoché*. Dessa forma, Husserl pretende capturar a natureza da constituição da consciência do tempo para além do escopo da facticidade da temporalidade.

3.2. Arquitetônica do método fenomenológico: correlação a priori do objeto dado e seus modos de doação

O núcleo arquitetônico do método fenomenológico, desde a configuração mais incipiente proposta por Edmund Husserl nas *Logische Untersuchungen* e passando pela formulação canônica de *Ideias I* até o desdobramento progressivo do Mundo-da-Vida em *Krisis* reside na correlação apriorística do objeto dado e seus modos de doação. Há obviamente avanços e transformações do método. A fenomenologia descritiva com a *epoché* e a redução transforma-se em fenomenologia transcendental. Mais tarde o distanciamento de um método estático dá lugar à fenomenologia genética. Em meio às transformações permanece, contudo, esse núcleo que é como uma imagem padrão. Não obstante as doações ocorrerem em situações específicas, o *a priori* da correlação é, como expõe Husserl em sua obra tardia *Krisis*, uma lei necessária e universal:

O irromper inicial deste *a priori* universal da correlação do objeto da experiência e das maneiras de dação (cerca do ano de 1898, durante a

Manuscritos de Bernau, que se volta para o papel do ego. O papel do ego transcendental na constituição do tempo, no entanto, só será mais bem explorado na fase tardia nos *Manuscritos-C*.

¹⁹⁷ Embora nas *Cartesianische Meditationen* Husserl explique a redução fenomenológica como o caminho cartesiano, ele argumenta ali que Descartes não praticou uma redução apropriada, pois operou o *cogito* a partir do ego psicológico, que no caso de Descartes era um ego que operava com sua herança da cultura medieval, e não a partir do ego fenomenológico.

elaboração das minhas *Investigações Lógicas*) perturbou-me tão profundamente que o trabalho inteiro da minha vida foi desde então dominado por esta tarefa de uma elaboração sistemática deste *a priori* da correlação (Husserl, 2012 [Hua VI], p. 136).

Desde o ceticismo acadêmico, desdobramento do círculo platônico, ficou-se preso, Husserl se queixa, à obviedade de que a doação do mundo é perspectival. Esse perspectivismo é uma barreira que impede o conhecimento objetivo, pois “cada coisa parece diferente, a cada vez e para cada um” (Husserl, 2012 [Hua VI], p. 135). Husserl acredita que essa ingenuidade de conceber a correlação apriorística pode ser superada com a persecução de maior exatidão do *como* envolvido em cada aparência. Considerar esse *como* envolvido em cada aparência pressupõe estar atento à correlação abrangida e a essa consideração se impõem tipologias fixas não apenas para o perceber, “e tampouco somente para os corpos e para as profundezas pesquisáveis da sensibilidade de fato, mas para todo e qualquer ente incluído no mundo espaço-temporal, bem como para as suas maneiras de doação subjetivas” (Husserl, 2012 [Hua VI], p. 135).

A persecução dessa maior exatidão não apenas permite romper com a opinião perspectival ou situacional, mas permite também ir na direção de um conhecimento seguro e livre de preconceitos. Isto é, um conhecimento universalmente válido que supera a obviedade de que na correlação há doações não preenchidas que podem se confirmar a depender da situação, levando ao veredito cético de que “isso aparece assim para mim”. A busca desse conhecimento objetivamente válido envolve alguns elementos estruturais do método fenomenológico: a atitude natural, a redução fenomenológica, *epoché*, redução transcendental, intencionalidade e redução eidética. Embora o quadro semântico da fenomenologia envolva uma terminologia mais rica e complexa, para fins de nossa pesquisa será suficiente no momento esclarecer brevemente esses conceitos-chave.

A atitude natural é uma aceitação dogmática de uma metafísica pré-teorética cuja tese implícita diz respeito à efetividade espaço-temporal que *está sempre aí* e que *se dá para mim* como mundo. Essa efetividade não apresenta apenas um mundo de coisas, mas inclui um mundo de valores, um mundo de bens, um mundo prático e diversos outros mundos ideais, os quais não suspendem a efetivação do mundo natural circundante (Husserl, 2006 [Hua III], p. 75). Por fim, esse mundo circundante, no qual me encontro, inclui outros eus-sujeitos que podem ter um conjunto de percepções, afetos e recordações distinto do meu conjunto de vivências e que ainda assim compartilham da mesma

efetividade espaço-temporal do mundo circundante natural como mundo objetivo. A cultura, a ciência, a religião e outras práticas e instituições estão referidas a este mundo. Essa descrição geral, na avaliação de Husserl, é suficiente para estabelecer o itinerário metodológico da fenomenologia transcendental. Obviamente, há uma amplitude e profundidade que precisa ser buscada na caracterização da orientação natural. Contudo, já essa descrição geral nos leva, como Husserl costuma dizer, até a porta de entrada da fenomenologia.

O modo crítico de superar a atitude natural e direcionar o olhar para a consciência com seus atos e objetos ou para o ego transcendental com suas ações e afecções denomina-se *redução fenomenológica ou transcendental* respectivamente. Husserl descreve vários tipos de reduções em suas obras. Nem sempre o tratamento é sistemático, dificultando assim traçar uma distinção formal especialmente no que diz respeito à *epoché*, à redução fenomenológica e à redução transcendental. Quando analisamos o procedimento e o conteúdo do que Husserl chama de *epoché* e de redução fenomenológica parece que ambas as técnicas metodológicas visam o mesmo resultado, isto é, a suspensão da crença no mundo natural e em tudo o mais que a este mundo está referido. Pode-se dizer que a *epoché* é uma suspensão da crença ôntica mais geral e que a redução fenomenológica abarca mais esferas que precisam ser suspensas. Esse parece ser o tratamento de Husserl em *Ideias I*. Todavia, para todos os efeitos prevalece a impressão de que *epoché* e redução fenomenológica são procedimentos que visam o mesmo aspecto metodológico. Seria essa equivalência formal entre *epoché* e redução fenomenológica justificável?

A redução fenomenológica e a *epoché* são geralmente tomadas de modo intercambiável na literatura porque a *epoché* é um momento lógico da redução fenomenológica, o que pode levar à confusão terminológica. A redução fenomenológica é uma operação metodológica que inclui dois momentos: a *epoché* e a redução transcendental. O termo *momento* empregado para esclarecer a estrutura da redução fenomenológica pode levar ao erro interpretativo de que a *epoché* e a redução transcendental são temporalmente individualizadas, devendo ser realizadas em passo a passo ou por etapas. No entanto, como Cogan (2006) explica a *epoché* e a redução transcendental são dois momentos lógicos internos da redução fenomenológica e disso resulta que o movimento negativo de colocar o mundo circundante entre parênteses e o

movimento de acesso ao *eu* puro ocorrem juntos. Zahavi também mantém uma distinção formal entre *epoché* e redução transcendental:

A *epoché* é o termo para a nossa suspensão abrupta de uma atitude metafísica ingênua e, conseqüentemente, pode ser comparada a um portão de entrada filosófico (Hua 6/260). Em contraste, a *redução* é o termo para a nossa tematização da correlação entre subjetividade e mundo (Zahavi, 2003, p. 46).

Descrita assim, em termos gerais, a redução fenomenológica parece meramente uma técnica formal, um exercício mental que se abstém da investigação acerca dos objetos físicos para investigar, por outro lado, o *eidos*, a *hylé* e a estrutura noético-noemática na constituição de tais objetos (FØLLESDAL, 2006). Essa caracterização, embora descreva corretamente os elementos de reflexão da fenomenologia, falha em capturar a natureza radical da redução fenomenológica e falha ao atribuir um domínio meramente ideal para a reflexão fenomenológica. De acordo com Eugen Fink:

O acesso à fenomenologia exige uma *reversão radical de nossa existência total*, alcançando nossas profundezas, uma mudança de todo comportamento *pré-cientificamente imediato* em relação ao mundo e às coisas, bem como da disposição de nossa vida que está na base de todas as atitudes científicas e *tradicionalmente filosóficas* de conhecimento (Fink, 1972, p. 6).

Ignorar essa radicalidade envolvida no método fenomenológico implica, no melhor dos cenários, uma compreensão apenas parcial da fenomenologia, e no cenário geral leva a uma série de incompreensões da fenomenologia Husserliana. Como Fink avalia:

Husserl é julgado, admirado e repreendido ora como um eideticista e lógico, ora como um teórico do conhecimento, ora como um ontologista dando voz às 'coisas em si' e, ora, como um 'idealista'. Assim, toda interpretação desse tipo é capaz, com violência moderada, de se 'provar' a partir de seus escritos. O significado *autêntico* e *central* da filosofia de Edmund Husserl ainda é hoje *desconhecido* (Fink, 1972, p. 6).

Não terei espaço aqui para elucidar essa radicalidade. Apenas destaco que a redução fenomenológica não é um procedimento puramente formal e que, conforme será apontado depois, a *epoché* não pretende performar uma dúvida cética ou sofística acerca do mundo-da-vida. A descrição outrora posta era a da atitude ou orientação natural. Cabe agora decidir se é necessário superar a atitude natural. Não seria a *epoché* um procedimento antinatural?

Na orientação natural estamos diante de verdades situacionais circunscritas pela persecução de interesses (Luft, 2004, p. 6). Cada interesse gera uma perspectiva a partir da qual vemos as coisas. Mesmo a perspectiva científica, que em tese seria imparcial, é constituída de interesses. O interesse temático (*thematische Interesse*), diz Husserl (1966

[Hua XI], p. 23), é guiado pelo interesse prático (*praktische Interesse*). Como Luft diz, “o interesse determina a verdade da situação” (Luft, 2004, p. 6). Tais interesses nem sempre são nitidamente delimitados. Husserl descreve uma dinâmica interna complexa em que há entrelaçamento de interesses, conexão de meios e fins, conexão lógica e factual, transição interna de interesses para novos interesses etc. (Husserl, 1959 [Hua VIII], p. 96-98). Essa transição para novos interesses permite demarcar, embora não com exatidão, a autocontenção de um interesse para que outros interesses entrem em operação. Essa multiplicidade de interesses coexiste com interesses de outros eus-sujeitos, os quais determinam a verdade situacional a partir da perspectiva deles, embora na atitude natural tais verdades não sejam vistas como situacionais.

Esses variados interesses são caracterizados por Luft (2004) como um horizonte, pois não possuem uma delimitação nítida e podem se expandir ou se contrair ou serem autocontidos pelo advento de novos interesses. A vida é, desse modo, vida de interesses disseminada em um mundo de interesses. Luft resume bem o contexto da orientação natural:

O mundo tem, portanto, uma “face de interesse” que sempre nos mostra de uma forma ou de outra. Sendo essencialmente um mundo de interesses, pode-se dar outra noção para caracterizá-lo: se a execução da vida ocorre em uma multiplicidade de situações, então a vida se torna a situação de todas as situações, ou o horizonte de todos os horizontes (Luft, 2004, p. 6).

Para Husserl, a atitude filosófica busca uma verdade desinteressada (*uninteressiert*) e universalmente válida. A verdade que o filósofo pretende alcançar não está situacionalmente circunscrita. Assim, a *epoché* não é vista como uma atitude antinatural, mas como outro modo de orientação na busca de uma verdade desinteressada. Luft opina que os conceitos atitude natural e atitude filosófica são uma adaptação da distinção tradicional entre *doxa* e *episteme*, fornecendo a essa distinção um nível mais elevado “do que a da ‘mera’ ingenuidade pré-filosófica e oposta ao ‘mero’ raciocínio crítico” (Luft, 2004, p. 7). Held também descreve a proposta de Husserl de uma busca desinteressada pela verdade em termos da distinção clássica entre opinião e conhecimento, uma vez que o objetivo a ser alcançado a partir da atitude filosófica na concepção de Husserl “era um conhecimento radicalmente isento de preconceitos, o que não era de forma alguma um novo ideal para a filosofia. Ao se libertar do preconceito, a filosofia buscava se distinguir da simples opinião desde os tempos antigos” (Held, 2003, p. 7). A redução fenomenológica é, conforme Husserl descreve em *Ideias I*, a modificação radical da tese da orientação natural.

Para cada crença ou juízo que toma o mundo como sempre disponível, isto é, para todo juízo ôntico referido ao mundo circundante será acrescida a modificação de consciência “posto entre parêntese”. As crenças postas fora de circuito pela *epoché* não são apenas as crenças cotidianas pré-teoréticas, mas também são colocadas entre parênteses as crenças teoréticas das ciências naturais e do espírito. A *epoché* também inclui o eu natural psicofísico. Esse exercício de colocar entre parêntese toda crença na efetividade e disponibilidade do mundo circundante e do ego em seus atos e vivências mundanas revela o ego residual que tem de poder acompanhar, para emprestar uma expressão kantiana, todas as minhas representações.¹⁹⁸ Embora Husserl faça distinção entre o ego empírico, o ego em suas vivências psicofísicas, e o ego puro, é importante observar que não há uma duplicidade egóica. Na realidade, Husserl distingue três orientações do ego: o ego psicofísico que atua na atitude natural, o ego transcendental constituinte e o ego fenomenologizante, também denominado ego observador ou expectador (Cogan, 2006). Trata-se em todo caso de um e do mesmo ego, capturado por uma orientação que envolve ou é diferente da atitude natural.¹⁹⁹ Husserl diversas vezes refere-se a esse ego, capturado em sua operação empírica ou em sua operação transcendental, a partir da terminologia cartesiana *ego cogito*. Todavia, o *cogito* e seu *cogitatum*, concebido meramente como “eu penso”, não é o todo do ego transcendental, pois esse ego observador captura não apenas o “eu percebo, mas também: eu me lembro, eu espero, eu penso, eu duvido, eu comparo e diferencio, eu tenho prazer e desgosto, eu julgo e concluo, eu desejo, anseio, quero e ajo” (Husserl, 1959 [Hua VIII], p. 82).

Todos os atos do ego vivenciados empiricamente na orientação natural têm, no ego transcendental, atos correspondentes (Husserl, 1959 [Hua VIII], p. 82). Husserl ilustra a realização da *epoché* e da redução transcendental do seguinte modo: “eu desejo que esse belo clima de inverno perdure”. Ao colocar entre parêntese a efetividade do mundo que está aí com seus modos de aparição que incluem o clima vislumbro reflexivamente o resíduo “eu desejo isso e aquilo”. Essa estrutura desejo-comportamental é o que é (*das ist, was es ist*) ainda que o mundo exista ou não (*ob die Welt ist oder nicht ist*) (Husserl, 1959 [Hua VIII], p. 83). A *epoché* não se limita aos atos presentes da

¹⁹⁸ Esse linguajar kantiano é empregado por Husserl em *Ideias I*, § 57, para expressar a ideia fundamental de que o ego puro não pode ser posto fora de circuito pela redução transcendental.

¹⁹⁹ Para os problemas relacionados à tematização da consciência que em tese será observada pelo ego observador e que leva ao curioso caso em que o observador e o observado têm a mesma essência, levando à necessidade de uma ruptura artificial, e para a consequente separação formal entre psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental veja Luft (2004)

reflexão mundana natural (Husserl, 1959 [Hua VIII]). Ela abarca as recordações e prospecções. E mesmo aí nessa abrangência temporal é possível a captação do conteúdo da recordação ou da prospecção e realizar o respectivo *pôr fora de circuito* desse conteúdo e, concomitantemente, capturar, ao menos em parte, a atuação do ego transcendental em ambas as experiências temporais.

Em linhas gerais, essas são algumas das características envolvidas na *epoché* e na redução transcendental. Há também vias ou caminhos diferentes para realizar a redução. Essas vias não precisam ser interpretadas de modo excludentes. Elas são complementares. O que Husserl pretendia ao conceber caminhos diferentes para a redução era o gerenciamento de riscos no tocante à tentação assídua da atitude natural. A própria via cartesiana retorna tão diretamente ao ego transcendental que, para alguns, a exclusão da tese natural equivalia lidar com um vácuo metafísico na consciência e isso levava de volta à atitude natural (Husserl, 2012 [Hua VI], p. 126). A via personalista ou psicológica perfaz uma redução parcial, levando a psicologia enquanto região de investigação da consciência a operar ainda no contexto da atitude natural. A redução pela via do Mundo-da-Vida permite um retorno ao ego de modo paulatino e indireto e evita o solipsismo inaugural da via cartesiana.

Não posso fornecer aqui um tratamento apropriado dessas questões. Para fins de minha pesquisa é importante destacar que no contexto do projeto de Husserl a *epoché* e a redução são necessárias para superar o realismo ingênuo da atitude natural e alcançar um conhecimento desinteressado. Esse desinteresse não é absoluto, pois é um desinteresse que recai sobre a tese geral da atitude natural. Permanece o interesse pelo ego puro e seus atos puros, o interesse por uma verdade não perspectival. Ao *pôr fora de circuito* a tese da atitude natural, o ego que filosofa se volta reflexivamente para a consciência que, por sua vez, está “intencionalmente dirigida para o mundo” (Luft, 2004). Como Luft perspicazmente observa, uma formulação alternativa de “está intencionalmente dirigida para o mundo” é “estar interessada em seus assuntos”. O interesse da fenomenologia se expressa precipuamente pela busca de compreensão das estruturas invariantes da experiência. Se a redução é algumas vezes caracterizada como introspecção, não se trata de mera introspecção fática que lida novamente com a efetividade posicional no âmbito da atitude natural:

Deve ter-se sempre em atenção que a investigação transcendentalo-fenomenológica está, no seu conjunto, vinculada à observância inquebrantável da redução transcendental, a qual não pode ser confundida com o confinamento

abstractivo à investigação antropológica da simples vida anímica (Husserl, 2024 [Hua I], p. 98).

A fenomenologia, Husserl já esclarecia em *Ideias I*, não é ciência de fatos no sentido humeano, pois por princípio e por escopo pretende alcançar essências, não essências de fenômenos reais, mas essências “de fenômenos transcendentalmente reduzidos” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 28). Nesse contexto é que se insere o lema da fenomenologia husserliana *Zu den Sachen selbst* (às coisas mesmas). Esse retorno às coisas mesmas não é a reinserção da atitude natural. Da perspectiva metodológica, esse retorno se dá via redução eidética precedida da redução fenomenológica. Da perspectiva gnosiológica, a doação do objeto à consciência se dá via intuição eidética. Em *Ideias I*, Husserl caracteriza a intuição de essências de modo análogo à intuição empírica, isto é, como ato doador originário. Após essa caracterização, Husserl salienta que “*toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ [...] deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá*” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 69).

Essa caracterização da intuição doadora originária, denominada por Husserl como princípio de todos os princípios, conecta-se intimamente com a intencionalidade, pois uma doação objetual dá-se sempre a uma consciência cuja estrutura essencial compreende a direcionalidade ao objeto. A renovação do interesse em investigar a intencionalidade é comumente atribuída a Franz Brentano, filósofo e psicólogo alemão. Brentano resgata o conceito de intencionalidade dos Escolásticos da Idade Média. Em sua *opus magnum*, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psicologia de um ponto de vista empírico*), Brentano considera que “todo fenômeno mental é caracterizado [...] pela referência a algum conteúdo ou pela direção voltada para um objeto” (Brentano, 2005, p. 68). Essa caracterização geral da intencionalidade é recepcionada por Husserl, porém com modificações. Husserl rejeita o imanentismo da teoria de Brentano a partir do esquema de constituição intencional apreensão – conteúdo de apreensão (*Auffassung-Auffassungsinhalt*).

Esse esquema, originariamente concebido nas *Logische Untersuchungen*, é comumente chamado de intencionalidade de ato. Na medida em que Husserl avança na compreensão da temporalidade passa a ter lugar a intencionalidade de fluxo (*Stromintentionalität*), e ambas são aplicadas à constituição do tempo, mas em diferentes camadas ou níveis. Voltaremos a esse tópico nas seções seguintes. Aqui pretendemos

apenas apresentar de modo *en passant* alguns elementos da intencionalidade. Em *Ideias I* são introduzidos os conceitos de *noesis-noema* no contexto da estrutura da intencionalidade.

A estrutura da intencionalidade envolve atos da consciência em um nível já constituído e atos do ego em um nível constituinte. Esses atos configuram o polo noético que tem como correlato o polo noemático. O polo noético possui referencialidade aos objetos imanentes ou transcendentais. Dessa forma, a realidade (*Reell*) dos elementos dos atos intencionais tem como correlato variados objetos, desde objetos ideais (*Ideal*), não existentes e, especialmente, objetos reais (*Real*) como esta mesa ou esta árvore que agora percepciono no mundo circundante, os quais são não-reais (*Reell*). Há inúmeras evidências textuais que sustentam uma concepção mediadora do noema enquanto referencialidade a partir do sentido. No § 129 de *Ideias I* Husserl diz: “Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu’ objeto” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 287). Poucas páginas depois Husserl confirma que “o noema se refere a um objeto e possui um ‘conteúdo’, por intermédio do qual ele se refere ao objeto, pelo que o objeto é o mesmo que o da noese” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 289).

Há também evidências em que o noema não é propriamente o elo mediador enquanto sentido, mas o próprio objeto. No § 88 de *Ideias I* Husserl introduz o termo noema e no final desse parágrafo ele esclarece que a realização da *epoché* não nos transfere para uma realidade distinta daquela que se dá na atitude natural. A efetividade do mundo que está aí é posta fora de circuito, mas o mundo não deixa de estar aí. O noema desta árvore ou desta macieira não coloca a consciência diante de uma entidade distinta da árvore ou da macieira que ainda está aí no mundo. O que ocorre é mudança de orientação, pois agora a árvore é fenomenologicamente considerada. Como Husserl esclarece:

Todavia, tudo permanece, por assim dizer, como antes. Também o vivido perceptivo fenomenologicamente reduzido é percepção *desta* ‘macieira em flor, neste jardim etc.’, e a satisfação fenomenologicamente reduzida é igualmente satisfação com eles mesmos. A árvore não sofreu a mais leve nuance em nenhum de seus momentos, qualidades, caracteres, *com os quais ela aparecia na percepção, com os quais era “bela”, “estimulante” “naquela” satisfação etc.* (Husserl, 2006 [Hua III], p. 205).

Essas evidências apontam para uma suposta ambivalência em que o noema pode ser interpretado em termos de sentido que tem referência a um objeto ou em termos do próprio objeto. Em outros termos, a questão que surge é: o noema é o *sentido* ou o próprio

objeto? Essa ambivalência (sentido ou objeto) acarretou uma disputa interpretativa entre duas vertentes que estudam a fenomenologia husserliana. A vertente que defende que o noema é o *sentido* ficou conhecida como Costa Oeste. Já a vertente que defende que o noema é o próprio *objeto* ficou conhecida como Costa Leste.²⁰⁰

Acredito que a interpretação de Drummond (Costa Leste) é conciliadora na medida em que Drummond reconhece que a interpretação de Føllesdal (Costa Oeste) está correta em vários aspectos (Drummond, 2013). Para Drummond, o noema pode ser interpretado em termos do *Sinn* fregeano. Todavia, essa não pode ser uma interpretação restritiva e tão pouco pode tomar o *Sinn* como uma entidade mediadora. De acordo com Drummond, sentido e objeto convergem no noema. Drummond remete a interpretação da Costa Oeste às reflexões de Husserl quanto ao abstrato no âmbito das *Logische Untersuchungen*. Tendo em vista, contudo, que nossa abordagem do noema aqui visa fornecer um contexto para a análise da temporalidade percorrerei um percurso mais direto para tratar a ambivalência que ainda está em aberto.

²⁰⁰ De acordo com Dan Zahavi, o debate que busca esclarecer o que Husserl quis dizer com o termo “noema”, incorporado no método fenomenológico a partir das *Ideen I*, é geralmente conhecido como debate Costa Oeste / Costa Leste. Um dos conceitos centrais desenvolvidos pela análise fenomenológica das estruturas da consciência é intencionalidade. Em *Logische Untersuchungen* a correlação a priori entre atos e vividos intencionais era descrita como uma bipolaridade: caracteres de ato e atos de apreensão. No § 84 de *Ideen I*, Husserl esclarece que os progressos incipientes da fenomenologia enquanto empreendimento “científico” não permitem o estabelecimento de uma terminologia fixa ou definitiva: “Só se pode, pois, contar com terminologias definitivas num estágio bastante avançado do desenvolvimento da ciência” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 192). Um dos novos termos introduzidos para marcar o avanço metodológico foi justamente o termo noema, que substituiu a determinação anterior “caracteres de ato – ato”. Husserl afirma que por mais que “intencionalidade” tenha um sentido vago, somente ao pressupor a intencionalidade, apenas ao tomá-la em sua simplicidade como abordagem inicial é que poderemos analisar as estruturas da consciência e avaliar a exatidão de tal análise. Desse ponto de partida, se extrai a estrutura fundamental e basilar: em todas as cogitationes é possível discernir a bipolaridade cogito e cogitatum. Essa estrutura basilar foi descrita em *Ideen I* em termos de noese e noema. Husserl chama o noema tanto de “sentido” quanto de “objeto enquanto intencionado”. Essa oscilação descritiva é que gerou na literatura secundária uma forma ambivalente de interpretar o noema. Os intérpretes que tomam o noema como “sentido” ficaram conhecidos como intérpretes da Costa Oeste. O principal proponente dessa interpretação é Dagfinn Føllesdal, afiliado à Universidade de Stanford (Califórnia, costa oeste dos Estados Unidos). Além de Føllesdal, Ronald McIntyre e David Woodruff Smith também estão associados à interpretação da Costa Oeste, também chamada de interpretação fregeana. De acordo com os intérpretes da Costa Oeste, o noema é um intermediário ideal (sentido / *Sinn*) pelo qual a consciência se refere ao objeto. Por seu turno, intérpretes do que Dan Zahavi denomina interpretação Costa Leste (geralmente associada à intérpretes afiliados à *New School for Social Research*, Nova Iorque, costa leste dos Estados Unidos) defendem que o noema não é um intermediário entre o sujeito e o objeto, mas o próprio objeto metodologicamente considerado. Isto é, o noema é o objeto sob o prisma da *epoché*. O noema, pois, não é uma parte do objeto, mas um modo de apreensão do objeto. A interpretação Costa Leste, também chamada de interpretação do noema entre parênteses, é defendida por Aron Gurwitsch, Robert Sokolowski e John Drummond. Em suma, enquanto a “Costa Oeste” (Føllesdal, Dreyfus) interpreta a fenomenologia com viés analítico e cognitivo, focando em como os atos intencionais direcionam a mente para objetos, outras interpretações (como a de Sokolowski e Drummond) tendem a focar em aspectos mais constitutivos ou realistas. Cf. Dan Zahavi *Husserl’s Phenomenology* (Zahavi, 2003, p. 58-59).

Acredito que não há ambivalência na concepção de Husserl no que diz respeito ao noema. A ambivalência surge apenas nas interpretações que não integram as evidências textuais aos problemas teóricos que Husserl pretende esclarecer. Ao inserir a terminologia do noema, Husserl pretende determinar os componentes que adentram na percepção do objeto e aqueles que não adentram. Eis diante de mim a árvore já aludida ou a macieira no jardim. É necessário esclarecer os níveis que abarcam os vividos reais, os dados hiléticos de sensação e os momentos não reais. No tocante aos momentos não reais, temos a árvore *pura e simples* que está aí independentemente de qualquer percepção. A percepção da árvore, no entanto, introduz a correlação *a priori* que a fenomenologia deseja investigar. O que é trazido à consciência nessa percepção da árvore? Esclarecer essa relação entre consciência e objeto é, na experiência de Husserl e talvez de todo fenomenólogo, um caminho “longo e espinhoso”, pois tais reflexões avançam por “caminhos labirínticos” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 202).

O caso da percepção da árvore coloca diante do investigador a tarefa de descrever os componentes da percepção. A árvore percebida é, como diz Husserl, signo da árvore real. Ela é, por assim dizer, mera aparência da árvore pura e simples. A árvore pura e simples transcende o mundo de aparição. O mundo de aparição também é transcendente em relação à percepção. Desse modo, não entra na composição da percepção nem a árvore pura e simples nem sua aparência. No entanto, é “evidente que [...] intuição e intuído, percepção e coisa percebida estão reciprocamente referidos em sua essência, mas *não são*, em necessidade de princípio, *nem uma coisa só, nem estão ligadas, realmente e por essência*” (Husserl, 2006 [Hua III], p. 97).

No cerne da questão do noema está a referência recíproca de essência. A árvore que percebi ontem em meu quintal é reconhecida, por meio de uma nova percepção agora, como a mesma árvore. Há uma identidade ontológica-material da árvore no quintal e uma identidade não literal²⁰¹ sintética que une a percepção do passado à nova percepção de modo que eu reconheça que a percepção atual está essencialmente referida a mesma árvore. E ainda assim, essa referência recíproca da essência não transfere a árvore espaço-temporalmente situada para minha consciência. Em outros termos, há componentes da árvore transcendente que adentram na percepção transcendental e há componentes que

²⁰¹ A unidade da consciência da árvore não é, tecnicamente falando, identidade. A identidade pertence ao objeto encontrado no noema. Na consciência, ocorre uma interligação, uma união contínua que tem como correlato a identidade do objeto noeticamente constituído em multiplicidade.

não podem, pela natureza do caso, adentrar nessa percepção. A árvore espaço-temporalmente situada é o que Husserl chama de árvore pura e simples. A árvore enquanto percebida é a árvore-noema, *o percebido como tal*.

De modo geral, é evidente que o noema é o objeto tão somente em sua doação. Mais especificamente, o noema é o objeto tão somente em sua doação de sentido (sentido aqui amplamente concebido). A árvore, em sua doação de sentido, perde suas propriedades físico-químicas. A árvore pura e simples ainda detém tais propriedades:

A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos *esse percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais (Husserl, 2006 [Hua III], p. 206).

A árvore-noema e a árvore pura e simples estão reciprocamente referidas em sua essência. No entanto, a *epoché* coloca entre parênteses a árvore pura e simples. A árvore percebida como tal é percebida em sua efetividade, mas a tese da efetividade é colocada fora de circuito. Essas considerações fenomenológicas expostas por Husserl em *Ideias I* e aqui resumidas visam rejeitar a interpretação do noema com base na teoria cópia da percepção. A árvore-noema não é imagem cópia da árvore pura e simples:

Eu percebo a coisa, o objeto natural, a árvore ali no jardim; isso, e nada mais, é o objeto efetivo da ‘intenção’ perceptiva. Uma segunda árvore imanente ou mesmo uma ‘imagem interna’ da árvore efetiva, que está ali fora diante de mim, não é dada de modo algum, e supô-lo hipoteticamente só leva a contra-senso (Husserl, 2006 [Hua III], p. 208).

No trecho acima Husserl trata da percepção no contexto da orientação natural. No contexto da redução fenomenológica, a árvore percebida é a que é dada em sua aparição. Esse breve tratamento do noema fornecido aqui deixou de fora várias caracterizações desse conceito. Foquei particularmente no que Husserl chama de camada nuclear do noema. Não discuti os outros momentos do noema, seus modos cambiantes que se espelham nos atos noéticos. No entanto, para fins dessa pesquisa sobre a temporalidade em Husserl tais considerações são, por ora, suficientes.

3.3. Zeitlichkeit: Consciência interna do tempo

3.3.1. Lições (1904-1911)

Na introdução desse capítulo apresentei três grupos de escritos de Husserl mais especificamente concernentes ao tempo. É possível encontrar tratamentos mais breves em outros escritos, como em *Cartesianische Meditationen (Meditações Cartesianas)* ou em *Ding und Raum (A Coisa e o Espaço)*. O objetivo dessa seção e das subseções correspondentes é apresentar as principais teorias de Husserl acerca da consciência interna do tempo com base nos três grupos de manuscritos mencionados na introdução.

As *Lições* pretendem inicialmente estabelecer as questões centrais acerca da consciência do tempo que guiarão a investigação. Após estabelecer tais questões, Husserl se volta para o problema da percepção e de sua relação com a recordação primária e para a constituição do tempo objetivo. Os desenvolvimentos posteriores, ainda no contexto das *Lições*, envolvem a descoberta de uma consciência absoluta almejando a unidade da dupla intencionalidade face à ameaça da regressão infinita e, além disso, esclarecer o caráter de modificação da retenção e da fantasia. Não lidarei aqui, por limitação de espaço desse tipo de pesquisa, com as minúcias da teoria do tempo em Husserl. Fornecerei um esboço geral da obra que servirá de itinerário para a apresentação da análise da consciência do tempo nas *Lições* e, posteriormente, demarcará os temas de relevância que serão explorados nos *Manuscritos de Bernau* e nos *Manuscritos-C*.

Nos parágrafos iniciais das *Lições* Husserl tematiza questões fenomenologicamente relevantes no tocante à natureza e origem do tempo. O tempo objetivo, conforme dissemos, é posto fora de circuito. Para a fenomenologia, a relevância reside no tempo fenomênico e na duração fenomênica enquanto tais, e não no tempo do mundo físico e na efetividade da duração da coisa (*dinglichen Dauer*). O domínio fenomenológico não é o domínio físico ou metafísico, mas o domínio imanente. Resta, pois, esclarecer o tempo imanente que se dá no curso da consciência e a própria constituição desse tempo na consciência. No curso da investigação pode se tornar patente uma coincidência (*Deckung*) entre o tempo imanente e o tempo transcendente, na medida em que o tempo imanente através da apreensão obtém o valor de momento apresentador do tempo objetivo não vivenciado. Para colocar numa terminologia posteriormente desenvolvida por Husserl, o noema tem referencialidade por meio do sentido ao próprio tempo em “carne e osso” (*Leibhaft*), em sua presença viva.

A investigação do tempo imanente, não é, por seu turno, a pergunta pela origem psicológica do tempo. Husserl esclarece que a questão fenomenológica gira em torno da possibilidade da experiência do tempo, o que equivale a perguntar pela essência dessa

experiência. Essa questão fenomenológica também se volta para a essência do tempo, que equivale à pergunta pela origem do tempo, isto é, “está dirigida para as formações primitivas da consciência do tempo, nas quais se constituem intuitiva e autenticamente as diferenças primitivas do temporal, como as fontes originárias de todas as evidências relativas ao tempo” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 42). A investigação psicológica opera no âmbito da atitude natural e não desvincula, portanto, o tempo imanente do tempo transcendente. A pergunta psicológica pela origem do tempo se questiona pelo material sensível originário que ocasiona a intuição objetiva do tempo no ser humano. O que a fenomenologia busca com a pergunta pela origem do tempo é esclarecer o *a priori* do tempo, “explorando a consciência do tempo, trazer à luz a sua constituição essencial e pôr em relevo os eventuais conteúdos de apreensão e caracteres de acto especificamente pertencentes ao tempo” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 43).

Sob o enfoque dos dados originários das vivências temporais objetivamente visadas, Husserl dedica a primeira seção das *Lições* a uma análise crítica da doutrina de Franz Brentano acerca da origem do tempo. Husserl advoga que Brentano encontrou solução para o problema da origem do tempo nas associações originárias, “no nascimento das representações mnémicas [*Gedächtnisvorstellungen*] imediatas” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 45). A doutrina da associação originária também é descrita por um termo técnico da psicologia brentaneana, isto é, *proteraesthesia*. Não lidaremos aqui com a teoria de Brentano em seus detalhes.²⁰² Os próprios discípulos de Brentano alegam que a teoria de tempo que Husserl critica já havia sido abandonada. Seja como for, Brentano parece ter captado a direção de uma abordagem antipsicologista para investigar a origem do tempo. A crítica de Husserl à teoria de Brentano esclarece a própria abordagem metodológica e alguns dos problemas a serem enfrentados na investigação do próprio Husserl. Como Husserl pondera, a teoria de Brentano “tem um núcleo fenomenológico” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 49), o qual não foi levado a cabo por Brentano por ele não ter sido capaz de resistir à tentação do psicologismo.

Husserl então elenca diversos motivos pelos quais acredita que a solução de Brentano é insatisfatória. A teoria de Brentano pode ser caracterizada pelo que denominamos presentismo no tocante as teorias acerca do tempo. Esse presentismo é em

²⁰² Recomendamos o excelente artigo de Verónica Kretschel (2017) que reconstrói a teoria de Brentano e contextualiza assim as críticas de Husserl.

parte resultado da inserção, por parte de Brentano, da fantasia que funda a associação originária. Assim, a consciência de sucessões remonta a associações originárias as quais resultam da fantasia, uma operação reprodutiva que presentifica sensações passadas. Desse modo, a modificação da percepção de um som que resulta da associação originária mantém o som retido na consciência de modo contínuo e renovado, o que equivale dizer que não há nenhum som-passado. Há o som da percepção e o som renovado na fantasia que presentifica o som modificado. Mas um passado que é presente, avalia Husserl, é “um contra-senso manifesto” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 51).

Se adicionarmos a análise do futuro, os problemas da teoria de Brentano se agravam, pois o futuro seria uma intuição alargada de tempo advinda da fantasia, mas não da associação originária. Mas isso, de acordo com Husserl, produz uma representação imprópria do tempo, pois uma intuição alargada do tempo gera a representação do tempo infinito, o qual não é apresentado à intuição. Husserl não esconde a perplexidade diante de tal contexto: “É, então, surpreendente ao máximo que Brentano não tenha de modo nenhum tido em conta a diferença, que se impõe por si própria e que é impossível que ele não tenha podido ver, entre percepção do tempo e fantasia do tempo” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 50).

Ainda outras críticas são tecidas por Husserl. Mas as críticas acima aludidas a título de exemplo e as demais críticas contidas no § 6º das *Lições* decorrem de uma tese mais profunda em si mesma defeituosa, isto é, o dogma do isocronismo dos membros de sucessões representados na consciência. Segundo esse dogma, os componentes de uma sequência de representações são concatenados na consciência por meio de um saber relacional simultâneo. Husserl identifica a fonte desse dogma em Herbart e Lotze, embora alguns intérpretes opinem que há evidências desse ato unitário atemporal da consciência no tríplice presente agostiniano (Gallagher, 2003, p. 2). É questionável, contudo, se a apreensão de sequências ou sucessões em Agostinho ocasionaria a distensão da alma se tais sucessões fossem apreendidas por um ato consciente relacional simultâneo. De todo modo, compreender a rejeição de Husserl do isocronismo lotzeano e brentaneano nos auxiliará a fornecer um quadro a partir do qual a teoria do tempo de Husserl se desenvolve. Como Husserl explica:

Na doutrina de Brentano actua, como motivo impulsionador, uma ideia que procede de Herbart, foi acolhida por Lotze e, em todo o período seguinte, desempenhou um grande papel: a saber, a ideia de que, para a captação de uma sequência de representações (*a* e *b*, por exemplo), é necessário que estas sejam

os objectos inteiramente simultâneos de um saber relacional, o qual, totalmente indiviso, as toma em conjunto num acto único e indivisível (Husserl, 1994 [Hua X], p. 53).

Para emprestar a terminologia empregada por Miller e replicada em Gallagher (2003), chamarei o dogma supramencionado de *Princípio da Simultaneidade da Consciência* (PSC). O PSC, de acordo com Gallagher, envolve duas teses principais derivadas diretamente de Lotze:

Tese 1: A percepção da sucessão requer um ato de consciência momentâneo e indivisível e, portanto, sem duração;

Tese 2: Uma sequência ou sucessão é representada por sensações persistentes ou imagens de memória que são simultâneas na consciência presente.

As duas teses acima geralmente são adotadas conjuntamente, mas não é necessário que a adesão a uma tese implique na adoção da outra. Seja como for, para Husserl a adoção de Brentano ao PSC se dá na integralidade de ambas as teses: “[...] para a captação de uma sequência de representações (*a* e *b*, por exemplo), é necessário que estas sejam os objectos inteiramente simultâneos de um saber relacional [Tese 2], o qual, totalmente indiviso, as toma em conjunto num acto único e indivisível [Tese 1]” (Husserl, 1994, p. 53, *acréscimos entre colchetes nosso*). Essa é a versão forte do PSC. Husserl rejeita essa versão forte do PSC recorrendo às críticas de William Stern. Resumidamente, a rejeição de Husserl à versão forte do PSC resulta da constatação de que os conteúdos experienciados (as notas de uma melodia, por exemplo) não são eles mesmos simultâneos. A simultaneidade não reside no objeto em sua doação, nas representações ou fantasias do objeto, nas imagens de memória etc. A simultaneidade não recai sobre os dados da sensação, dados percebidos, sobre o noema, mas sobre as estruturas do ato noético ou ato de apreensão dos caracteres que constituem o objeto: “Que vários sons sucessivos resultem numa melodia, é possível somente porque a sequência de processos psíquicos se une sem mais numa formação total” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 54). Desse modo, recorrendo novamente a Stern, Husserl diz que uma sucessão “pode ser mantida em conjunto através de um laço de consciência” sem “prejuízo da não-simultaneidade dos seus membros” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 54). Os vários sons sintetizados por um laço para constituir a melodia “estão na consciência uns após os outros, mas caem no interior de um e o mesmo acto total” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 54).

O ato de apreensão é, em si mesmo, estendido temporalmente. Realçamos que o caráter de simultaneidade é relativo à estrutura do ato e não ao ato em si. Inclusive, esse é um dos erros que Husserl detecta na teoria de Brentano, pois ao rastrear a origem do tempo na formação de fantasias Brentano não investiga a temporalidade dos demais estratos da consciência. De todo modo, a inserção de uma simultaneidade na estrutura dos atos de apreensão resulta numa adoção ao PSC em sua versão mitigada. Miller descreve a versão mitigada do PSC como segue:

[...] uma consciência de sucessão deriva de características simultâneas da estrutura dessa consciência [...] uma consciência, digamos, de um tom como duradouro deve envolver uma consciência de (pelo menos) alguma parte temporalmente estendida do tom em qualquer instante dado dessa consciência (Miller, 1984, p. 109).

Essa estrutura, conforme terminologia empregada nos textos iniciais das *Licções*, é composta pela recordação primária e pela expectativa primária e ainda um ponto-fonte denominado protoimpressão no qual a produção do objeto tem seu início. Mas a estrutura de apreensão está intimamente relacionada aos conteúdos reais (*reell*) e ao próprio conteúdo intencional. Assim, a questão da constituição do tempo é solidária à questão da constituição de objetos temporais, sejam imanentes ou transcendentais. No contexto das palestras de 1904/5, que formam parcialmente o texto das *Lições*, Husserl ainda considera o conteúdo intencional como objeto transcendente. Apenas com o desenvolvimento posterior da concepção de noema o conteúdo intencional, assim como o conteúdo real, passa a ser considerado imanente. Todavia, aqui queremos chamar atenção para o caso de que Husserl integra a questão da constituição do tempo à questão da constituição de objetos temporais. Desse modo, o ponto de partida para as investigações acerca da consciência do tempo se coaduna com os problemas da percepção, em suas variadas acepções, e consequentemente com as trabalhosas distinções formais entre percepção, consciência de imagem e fantasia.

É possível notar que o núcleo fundamental dos problemas suscitados por Husserl gira em torno da percepção a partir das seguintes evidências: “É evidente que a percepção de um objeto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma qualquer forma temporal tem a sua própria forma temporal” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 56). É nesse contexto que Husserl diz mais explicitamente que “uma análise fenomenológica do tempo não pode, então, esclarecer a constituição do tempo sem considerar a constituição dos objetos temporais” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 56). Um dos exemplos recorrentes de

Husserl para clarificar essas distinções, constituições e estruturas é o exemplo da percepção de uma melodia ou de um som singular. A estrutura de uma melodia consiste em uma sequência de notas cujas fases temporais estão dispostas em diferentes posições. Se essas notas ocupassem conjuntamente a mesma posição temporal não teríamos uma melodia, e sim um acorde.

Com a *epoché* em operação, lembramos que o que nos interessa é a melodia em sua forma de doação, a melodia enquanto objeto temporal imanente. Obviamente, podemos analisar fenomenologicamente a própria melodia *qua* melodia. Também podemos investigar a duração dessa melodia. Mas o foco na análise da consciência interna do tempo recai sobre a melodia em sua duração. É a melodia considerada como objeto imanente, que é uma unidade no tempo e que é concomitantemente um objeto temporalmente estendido, que nos auxiliará a esclarecer os modos de decurso temporal e a própria forma temporal sempre envolvida na constituição de objetos temporais. Husserl explica: “Por objectos temporais em sentido específico entendemos nós objectos que não são apenas unidades no tempo, mas que contêm também em si mesmos extensão temporal” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 56). Obviamente, apenas a partir da experiência de ouvir a melodia é que posso refletir sobre como a temporalidade exerce sua função em relação a esse objeto e a essa experiência. A *epoché*, pois, não nos coloca fora da ordem do mundo. Permaneço diante de todas as efetividades circundantes, apenas não realizo o juízo de tal efetividade. Nessa experiência há um polo egóico, o eu que ouve a melodia, e um polo não egóico, o objeto constituído, isto é, a melodia.²⁰³

A melodia soa e ouço ou percepciono o primeiro som. Quando o primeiro som passa, percepciono o segundo som. A relação recíproca entre o primeiro som e os demais sons a qual forma um todo harmônico só é possível graças à recordação primária que retém os sons passados e à expectativa que com a chegada de cada som possibilita o juízo de que ainda não estamos diante da totalidade da melodia. A constituição da melodia total enquanto objetividade imanente se dá em um ato contínuo “que é, numa parte, recordação, noutra parte pequeníssima, pontual, percepção e, numa outra parte ainda, expectativa” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 57). Quando todas as fases da melodia são decorridas ela desce

²⁰³ Esse nível de uma constituição temporal em sua relação com o ego transcendental é um tema alheio nas *Lições*. Apenas nos *Manuscritos de Bernau* é que o papel do ego passa a ser investigado. O tema recebe um tratamento mais aprofundado nos *Manuscritos-C*. Isso se dá porque Husserl só introduz o ego transcendental em suas preleções de 1907 e esse ego só recebe um tratamento mais sistemático em *Ideen I*.

em uma retrotração para o passado e tal descida ou retrotração só pode ser concebida em relação ao ponto-agora atual que sempre se renova. Nessa primeira descrição da estrutura da consciência do tempo ainda não há distinções apropriadas no tocante ao ponto fonte ou protoimpressão, recordação primária, expectativa primária e seus correlatos agora, acabado de passar e porvir. Husserl aplica aqui o esquema de constituição de objetos apreensão – conteúdo de apreensão.

No contexto da interpretação esquemática, os dados hiléticos precisam ser animados por um ato de apreensão. Husserl se concentra nos atos fundantes e nos níveis fundamentais de vivências. Desse modo, ele não aborda, no texto das *Lições*, a conexão entre atos. Se vejo fumaça um ato associado pode ter lugar, isto é, creio haver fogo. Ou vejo a copa de uma árvore em uma rua próxima da minha casa, mas a visão do tronco da árvore é barrada pelo muro do meu quintal. Mas não acredito que a copa da árvore esteja a flutuar até que então eu seja capaz de perceber o tronco que lhe dá sustentação. Um ato conexo de tomada de posição dóxica – modalização do ato de juízo – se conecta ao ato de percepção da copa da árvore e assim creio que há um tronco que se liga à copa da árvore.

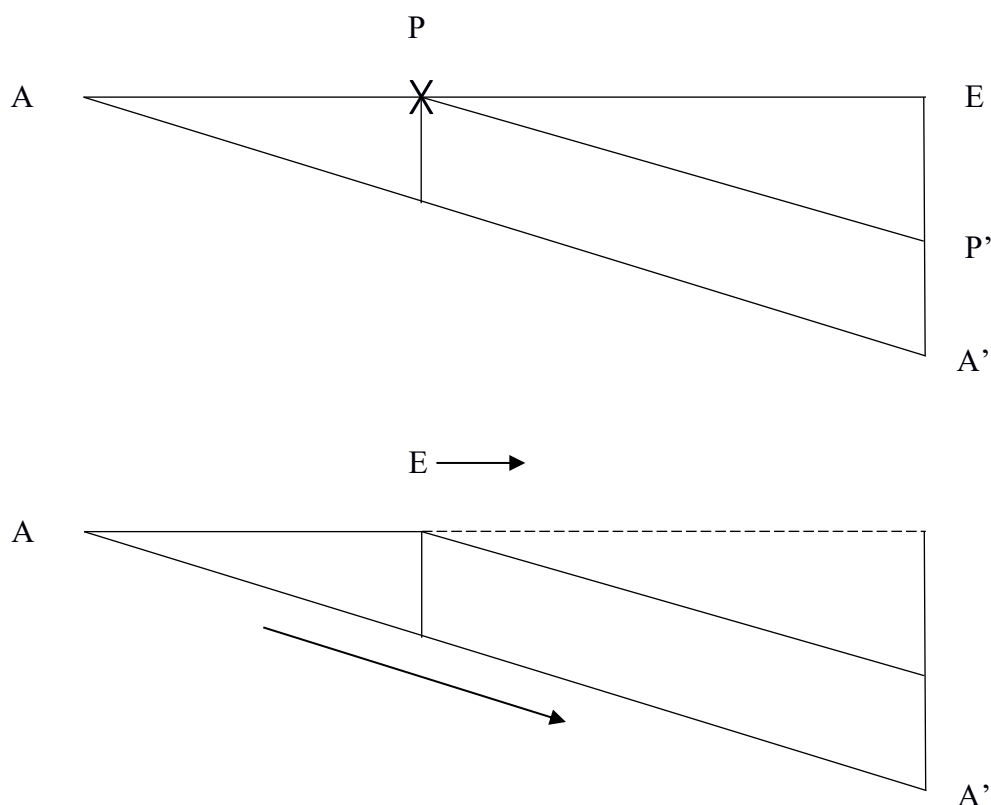
Seja como for, Husserl tenta aplicar a interpretação esquemática na constituição de objetos temporais. Dessa forma, no § 31 das *Lições* lemos que os dados hiléticos são um tipo de matéria extratemporal (*außerzeitliche Materie*) cuja temporalização depende da apercepção. Assim, temos um conteúdo extratemporal que se temporaliza quando animado por um ato de apreensão: “Este contínuo de modificações dos conteúdos de apreensão, e das apreensões que sobre eles se constroem, cria a consciência da extensão do som, com o constante descer para o passado do que já é extenso” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 92). Um conteúdo temporalmente neutro que redundando na doação de um *Zeitobjekt* decorre de uma “constituição apreensiva [*Auffassungskonstitution*]” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 71).

O que está envolvido nessa constituição apreensiva? Ressalto que aquilo que está no horizonte temático da investigação de Husserl nas *Lições* são os atos fundantes e vivências fundamentais. Essas vivências fundamentais são ou apresentações ou presentificações. O estatuto privilegiado de análise da apresentação é a percepção em que um objeto é doado de modo originário. Disso resulta que “um acto que pretende dar um objecto temporal, ele próprio, deve conter apreensões-do-agora, apreensões-do-passado, etc., e, sem dúvida, segundo o modo de apreensões originariamente constituintes”

(Husserl, 1994 [Hua X], p. 71). Essas apreensões remontam aos modos ou fenômenos de decurso (*Ablaufsphänomene*) que demarcam o início da produção originária pela protoimpressão e se mediatiza com a expectativa primária e com a recordação primária em uma continuidade. Tais modos de decurso se correlacionam aos caracteres de decurso do objeto imanente (agora, futuro, passado): “Se, na captação de um objecto temporal, distinguimos a consciência de percepção e a de recordação (retencional), então à oposição entre percepção e recordação primária corresponde, no objecto, a oposição entre «agora presente» e «passado»” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 70).

O agora atual da melodia que ouço se renova constantemente. E cada fase decorrida forma, para usar a metáfora de Husserl, uma cauda de cometa retencional. Temos assim uma dupla continuidade. A continuidade do agora que sempre se renova e a continuidade das modificações do agora em passado: “com isso, toda a continuidade de decurso dos passados dos pontos precedentes se move «para baixo», uniformemente, para a profundidade do passado” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 61). Husserl ilustra (Figura 9) essa dupla continuidade dos modos de decurso a partir dos diagramas do tempo:

Figura 9 - Diagramas do tempo



AE – Linha dos pontos-agora.

AA' – Afundamento.

EA' – Contínuo de fases (ponto-agora com horizonte de passado)

E → – Linha dos agoras eventualmente preenchidos com outros objectos.

Fonte: (Husserl, 1994 [Hua X], p. 61).

A consciência impressional do ponto A é, digamos, o início da produção da melodia. Enquanto outro ponto, o ponto P digamos, se torna um agora atual da melodia, o ponto A se retrotrai no afundamento do passado e recebe então a modificação de caráter de decurso “acabado de passar” marcado pelas aspas simples A', mas ainda é mantido pela recordação primária. Nessa descrição, que parece remeter à teoria brentaneana, Husserl claramente mantém que a percepção é diferente tanto da recordação primária quanto da expectativa.²⁰⁴ Aqui é preciso ter em mente que Husserl formula os problemas a serem abordados por uma fenomenologia da consciência do tempo não apenas a partir da discussão de Brentano. Husserl estava ciente do debate entre William Stern e Alexius Meinong e Husserl recepciona, em alguma medida, as críticas de Stern contra a doutrina da simultaneidade dos membros de uma sequência concatenados em um saber relacional. No entanto, Husserl também estava ciente do problema levantado por Meinong quanto a restringir a percepção simplesmente a um ponto-agora. Para Meinong, um ponto-agora, essa dimensão matemática frequentemente imputada ao tempo, é uma ficção abstrata superficial, “algo ideal que só pode existir como um ponto limite e não como algo por si só” (Kortooms, 1999, p. 49).

Desse modo, Meinong atribui um papel à memória no que diz respeito à percepção da temporalidade. Se esse papel for excluído, e restar apenas o ponto-agora que é um limite ideal então, para Meinong, a própria percepção se torna algo impossível (Kortooms, 1999). Ciente disso, Husserl também atribui um papel perceptivo à recordação primária no ato perceptivo. Isso parece conflitar com o que acabamos de dizer, isto é, que Husserl distingue a percepção tanto da recordação primária quanto da expectativa. Em um sentido estrito de percepção, essa distinção é mantida. Essa percepção estrita Husserl qualifica

²⁰⁴ Posteriormente Husserl mudará essa terminologia. O que aqui é chamado de protoimpressão será chamado protopresentação. A recordação primária passará a ter a designação retenção e a expectativa será designada protensão.

como um carácter de ato “que concatena uma continuidade de caracteres de acto” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 71). Essa continuidade é marca indelével da constituição de objetos temporais, pois um objeto entra em cena na sua doação a partir de uma conversão contínua do ponto-agora em recordação primária, ou a partir da expectativa que passa pelo ponto-agora e continuamente se converte em recordação primária:

Em sentido ideal, a percepção (impressão) seria, então, a fase de consciência que constitui o puro agora; a recordação, cada outra fase da continuidade. Mas isto é apenas, precisamente, um limite ideal, uma coisa abstracta, que não pode ser por si. Além disso, está entendido que também este agora ideal não é qualquer coisa distinta *toto coelo* do não-agora, mas sim [algo que] se mediatiza continuamente com ele (Husserl, 1994 [Hua X], p. 71).

É notório que Husserl demonstra aqui que essa descrição excessivamente formal das estruturas eidéticas não captura adequadamente o fluxo vivo da consciência temporal. O que é apresentado nessa fase da investigação é um quadro provisório que será aprimorado e que se aproximará mais da dinâmica de um presente vivo nos *Manuscritos de Bernau* com ênfase no papel da protensão. No contexto das *Lições*, ainda sob a influência de uma fenomenologia estática, Husserl propõe, seguindo Meinong, esse ponto-agora como limite ideal que “não pode ser por si” pois se mediatiza continuamente com as demais fases da consciência do tempo: “E isto é também o sentido da questão incidental de Meinong sobre se podemos representar uma extensão num ponto-temporal” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 171). Embora Husserl concorde com Meinong de que a consciência precisa ultrapassar cada ponto-agora parcial para a constituição do objeto temporal distribuído ou variável tal como a melodia, Husserl resiste a proposta de Meinong de que a percepção da totalidade do objeto temporal distribuído se dê por meio de uma representação não distribuída: “a percepção é então, ela própria, um objecto distribuído e aquilo que Meinong põe em destaque é uma simples abstracção matemática” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 175).

Nesse contexto, Husserl elabora uma primeira descrição da captação de objetos temporais como sendo um *continuum de continua* bidimensional: “a) o contínuo das fases de percepção; b) o contínuo das apreensões intuitivas no interior de uma fase” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 180).

Essa primeira descrição é dada no contexto da análise de Husserl do debate entre Meinong-Stern.²⁰⁵ Ao se debruçar sobre a teoria de Meinong, Husserl chama a atenção para a distinção proposta entre objetos temporalmente distribuídos e objetos não distribuídos. Após resumir os pontos principais da teoria de Meinong, Husserl avalia que a distinção entre objetos temporalmente distribuídos e objetos não distribuídos pode ocasionar uma má interpretação não pretendida por Meinong. É possível ler tal distinção como se Meinong estivesse falando de objetos concretos que são distribuídos (e independentes) e objetos abstratos que não são distribuídos (e dependentes). Porém, Husserl esclarece que o que Meinong pretende pode ser descrito na seguinte formulação: “[...] objectos que preenchem o seu tempo com matéria constantemente idêntica e objectos temporais que o preenchem com matéria variável” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 170). Os exemplos retirados do próprio Meinong parecem confirmar tal formulação. Para os objetos não distribuídos os exemplos são vermelho, um lugar, uma cor. Qualquer fase temporal da duração de uma cor corresponderá a uma matéria invariável. Esse não é o caso se o objeto for uma melodia (ou um movimento), pois as fases da melodia são preenchidas com matérias cada vez distintas.

O problema central para Meinong reside em determinar se a percepção de um objeto temporalmente distribuído se dá num ato representacional também distribuído ou não. Meinong parece se debater com a seguinte questão: se o ato representacional é distribuído tal como o objeto temporal é distribuído jamais poderemos apreender o objeto em sua totalidade. No caso da melodia, cada nota é dada num intervalo temporal perceptivelmente captado num ponto-agora. As representações das notas sucessivas são igualmente sucessivas. Mas Meinong observa que representações sucessivas não representam a própria sucessão: “se trata-se de um objeto realmente unitário com partes sucessivas, então a apresentação sucessiva só pode abranger as partes, não o todo” (Meinong, 1899, p. 251). Assim, uma outra representação não distribuída é necessária para que a melodia seja captada em sua totalidade num ato simultâneo. Já mencionamos a crítica de Stern, reproduzida em Husserl, que essencialmente defende a possibilidade de captar num ato de apreensão unitário o objeto temporalmente distribuído sem prejuízo da não simultaneidade dos membros da sucessão. Contudo, para Meinong o ato não

²⁰⁵ As folhas desse debate não constam da elaboração de Edith Stein, publicada com uma nota editorial de Heidegger em 1928. A edição de Rudolf Boehm traz os textos complementares não utilizados por Stein e mais especificamente no tocante ao debate Meinong-Stern consta de uma Adenda na tradução de Pedro Alves, publicada pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Cf. p. 165ss ou Hua X, p. 216ss.

distribuído é simultâneo, mas isso não implica a simultaneidade dos membros da sucessão. Em outros termos, a crítica de Stern não faz justiça à teoria de Meinong. Independentemente das críticas de Stern à teoria de Meinong, é evidente que Husserl endossa o princípio basilar da teoria de Meinong: a sucessão de representações não é a representação da sucessão. Como Meinong explica:

Como nada existe sem existir em um tempo definido, também não há ato de representação que careça da determinação temporal, assim como não há, é claro, conteúdo de representação desse tipo, apenas que será imediatamente considerado evidente que a determinação do tempo do ato e seu conteúdo coincidem (Meinong, 1899, p. 245).

Não obstante o endosso desse princípio da teoria de Meinong, para Husserl isso não implica que a representação da sucessão não seja, ela própria, uma sucessão. A questão que se impõe é: se a representação das notas sucessivas de uma melodia é também sucessiva, como a melodia é captada em sua totalidade numa unidade da consciência? Husserl admite que a percepção da nota A enquanto soa é simultânea com esse soar num agora parcial. Mas o foco de Meinong e de Husserl não é essa simultaneidade objetiva ou essa coincidência temporal entre o ato e o conteúdo representacional. Essa simultaneidade objetiva resulta justamente numa percepção temporalmente distribuída, tal como o objeto é distribuído. Conforme vimos, Meinong acredita que essa representação não é capaz de apresentar a totalidade da melodia. Nesse caso, é necessária uma outra representação não distribuída. Para Meinong, cuja teoria se concentra no *a priori* do tempo, a representação que se estende a cada ponto do objeto estendido tem o caráter de uma aparência (Meinong, 1899, p. 254). Para Husserl, por outro lado, são justamente esses dados fenomenológicos que formam a base da investigação da constituição da temporalidade e descartá-los como aparência para dar preferência a uma percepção não distribuída não faz jus à evidência disponível: “Mas a questão é saber se a representação de algo temporalmente estendido, e certamente a representação intuitiva, tem o caráter de uma alteração (o caráter de um processo)” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 171). Para colocar na formulação de Meinong: “a representação de um objeto distribuído pode ou deve mesmo ser um fato distribuído?” (Meinong, 1899, p. 248).

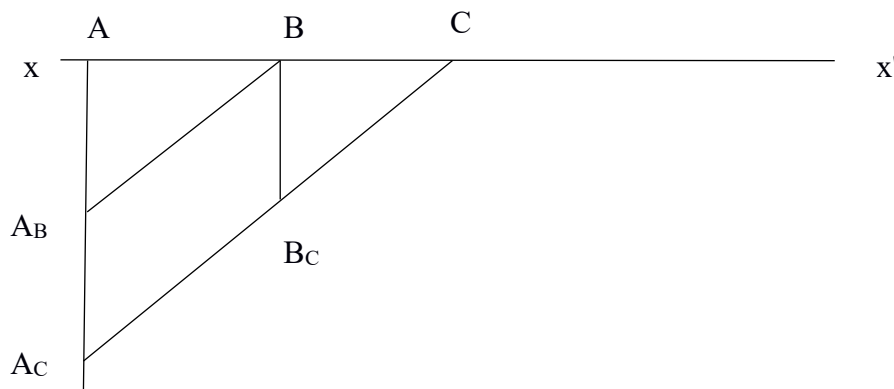
Como foi destacado, Husserl concorda com Meinong no tocante à necessidade de a consciência “ir para lá do agora” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 174). Mas um ato não distribuído não dá a percepção de um objeto distribuído, pois esse ato possui uma estrutura abstrata. Husserl defende que a percepção do objeto distribuído só é possível por meio de um ato envolvente de cada ato momentâneo. Esse ato envolvente tem o

caráter de uma convergência ou de uma fusão e essa fusão (*Verschmelzung*) “é, ela própria, estendida, *distribuída*” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 175). O ponto-agora, pois, para Husserl não é uma parte real do tempo. A percepção só se dá nesse contínuo que envolve recordação primária e expectativa primária, pois as apreensões convertem-se continuamente e “terminam numa apreensão que constitui o agora, mas que é apenas um limite ideal” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 71).

Em um sentido abstrato, temos a percepção como protoimpressão que constitui o ponto-agora. Nesse sentido, recordação primária e expectativa primária não são percepção. Mas no sentido concreto, o ponto-agora sempre se mediatiza com a recordação primária e a percepção só se dá nessa estrutura toda envolvente de fusão dos atos momentâneos. Em outros termos, é como se a percepção fosse gradativa e o agora fosse apenas um limite ideal que representa o ápice do preenchimento: “Tal como, na percepção, vejo o ser-agora [*Jetztsein*] e, na percepção estendida, o ser duradouro tal como ele se constitui, assim vejo, na recordação, se ela for primária, o passado – ele está aí dado e a doação de passado é recordação” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 66).

Em um pendore que lembra a configuração aristotélica, Husserl esclarece que o agora é uma feição temporal tão somente abstrata. Para recapitular, ao se debruçar sobre o problema levantado por Meinong, o qual assevera que sucessões de representação não é a representação da sucessão, Husserl viu uma possível solução na fusão dos atos momentâneos que se dão numa dupla continuidade: a) a percepção é um *continuum* de fases; b) cada fase perceptiva também é um *continuum*. A representação visual é marcada por uma linha horizontal que é o decurso do tempo objetivo. A ordenada vertical desce numa representação gráfica do afundamento da recordação primária que vai numa retrotração até se perder totalmente da corrente da consciência. Essa experiência pode ser novamente acessada pela recordação secundária que tem também uma estrutura temporal com ponto fonte, recordação e expectativa primárias. Na Figura 10 abaixo, além da linha horizontal e da linha vertical Husserl representa graficamente o *continuum* de fases num corte transversal (*Querschnittkontinuum*):

Figura 10 - Diagrama da percepção extensiva



Fonte: (Husserl, 1994 [Hua X], p. 177).

Em linhas gerais, esses são os problemas enfrentados nos anos iniciais da investigação de Husserl acerca da consciência do tempo. O ano de 1905 é tomado como data simbólica para essas considerações iniciais. Em 1906/07 alguns desenvolvimentos ocorrem e antecipam a famosa tese de Husserl de uma consciência absoluta que constitui o próprio fluxo temporal e que se autoconstitui. Algumas das soluções apresentadas no contexto dos problemas levantados por Meinong são consideradas insatisfatórias. Resumiremos aqui as principais questões que levaram a tais desenvolvimentos.

Em sua *Introdução às Aulas de Lógica e Epistemologia* (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen*), publicada na Hua XXIV e datada de 1906/07, Husserl distingue três tipos de consciência. O primeiro tipo de consciência é consciência enquanto vivências (*Erlebnisse*). Nessa consciência um objeto é visado e conjuntamente com ele há as sensações que são os conteúdos de apreensão. Husserl se questiona como é possível que se considere as sensações como conscientes uma vez que elas não são visadas, mas sim componentes do objeto em sua doação. Vejo uma árvore, não vejo as sensações. Ao submeter essa consciência ingênua à reflexão e análise, descobre-se que as sensações pertencem implicitamente como momentos de doação da árvore. As sensações não pertencem ao fundo material do objeto. Como Husserl afirmou, as sensações “não pertencem ao contexto em questão, pois este é um contexto real. A casa tem seu entorno espacial, ela está entre certas coisas” (Husserl, 1984 [Hua XXIV], p. 243). Esse fundo material é o entorno espacial do objeto temporal percebido, esta casa ou esta árvore. As sensações, por outro lado, estão presentes na consciência quando percepciono a árvore. Para Husserl, a reflexão revela que estamos fenomenalmente conscientes da árvore e

estamos conscientes das sensações de modo pré-fenomenal. A reflexão, que modifica a consciência original, identifica esses momentos da percepção do objeto constituído e de seus conteúdos de apreensão como “um ter sido assim” (Husserl, 1984 [Hua XXIV], p. 244).

Esses momentos pré-fenomenais, manifestados apenas no exercício da reflexão, são dados à consciência primordial (*Urbewusstsein*), que Husserl chamará então de consciência absoluta. Husserl ainda esclarece que essa consciência absoluta é um fluxo de tempo na qual ocorre a percepção total e não apenas o momento de consciência transcendente de uma árvore existente:

A consciência absoluta é um fluxo temporal e, nele, se constituem atos de percepção imanente, que delimitam momentos individuais e partes pertencentes a ele e os transformam em dados; e, novamente, surgem atos que delimitam partes individuais do fluxo, mas não transformam os dados vivenciados em realidade, e sim, na forma de apercepções transitórias, permitem vislumbrar através delas e constituir como supostos dados aquilo que não foi vivenciado, de maneira analógica ou significativa (Husserl, 1984 [Hua XXIV], p. 244).

Isto é, a percepção da árvore é apenas uma percepção parcial, mas pré-fenomenalmente estão dados os componentes reais, o material sensorial, animado na unidade da apercepção para que seja efetivada a percepção da árvore. Esses materiais pré-fenomenais são também pré-intencionais. Dito de outro modo, visto a árvore e não as sensações. Tão somente na reflexão é que vejo também as sensações.

Se a consciência tem um primeiro sentido enquanto vivência, qual seria o outro sentido de consciência para Husserl? O segundo tipo de consciência é o que Husserl denomina consciência intencional e ela se distingue do primeiro tipo, pois na consciência enquanto vivências as sensações não são tidas como objetos senão no modo de reflexão:

A consciência como vivência, unidade pré-fenomenal abrangente de todas as experiências fundidas e inter-relacionadas em geral, constitui o primeiro conceito de consciência. Um conceito essencialmente diferente é o conceito de consciência intencional, ou seja, a consciência que se constitui em e com apercepções, à qual a ideia de atenção pertence essencialmente (Husserl, 1984 [Hua XXIV], p. 246).

Nessa consciência intencional tenho consciência de algo, eu me volto para algum objeto, estou direcionado para ele. Esse direcionamento para um objeto pode se dar nos seus mais variados tipos, isto é, a intencionalidade pode ser judicativa, volitiva, afetiva, dubitativa: “Vivências intencionais não são apenas percepções, também imaginações, memórias, além disso: julgamentos, suposições e semelhantes, mas também perguntas, dúvidas, suspensões de julgamento; também desejos, anseios, vontades” (Husserl, 1984

[Hua XXIV], p. 247). O que demarca a distinção entre a consciência enquanto vivência e enquanto intencionalidade é que a primeira está consciente de seres pré-intencionais que só são transformados em objetos pela reflexão. A reflexão é a modificação da consciência original. A consciência intencional é desde o início objetificadora. Para ilustrar essa distinção recorrerei novamente à árvore em meu jardim. O que percebo é a árvore em sua unidade intencional. Mas nessa árvore há um conteúdo de cor, a cor verde das folhagens: “Nem todas as vivências são vivências intencionais. Um conteúdo de cor pode ser um representante (*Repräsentant*) em uma percepção, ou seja, em uma vivência intencional, mas ele mesmo não é tal vivência, ele é portador de consciência, mas não é a própria consciência: consciência no sentido atual” (Husserl, 1984 [Hua XXIV], p. 249). Desse modo temos (Figura 11):

Figura 11 - Consciência intencional e vivência



Fonte: própria.

O terceiro tipo de consciência é a consciência como posição ou como tomada de posição. A posição tem como base a relação prévia com alguma objetividade. A crença, o desejo, a alegria, o medo, a vontade são posições. Husserl esclarece que “deve existir uma consciência do objeto para que a atitude encontre algo ao qual se dirigir. Uma atitude sem objetivação fundante e, inicialmente, apercepção, é impensável” (Husserl, 1984 [Hua XXIV], p. 249). A posição existe em relação a uma consciência objetal sobre a qual recai a tomada de posição.

Como foi exposto, é no contexto dessas três distinções de consciência que surge a noção de uma consciência absoluta. No contexto dessas palestras acerca da lógica e da epistemologia Husserl toma a consciência absoluta como a vivência em que são dados os momentos totais de percepção do objeto. Apenas posteriormente a consciência absoluta será invocada para unificar a dupla intencionalidade e evitar a ameaça de um regresso infinito no contexto da consciência interna do tempo. Antes de abordarmos esses tópicos, apontaremos um segundo desenvolvimento que prepara o caminho para o tratamento da consciência absoluta nas *Lições*.

Nas investigações de 1904/05, Husserl ainda tomava as sensações como matéria interna à consciência, isto é, as sensações eram realmente construídas como partes imanentes da consciência. Ao falar, por exemplo, da consciência impressional Husserl frisa que pertence à essência de tal consciência em todos os casos “terem uma intencionalidade de tipo transcendente e apenas a poderem ter através de algo imanentemente constituído, através de «apreensões»” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 114). A partir de um texto datado de 1907, mas repetido com algumas alterações em 1909 e publicado na Hua X sob o número 39, Husserl passa a tratar as unidades objetais, incluindo suas propriedades e momentos de sensação, como já constituídas. Essas unidades incluem a unidade da coisa, a unidade das propriedades da coisa, unidade das relações e unidade do processo (Husserl, 1994 [Hua X], p. 139). A influência constitutiva do fluxo temporal fenomenológico remetido à consciência absoluta está numa relação de correspondência constante a cada uma das unidades e, conseqüentemente todas essas unidades são já intencionais. Isso altera a consideração de 1906/07 na qual as sensações recaíam na consciência no sentido de vivência e as sensações eram, por conseguinte, pré-intencionais. Essa alteração implica o abandono do esquema apreensão – conteúdo de apreensão²⁰⁶, empregado nas investigações iniciais.

A interpretação esquemática era pertinente para descrever a constituição objetual. No entanto, ao endossar o princípio de Meinong e insistir na noção de que a percepção também tem uma extensão temporal, Husserl logo viu o perigo de um regresso infinito com a aplicação da interpretação esquemática na constituição do tempo. Isso porque a percepção está no polo da *noese* e sendo um ato com extensão temporal é evidente que a percepção recai em um horizonte em que o tempo já é constituído. A solução lógica

²⁰⁶ Empregaremos a expressão “interpretação esquemática” como sinônimo para fins de concisão textual.

parece envolver o recurso a um outro ato constituinte. Porém, ao recorrer a um ato constituinte logo o problema retorna, pois tal ato também se insere em um horizonte no qual a forma do tempo atua. Esse é um dos principais motivos que leva Husserl a revisar a interpretação esquemática e desenvolver a tese de uma consciência que constitui o nível imanente, mas não é constituída por outra consciência. Essa consciência é, na visão de Husserl, autoconstituída. Esse é o sentido de “absoluta” na expressão “consciência absoluta”. É uma consciência que não está relacionada a outra consciência constituinte, mas que se autoconstitui.

A revisão da interpretação esquemática é discutida no texto nº 39. Ali Husserl toma como exemplo a percepção de um tom para esclarecer as complexidades fenomenológicas envolvidas numa percepção aparentemente simples. Um ponto-agora da percepção do tom sempre envolve continuidades de retenções que se retrotraem cada vez que esse agora é renovado. Husserl descreve essa continuidade como uma série de sombreamentos (*Abschattungsreihe*). Essa série é em si mesma uma pluralidade dada de modo imanente à consciência, mas a consciência não percebe esses sombreamentos. A consciência percebe o objeto em sua unidade, e mesmo na retrotração o tom é percebido como um e o mesmo tom. Essa série de sombreamentos é captada pela reflexão, que é sempre uma modificação da consciência original. De todo modo, para que essa pluralidade de continuidades seja percebida como uma unidade tonal é necessária a constituição que se dá na consciência absoluta.

Husserl esclarece que há dois sentidos de imanente. Algo pode ser considerado imanente em oposição a um transcendente ou algo pode ser considerado imanente enquanto ente no sentido do absoluto consciente. O tom fenomênico em sua pluralidade de sombreamentos não é imanente no segundo sentido aludido acima. A essência da unidade do tom dado numa pluralidade contínua se constitui na consciência absoluta. A fórmula *esse est percipi* caracteriza essa constituição: “O *esse* da coisa sonora imanente se dissolve de certa maneira em seu *percipi*. Este *percipi* não é em si uma coisa e possui um modo de ser diferente, mas um está dado com o outro *a priori*” (Husserl, 1966 [Hua X], p. 284). Essa é uma descrição abstrata em que a reflexão captura os momentos envolvidos na percepção da coisa imanente. Não devemos interpretar, contudo, como se na continuidade de fases não percebêssemos o tom. O tom é percebido em sua unidade na doação de cada fase contínua. O que Husserl pretende esclarecer é que reina aqui no

fluxo temporal a influência da consciência absoluta na constituição do ser da coisa imanente temporal e, portanto, a percepção do tom é intencional.

Ao notar que o dualismo hilemórfico oriundo das *Logische Untersuchungen* no qual Husserl descrevia as sensações como doações inertes organizadas pelas formas intencionais colapsava face à abrangência da constituição temporal da consciência, Husserl foi levado a abandonar essa concepção de dados sensíveis como imanentes à consciência. As sensações não são mais vistas como dados, mas como produtos de sínteses passivas temporais. A consciência primordial, a consciência absoluta constitui o campo *hylético*. Esse desenvolvimento tem diversas implicações para a maneira como Husserl concebe a estrutura da constituição da temporalidade. Para mencionar um importante desdobramento voltamo-nos brevemente para a descrição da recordação primária.

Nas investigações de 1904/05 Husserl já insistia que a recordação primária é distinta da consciência de fantasia. Husserl busca primeiramente traçar uma distinção entre a consciência de percepção e a consciência de fantasia. Houve diversas tentativas insatisfatórias de descrever essa distinção. Em uma primeira tentativa, Husserl pretende descrever a consciência de fantasia como um tipo da consciência de imagem. Tão logo Husserl busca compreender melhor a estrutura da consciência de imagem, essa primeira tentativa colapsa. O que caracteriza a apreensão pela percepção, segundo Husserl, é que o próprio objeto percebido está aí em carne e osso. O objeto percebido não é um momento real da consciência. No contexto das *Lições* de 1904/05 Husserl ainda aplica a interpretação esquemática. Na consciência imagética o objeto não está presente em carne e osso, mas em imagem – *im Bilde* (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 16). Para Husserl a função de imagem de um objeto é devida à atuação da consciência. Uma imagem ou uma representação não é um predicado real, mas um predicado modificador. Desse modo, para que um objeto funcione como imagem de outro objeto esse outro objeto tem que já ter sido doado à consciência. Para Husserl, uma interpretação imagética da percepção tem o defeituoso caráter de uma regressão infinita.

Quando consideramos que o conteúdo material é determinante no tocante ao objeto percebido, isto é, se o conteúdo material carrega em si um momento apresentador do objeto percebido, a teoria de Husserl parece enfrentar o mesmo problema da interpretação imagética da percepção. Em suas lições de 1904/05 intituladas *Phantasie*,

Bildbewusstsein, Erinnerung, publicadas na Hua. XXIII, Husserl distingue a percepção, que é um ato de apresentação, de outros atos de representação.

Desse modo, na consciência de percepção ocorre a apresentação de um objeto, mas na consciência de fantasia o objeto não é apresentado e sim representado. Husserl apresenta diversas definições de fantasia advindas da atividade artística, da investigação psicológica e até mesmo noções populares. Ele esclarece que não são essas definições que formam a preocupação fenomenológica. A fenomenologia investiga a fantasia enquanto ato objetificador e representante de um objeto. Nesse sentido, a fantasia não se confunde com percepção, recordação e expectativa do futuro. A fantasia se opõe “a todos os atos que assumem individualmente o concreto como existente” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 4). Na percepção está a apresentação de um objeto e a realidade é a qualidade desse ato. No caso da fantasia está ausente (*fehlt*) a consciência de realidade (*Wirklichkeitsbewusstsein*) do objeto fantasiado (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 4).

Na apreensão habitual de uma imagem há três elementos que podem ser discernidos. Em primeiro lugar, há a imagem física. No caso de uma fotografia, a imagem física consiste em seus traços e combinações de cores. Em segundo lugar, há o objeto: um animal, uma pessoa. Em terceiro lugar, há o sujeito da imagem. No caso de uma escultura de Sócrates, a escultura é a imagem física, uma pessoa é o objeto e o sujeito é Sócrates. Sócrates não está ele mesmo presente, mas é representado pela imagem.²⁰⁷

Husserl então levanta a seguinte questão: como esse objeto pictórico adquire a função de representação de um sujeito? Para Husserl, a apreensão de fantasia é mais complexa do que a apreensão perceptiva. Na fantasia há duas apreensões. A apreensão do objeto da imagem, como uma pessoa no caso da fantasia. Mas há casos em que esse objeto dá lugar à intenção de outro objeto, isto é, há casos em que o juízo de que se trata de uma pessoa não é suficiente para a consciência, pois as semelhanças do objeto da imagem na fotografia colocam diante de nós a representação de um sujeito, um familiar, um amigo ou alguém famoso. Como essas duas apreensões se relacionam? Inicialmente Husserl propõe que o representado se fundamenta na apreensão do objeto da imagem. Na apreensão do objeto da imagem se funda a apreensão do sujeito da imagem. Husserl dá o

²⁰⁷ “Drei Objekte haben wir: 1) Das physische Bild, das Ding aus Leinwand, aus Marmor usw. 2) Das repräsentierende oder abbildende Objekt, und 3) das repräsentierte oder abgebildete Objekt. Für das letztere wollen wir am liebsten einfach Bildsujet sagen” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 19).

exemplo da imaginação de um castelo em Berlim.²⁰⁸ O representado está em Berlim, mas a imagem não está lá: “A consciência da imagem tem uma tensão que lhe confere um significado que ultrapassa o seu objeto primário: o caráter da representação por semelhança” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 26). A imagem também não está na consciência, pois Husserl presume que a imagem é constituída a partir das complexões dos conteúdos materiais.

Husserl nota nesse conflito ou nessa tensão uma nova oportunidade para estabelecer mais distinções. A percepção, poderíamos dizer, tem conteúdos sensoriais subjacentes e na fantasia há fantasmas subjacentes (*Phantasmen zugrunde*). Para Husserl a situação não é tão simples. Na apreensão imagética, como no caso da fotografia, há também conteúdos sensoriais. A imagem física é apreendida perceptivamente. O objeto perceptivo da imagem concretiza um sujeito não percebido: “Portanto, eu não realizo uma mera percepção; a aparência perceptiva ilustra um objeto não percebido” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 26). Nesse caso, a apreensão de conteúdos sensoriais não se limita a uma apreensão perceptiva, pois há uma consciência modificadora que confere ao objeto percebido uma qualidade de representação (*Charakter der Repräsentation*). Essa representação não é um vínculo externo que se forma entre o objeto da imagem e uma segunda aparência. O segundo objeto, o sujeito representado, é apreendido numa interpenetração da imagem. Há um vínculo interno e não um segundo objeto que relacionamos por comparação. A apreensão é dupla, mas a segunda apreensão se entrelaça e se funde na apreensão do objeto da imagem. Ao imaginar o palácio em Berlim não é como se tivéssemos a imagem do palácio e então outro objeto, o palácio em si, e por conseguinte prosseguíssemos com um vínculo externo de comparação entre a imagem mental e o palácio concretamente percebido:

Fenomenologicamente, isso implica que o objeto da imagem não aparece apenas, mas carrega um novo caráter de apreensão que, de certa forma, se funde e se entrelaça com o original, que, por assim dizer, não aponta simplesmente para o conteúdo do que aparece, mas aponta para dentro dele ou através desse conteúdo para o objeto realmente pretendido (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 30).

²⁰⁸ Nessa lição Husserl parte do pressuposto de que todas as pessoas podem imaginar. Há casos, contudo, de pessoas acometidas por afantasia, isto é, uma incapacidade congênita ou adquirida de formar imagens mentais. Tais casos não são contraexemplos para a descrição da consciência de fantasia, pois tal descrição se for fenomenologicamente correta se aplica a todas as pessoas com capacidade de formar imagens mentais, sendo a variação de graus ou a efemeridade da imaginação algo que recai sobre o conteúdo material ou sobre a apreensão e não afeta o núcleo comum que Husserl pretende alcançar. Sobre afantasia, cf. (Zeman, 2020).

Husserl insiste nessa dupla apreensão contra uma opinião corrente que buscava estabelecer a diferença entre percepção e fantasia com base em diferentes conteúdos materiais. Talvez o caso mais robusto de Husserl contra essa opinião é oriundo do conflito entre a consciência de imagem e a consciência de percepção em um cenário de ilusão. Husserl menciona manequins realistas feitos de cera no *Panoptikum* em Berlim. A semelhança entre um ser humano em carne e osso e esses simulacros de cera é tão acentuada que a consciência efetua a crença de que está diante de uma pessoa real, mesmo quando sabe que o manequim é feito de cera. Husserl comenta que a realidade é imitada com tamanha precisão que o juízo acompanhante que alega ser um caso imagético é tornado ineficaz face à aparição perceptiva que gera o conflito ambivalente (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 119). Para Husserl, não é o conteúdo material que diverge no caso de apreensões distintas. Ora se apreende uma pessoa ao vivo, ora um boneco de cera e ambas as crenças se fundam no mesmo conteúdo material. Esse conflito entre a imagem física e o objeto da imagem que confere a função de representação da imagem no tocante a um sujeito ausente.

Até aqui Husserl interpreta a consciência de fantasia como uma espécie da consciência de imagem. Na consciência de fantasia não há uma imagem física. Consequentemente, não há conflito entre consciência perceptiva e consciência imagética na fantasia. Isso faz com que Husserl descarte essa tentativa de interpretar a consciência de fantasia com uma espécie da consciência de imagem: “Por outro lado, não nos abandonava a sensação de certa insatisfação. Sentíamos que a situação com a representação de fantasia certamente não era a mesma que a representação imagética física” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 54). Essa insatisfação de Husserl com o caso prévio o levou a estabelecer essa distinção entre a representação de fantasia (*Phantasievorstellung*) e a representação imagética (*Bildvorstellung*). Na representação de fantasia não há um objeto físico como ponto de partida, uma fotografia, um quadro, uma escultura. O objeto físico é condição necessária para a representação imagética. No caso da representação imagética Husserl fala de apreensões distintas internamente relacionadas. Como fica a situação da representação de fantasia?

No curso dessa palestra, Husserl ainda busca alternativas para descrever a relação entre a consciência de percepção e a consciência de fantasia. A cada alternativa considerada, Husserl enfrenta novos problemas. Em outra tentativa, Husserl considera a consciência de fantasia em paridade com a consciência de percepção, isto é, ambas são

modalidades de representação simples. Isso porque na consciência imagética a apreensão do sujeito da imagem está fundada em uma apreensão perceptiva da imagem física. Tendo em vista que Husserl descartou a tentativa de considerar a consciência de fantasia como uma espécie de consciência de imagem, nessa tentativa a consciência de fantasia é um modo de representação simples e que se distingue da representação perceptiva por ter um conteúdo específico subjacente. Esse conteúdo, *fantasma*, é caracterizado como uma nulidade (*Nichtigkeit*). Atua na consciência de fantasia um “como se”, um ficto. Esse ficto “é caracterizado de maneira diferente de qualquer outra manifestação presente, carrega consigo a marca da nulidade, é a representação de uma objetividade, mas o conflito interno a distingue como não presente” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 56). O problema que Husserl enfrenta com essa alternativa é que esses conteúdos são componente reais (*reell*) da consciência que atuam como dados fenomenológicos na análise da consciência e isso não pode ser conciliado com o *status* de nulidade.

Em uma nova tentativa, Husserl considera que não é necessário que os conteúdos da consciência perceptiva e da consciência de fantasia sejam distintos. Um mesmo conteúdo pode servir de base para a percepção ou para a fantasia. O que determina cada caso é uma modificação desacreditante. Desse modo, uma consciência “dá ao conteúdo o crédito de ser atual, a outra retira esse crédito e lhe dá o caráter de não atual, apenas representado” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 101). Contudo, logo Husserl percebe que essa interpretação reinsere problemas semelhantes com os quais ele se deparou na primeira tentativa que consistia em considerar a consciência de fantasia como uma espécie da consciência imagética. Em uma nota marginal, Husserl assegura que experiências concretas e reais não podem ser modificadas, “exceto na forma da imagem perceptiva” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 103). Quando aquilo que aparece na percepção entra em conflito com o campo visual ou com o contexto da percepção a consciência é modificada e o que fora apreendido como percebido é então apreendido como imagem de algo que está ausente.

Em um texto de 1909, publicado como texto nº 8 na Hua. XXIII, Husserl se questiona pela fonte do fracasso dessas tentativas de estabelecer a distinção e correta relação entre a consciência perceptiva e a consciência de fantasia. Conduzido pela interpretação esquemática, Husserl focava ora na identidade dos conteúdos ora na distinção dos conteúdos envolvidos em cada consciência. Agora finalmente Husserl tem maior clareza de que precisa revisar a interpretação esquemática. Husserl retira o foco

dos conteúdos e passa a considerar o papel do ato constitutivo como relevante para traçar a diferença entre percepção e fantasia. A consciência de fantasia é desde o início uma consciência modificadora. E o caráter de modificação reside no ato. Não há um conteúdo não modificado que dá base para a consciência de fantasia. Na consciência de fantasia os fantasmas são desde o início conteúdos já modificados: “E igualmente no caso da fantasia não temos novamente uma cor como conteúdo de apreensão e, em seguida, uma apreensão alterada, aquela que gera o fenômeno da fantasia” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 265). O conteúdo sombreamento de cores (*Farbenabschattung*) é na consciência um “como se”, isto é, aparece já reprodutivamente modificado (*die reproduktive Modifikation*). Husserl descreve a consciência de fantasia como uma modificação plena (*durch und durch Modifikation*).

Nas *Lições* sobre a consciência interna do tempo notamos um desenvolvimento análogo a este que tratamos resumidamente acima sobre a consciência de percepção e consciência de fantasia, mais particularmente no tocante ao caráter modificador da recordação primária. Nas *Lições* de 1904/05 Husserl descreve a recordação primária a partir de um conteúdo e de uma apreensão. A partir da apreensão desse conteúdo, conteúdo que tem em si um momento apresentador da experiência real, surge a representação de um ponto do objeto temporal que acabou de passar. Inicialmente Husserl qualifica esse conteúdo como fantasma, mas tendo em vista sua discussão em torno desse tema ele logo percebe que uma modificação plena (*durch und durch*) é uma qualificação mais adequada.

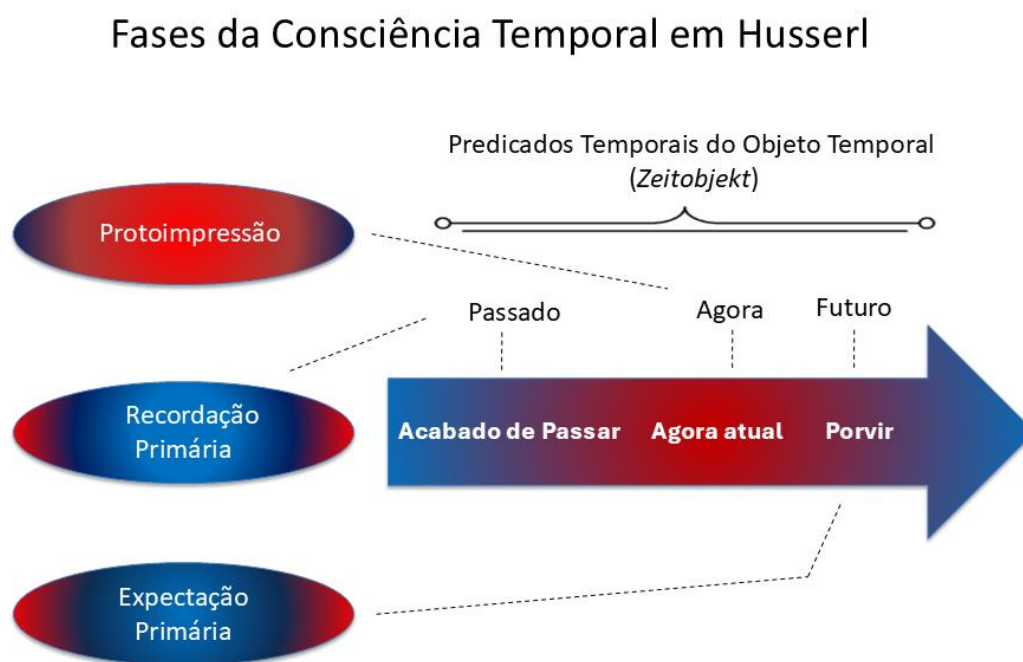
A recordação primária é também uma modificação e não há um conteúdo real imanente sobre o qual uma apreensão modificadora atua. Há desde o início uma consciência modificadora que dá base ao conteúdo subjacente. Essa nova compreensão leva Husserl no texto nº 48 a levantar objeções quanto ao que ele denomina sua “teoria da representação”:

De qualquer forma, aqui existem objeções à minha opinião original, à minha teoria da representação, que operava com "conteúdos" experimentados (por exemplo, conteúdos sensoriais) e os considerava, dependendo do caso, de uma forma ou de outra [...] Mas tal interpretação provavelmente é totalmente insustentável, e é tarefa especial aqui esclarecer isso completamente (Husserl, 1966 [Hua X], p. 185).

Esses desenvolvimentos que levam Husserl a abandonar o esquema apreensão – conteúdo de apreensão prepara o caminho para a emergência em sua análise do fluxo absoluto da consciência temporal. De acordo com o esquema, cada modo de consciência

temporal era constituído de diferentes momentos de apreensões. Desse modo, o ponto agora impressional de um tom C é constituído pela animação do conteúdo de ‘C’ por uma apreensão-agora (*Jetzttaufassung*). O conteúdo ‘C’ é, de acordo com o esquema, um conteúdo real imanente que ao ser animado por uma apreensão que funciona como momento apresentador de um tom C transcendente. No *continuum* “das apreensões intuitivas” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 180), um tom B será apreendido pela recordação primária ou por uma apreensão-passada (*Vergangenheitsauffassung*). No corte transversal que perpassa o campo perceptual há ainda uma apreensão-futura (*Zukunftsuffassung*) constituída pela expectativa primária. Essa estrutura, ainda baseada na interpretação esquemática, pode ser representada pelo seguinte diagrama (Figura 12):

Figura 12 - Fases temporais e caracteres de decurso



Fonte: própria.

Essa é a estrutura temporal de objetos transcendententes percebidos nos anos iniciais das investigações de Husserl, ainda influenciadas pela interpretação esquemática. As matizes de cores no diagrama acima buscam representar a continuidade dos modos de decurso e do fluxo contínuo das fases. Cada fase captura ou constitui os caracteres de decurso ou predicados temporais do objeto. Na realidade, as fases se correlacionam tanto ao polo noemático quanto ao polo noético, pois os atos da consciência também são

integrados pela forma do tempo. E se os atos de apreensão estão em um nível já constituído a neutralidade temporal dos conteúdos não pode mais ser pressuposta. Em síntese, tais intuições ajudam a formular a problemática do regresso infinito na estrutura de níveis constituídos. Os conteúdos não podem mais ser considerados como componentes imanentes da consciência que são extratemporais até que sejam animados por um ato de apreensão. A partir de 1906/07, conforme mencionamos anteriormente, Husserl começa a revisar a interpretação esquemática no tocante à fenomenologia do tempo. Brough sugere que antes de 1907 Husserl parece estar focado na consciência “do aparecer de objetos transcendentais através da percepção ou através de suas modificações reprodutivas, como a memória secundária ou imaginação” (Brough, 1972, p. 307). Nesse período, Brough opina, Husserl deixa de lado a estrutura temporal de objetos temporais imanentes bem como a percepção e os conteúdos sensoriais envolvidos nesses objetos imanentes.

A revisão esquemática empreendida por Husserl a partir de 1906/07 coincide com o direcionamento da atenção para a consciência de unidades temporais imanentes (Brough, 1972). Uma unidade temporal imanente, um tom abstraído da tonalidade transcendente por exemplo, não é um elemento imanente da consciência absoluta. Conforme vimos, no texto nº 39 da *Hua X* Husserl considera os elementos desse tom que recaem no fluxo da consciência como já constituídos na consciência primordial. Essa consciência primordial é a consciência absoluta. A unidade tonal não é pensável – e por pensar Husserl compreende o voltar-se do foco da atenção para determinado objeto –, a unidade tonal não é pensável sem a influência da consciência constituinte. Em outros termos, as multiplicidade de fases envolvidas numa consciência tonal, com seus pontos impressionais que se renovam a cada fase e com suas recordações primárias em uma série de sombreamentos, essa multiplicidade recai sob a forma temporal, a influência do fluxo temporal da consciência absoluta que confere a unidade tonal a partir da qual um tom imanente pode ser percebido.

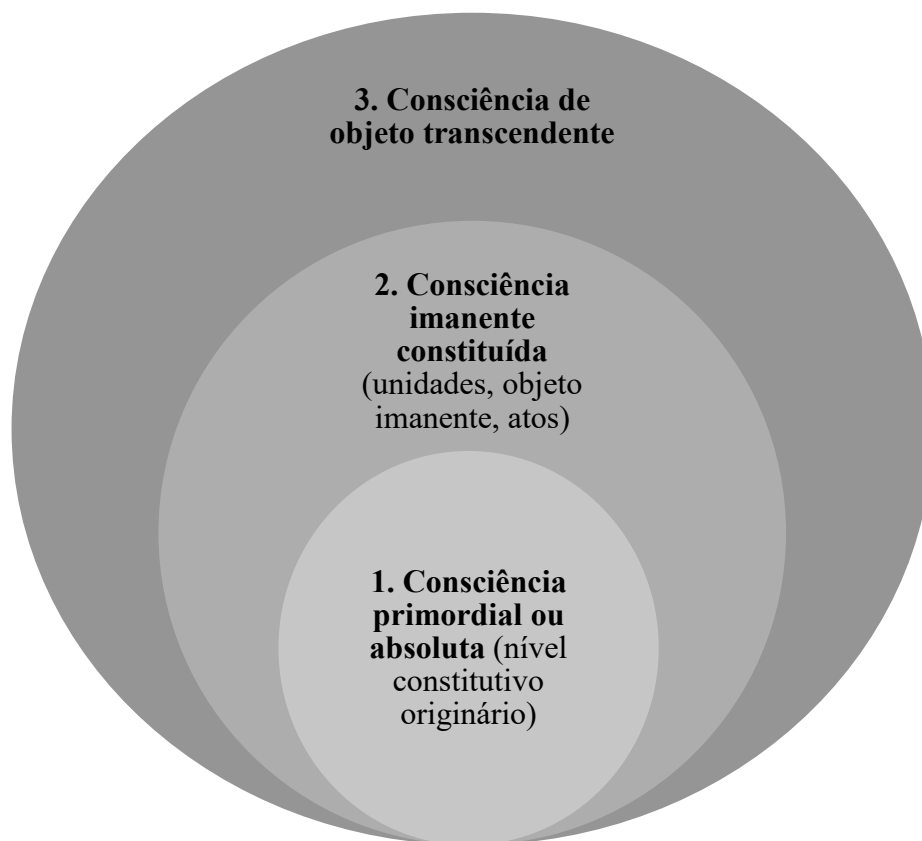
Há aqui duas dimensões da consciência formalmente distintas. Em uma dimensão ou nível temos o tom imanentemente sentido, vivenciado. Em outra dimensão temos a consciência que sente ou que vivencia. Essa consciência que sente o que é sentido é a dimensão absoluta que constitui as unidades temporais imanentes. Se essas unidades referenciam um objeto transcendente há ainda uma terceira dimensão na própria consciência. Mas esses níveis derivados de consciência – a consciência do que é sentido

ou a consciência de objetos transcendentos –relacionam-se sempre à consciência original ou consciência primordial: a consciência absoluta. Esse nível mais fundamental é que constitui as unidades que aparecem para o pensar, uma cor, um tom: “O pensar, entendido como conteúdo, novamente não é uma consciência no sentido original, mas está relacionado a ela” (Husserl, 1966 [Hua X], p. 292).

Para Husserl então há dois ou três níveis na consciência. Se considerarmos apenas o sentir, o experienciar, o constituir e, como contraparte, o sentido, o experienciado, o constituído imanentemente temos dois níveis. Se levarmos em conta a referencialidade das unidades constituídas a um objeto transcendente teremos então três níveis. No texto nº 41 Husserl refere-se ao nível mais fundamental ou primordial como fluxo de fluências (*Fluß der Fluentien*). Como Brough alerta, esses níveis de consciência não significam que há diferentes consciências. Há níveis que podem ser distinguidos em uma e mesma consciência:

Os níveis um e dois não representam duas consciências diferentes nem duas partes independentes de uma consciência. Eles são dimensões distintas, mas inseparáveis, de uma única consciência. Pode-se dizer que o fluxo absoluto forma as “profundezas fenomenológicas” (Husserl 2006, 407) constantes e imutáveis da consciência, enquanto os atos e outras experiências que o fluxo constitui são como ondas em sua superfície, indo e vindo (Brough, 2016, p. 92).

Esse fluxo primordial constitui o segundo nível em que se dá a aparição de unidades constituídas – esta casa, este tom, esta cor, esta vontade, este afeto etc.: “Portanto, se chamarmos aparições e multiplicidades de aparições de consciência, na verdade teríamos que voltar à consciência primordial que as constitui e chamá-la de constituinte. Então teríamos que dizer: essa consciência constitui unidades em segundo nível” (Husserl, 1966 [Hua X], p. 158). Note que quando estamos diante de aparições de uma casa, de uma cor, de um tom, estamos diante de unidades. Tais unidades são já constituídas. Se denominarmos essas aparições de “consciência”, Husserl ressalta, teremos que observar que essa “consciência” constitui unidades em segundo nível e essa “consciência” de segundo nível depende ou é constituída pela consciência primordial. Temos assim uma consciência constituinte (primordial) e uma consciência constituída (segundo nível). Esses níveis podem ser ilustrados como segue (Figura 13):

Figura 13 - Níveis de Consciência

Fonte: própria

Os objetos imanentes são experienciados na consciência de segundo nível. Essa consciência remete a outra consciência originária que é autoconstituída e constituinte dos demais níveis de consciência. Essas reflexões sobre os variados estratos de consciência foram integradas à investigação da consciência interna do tempo. Essa integração resultou na adoção de uma nova terminologia. O que antes era descrito em termos de percepção-agora passa a ser descrito em termos de protoimpressão (*Urimpression*), uma terminologia que abarca tanto a constituição de objetos temporais transcendentais como imanentes. A consciência imediata do passado, outrora denominada recordação primária, é doravante descrita pelo termo retenção. Por fim, a expectativa primária dá lugar ao termo mais conhecido protensão. Essas são as fases momentâneas que pertencem à forma temporal da consciência. Na esfera do objeto imanente constituído estão os modos de determinação correlatos *agora*, *passado* e *futuro*. Como Brough (1972, p. 314) esclarece, protoimpressão, retenção e protensão estão em um nível ou esfera e em outro nível ou

outra esfera estão os modos agora, passado e futuro. Através do primeiro nível supramencionado “as fases do objeto imanente são vivenciadas nos modos agora, passado e porvir” (Brough, 1972, p. 315). Husserl resume a estrutura aqui discutida do seguinte modo:

[...] convém estabelecer e percorrer sistematicamente de uma vez por todas os diferentes graus de constituição na sua estrutura essencial. Nós encontramos: 1) a coisa da experiência no tempo objetivo [...]; 2) as multiplicidades de aparições constituintes, de diferentes graus, as unidades imanentes no tempo pré-empírico; 3) o fluxo absoluto da consciência, constituinte do tempo (Husserl, 1994 [Hua X], p. 99).

A interpretação esquemática é abandonada por Husserl nos escritos de 1909 e de 1911 e uma versão nuançada só será reintroduzida nos *Manuscritos de Bernau*. Em sua nova interpretação da constituição, Husserl distingue três dimensões na consciência interna conforme trecho supracitado. Não obstante essa distinção formal, essas três dimensões não podem ser separadas. Há aqui uma dimensão da consciência que constitui e outras duas dimensões que são constituídas. Como vimos, a protoimpressão, a retenção e a protensão pertencem à dimensão que intenciona as fases agora, passado e futuro do objeto temporal (*Zeitobjekt*) imanente constituído. A própria unidade do fluxo que constitui a unidade de objetos imanentes é autoconstituída. Essa autoconstituição parece, num primeiro momento, “chocante” (*anstößig*) ou até incompreensível, Husserl confessa (Husserl, 1966 [Hua X], p. 244). Esse choque advém da aparente violação do princípio husserliano que indica que aquilo que intenciona e aquilo que é intencionado pertencem necessariamente a dimensões distintas (Brough, 1972, p. 317).

O tom transcendente do violino é dimensionalmente distinto do ato perceptual a partir do qual é vivenciado. O tom imanente vivenciado é dimensionalmente distinto da consciência absoluta que o constitui. A evidência dessa consciência absoluta reside na autoconsciência. Posso estar consciente do tom do violino que agora ouço, mas também posso estar consciente dessa consciência. Se esta consciência absoluta for concebida como constituída em uma dimensão distinta isso geraria um vicioso regresso infinito. Esse regresso infinito é evitado pela autoconstituição da unidade do fluxo último, descrito em termos de uma dupla intencionalidade: “A autoaparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas como fenômeno, ele se constitui em <si> mesmo” (Husserl, 1966 [Hua X], p. 247). Desse modo, Husserl propõe uma consciência originária que é um fluxo que constitui as unidades imanentes e é, enquanto fluxo, unidade em si mesmo. Essa

unidade do próprio fluxo não é constituída por outro nível de consciência, mas pela própria consciência originária. É o que denominamos de autoconstituição.

Na direção da unidade do objeto temporal imanente há a intencionalidade transversal (*Querintentionalität*). Essa intencionalidade transversal constitui o objeto imanente através da continuidade de fases nas quais o objeto decorre e cada fase decorrida é retida na retenção que captura o modo passado imediato em uma série contínua de adumbramentos que Husserl outrora chamou de calda de cometa. Paralelamente, na direção da unidade do próprio fluxo há a intencionalidade horizontal (*Längsintentionalität*). Essa intencionalidade horizontal constitui a unidade do fluxo como “uma ordem unidimensional quase-temporal” (Husserl, 1966 [Hua X], p. 246) face ao *continuum* de modificações reprodutivas no âmbito da retenção.

Aqui é importante retomar os três sentidos em que Husserl concebe a consciência e que discutimos no início dessa subseção. A consciência absoluta não pode ser alvo de atenção. Ela é um tipo de consciência marginal (consciência no sentido de vivência), pois o voltar-se da atenção para essa consciência faria dela uma consciência intencionada e isso resultaria no regresso infinito. Desse modo, essa consciência última ou absoluta “seria uma consciência ‘inconsciente’ necessária; ou seja, como intencionalidade última, ela não pode ser alvo de atenção (se ser alvo de atenção sempre pressupõe uma intencionalidade previamente estabelecida), nunca chegando à consciência nesse sentido especial” (Husserl, 1966 [Hua X], p. 248). Um fenômeno não nominado, uma consciência inconsciente é, pelo prisma do método fenomenológico, uma aberração teórica. Alguns comentadores e o próprio Husserl parecem ter percebido que uma consciência absoluta inominada ou sem acesso fenomenológico levanta mais problemas do que oferece soluções. O esforço de Husserl, portanto, nas etapas posteriores de sua investigação incluirá a tarefa de esclarecer como o acesso ao nível absoluto do fluxo constituinte é possível. Voltamo-nos agora para os desenvolvimentos que marcam a segunda etapa da investigação de Husserl acerca da consciência interna do tempo que consistem nos *Manuscritos de Bernau*.

3.3.2. *Manuscritos de Bernau (1917-1918)*

Os *Manuscritos de Bernau*²⁰⁹, também conhecidos como *Manuscritos L*, marcam a segunda etapa da investigação de Husserl sobre a consciência interna do tempo. Essa segunda etapa pode ser vista como um desenvolvimento do campo em relação aos resultados obtidos nas *Lições*. Além disso, é possível notar também que o método fenomenológico consiste em uma persecução constante de esclarecimento de seus temas. Como constata Giubilato:

É da própria natureza da fenomenologia, de sua prática analítica e de seu esquema, ter que recomençar, reaprender do início. A vaidade filosófica previamente obtida deve ser sempre reexaminada, testada, posta à prova e ser submetida a uma análise fenomenológica mais rigorosa (Giubilato, 2022, p. 45).

Essa busca constante de Husserl pode ser evidenciada nas cerca de quarenta mil páginas manuscritas que compreendem seu *Nachlaß*. Como destaca Giubilato, essa torrente de palavras que almejavam captar a consciência em seu fluxo vivo é o que levou Husserl “ao que ele mesmo chamou de ‘incapacidade crônica de atingir a conclusão’” (2022, p. 162). A evidência apodítica é quase uma miragem teórica face à resistente imperscrutabilidade do fenômeno da temporalidade.

O núcleo fundamental da estrutura da consciência interna do tempo estabelecido nas *Lições* pode ser visto como um horizonte unidimensional que se desdobra em torno da protoimpressão, recordação primária e expectativa primária. O campo temporal é um contínuo de fases sucessivas que se dá no fluxo irredutível das vivências (*Erlebnisstrom*). Se tomarmos uma fase qualquer no processo constitutivo de objetividades, ela é certamente inseparável de outros momentos articulados da consciência, mas diferenciável no tocante à sua posição no fluxo. Cada fase de protoimpressão, recordação e expectativa primárias tem como correlato as atribuições das modalidades temporais do objeto – momento atual, momento acabado de passar e momento porvir. Essas fases da consciência e essas fases do objeto não descrevem a duração do objeto temporal imanente. Antes, buscam captar descritivamente o modo como o objeto temporal se dá ao fluxo constante da consciência: “Cada fase constitutiva total é uma retenção de protensão já preenchida, que é o limite de um horizonte, de uma plenitude e, por sua vez, uma protensão contínua mediata (de um *continuum* de eixo)” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 8). Os pontos temporais de uma melodia percebida em sua totalidade e unidade

²⁰⁹ Para uma discussão detalhada acerca da composição, edição e publicação dos *Manuscritos de Bernau* sugerimos o prefácio dos editores Dieter Lohmar e Rudolf Bernet à Hua. XXXIII.

são, por assim dizer, fixos ou imóveis. A melodia total tem determinada duração. Mas esses pontos temporais, imóveis na forma de sua doação, movem-se na direção de um vazio mais distante da consciência e se distanciam do agora atual.

Na medida em que Husserl avança na analítica da consciência interna do tempo novos desafios surgem. Notamos na subseção anterior como Husserl elaborou e reelaborou paradigmas para compreender a correta distinção entre consciência de fantasia e consciência de percepção. Vimos Husserl abandonar a interpretação esquemática em prol de uma abordagem na qual o conteúdo não está disponível na consciência até que uma apreensão atue sobre ele, mas o conteúdo passa a ser visto como temporalmente estruturado face a um fluxo originário absoluto que constitui os objetos temporais imanes e se autoconstitui enquanto forma temporal que afeta toda constituição objetiva. Esses avanços não proporcionaram a Husserl um tratamento final sobre o problema de todos os problemas no âmbito da fenomenologia. Cada passo dado na *Floresta Negra* revelava um novo conjunto de desafios. O problema do regresso infinito não foi superado definitivamente nas *Lições*. Se a consciência absoluta era um freio para esse regresso no contexto das *Lições*, mais tarde nos *Manuscritos de Bernau* Husserl detecta novamente esse perigo e um novo modelo é explorado para lidar com a questão.

Os *Manuscritos de Bernau* são textos de pesquisa de Husserl e foram estenografados entre 1917 e 1918 durante suas férias em Bernau. Talvez o arranjo interpretativo mais conhecido desses manuscritos seja oriundo do plano de disposição editorial elaborado pelo assistente de Husserl a partir do ano de 1928, Eugen Fink. Fink propõe um escopo geral e uma divisão em três seções em seu plano de distribuição. Contudo, devido a diversas outras demandas, incluindo a edição e publicação de outras obras de Husserl, Fink não foi capaz de concluir a edição dos *Manuscritos de Bernau*. A obra foi publicada postumamente em 2001 sob o trabalho editorial conjunto de Bernet e Lohmar.

O professor Giubilato (2022) dá ênfase, em sua interpretação dos *Manuscritos de Bernau*, à restituição da doutrina Brentano-aristotélica que aparece na terceira seção do plano de disposição de Fink. Kortooms (1999), por sua vez, discerne três modelos propostos nos *Manuscritos de Bernau* para descrever a estrutura da consciência interna do tempo.

O arranjo de disposição de Fink não é um texto desenvolvido. Antes, organiza os tópicos dos *Manuscritos* em uma estrutura temática que nos permite ter uma visão panorâmica da obra. A interpretação de Kortooms e do professor Giubilato não são

excludentes. Giubilato inclusive menciona um tríplice modelo em seu livro, provavelmente em referência aos três modelos discernidos por Kortooms. A abordagem mais detalhada dos *Manuscritos* poderia ser alcançada ao seguir a interpretação de Kortooms. Todavia, aqui queremos apenas esboçar o quadro geral dos *Manuscritos*.

Com o objetivo de traçar uma visão panorâmica dos *Manuscritos de Bernau* propomos no restante dessa seção mapear as principais transformações conceituais a partir de uma leitura estrutural comparativa tendo em vista a primeira etapa das investigações de Husserl acerca do tempo. Assim, esperamos mostrar que os *Manuscritos de Bernau* não são uma mera continuação das *Lições* de 1905, mas uma retomada da investigação sob novas exigências sistemáticas e sob um novo contexto metodológico.

A distinção que se destaca em primeiro plano diz respeito à inserção de uma nova terminologia. Husserl abandona os termos protoimpressão, recordação primária e expectativa primária estabelecidos nas *Lições* e usa mais constantemente os termos protopresentação (*Urpräsentation*), retenção²¹⁰ e protensão. Kortooms avalia que a nova terminologia se adequa melhor à descoberta da consciência absoluta que se deu a partir das palestras de 1906/07 e 1909/11 conforme discutimos na subseção anterior. O termo protoimpressão apontava para um conteúdo vivenciado (*Empfindungsinhalt*) e a vivência nesse conteúdo “vivenciado” era compreendida no primeiro sentido do termo consciência discutido na subseção anterior, isto é, um conteúdo ainda não constituído. Tal descrição pressupõe certa passividade da consciência. O termo protopresentação, por seu turno, remete a uma consciência presente que já é intencional, indo além de uma instância passiva e receptiva, ainda que não requeira o envolvimento da atenção ou constituição egológica: “Toda protopresença não é, portanto, apenas conteúdo, mas conteúdo ‘apreendido’. A protopresentação é, portanto, expectativa preenchida” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 7).

Outro termo que merece destaque no contexto dos *Manuscritos de Bernau* é o termo *Präsenzzeit* que Husserl parece resgatar do debate Meinong-Stern. Discutimos na subseção prévia os sentidos do termo percepção que Husserl distingue. Em um sentido, a percepção está restrita apenas ao ponto limite do agora atual. Em outro sentido mais abrangente, a percepção envolve um domínio temporalmente extenso que envolve as modificações contínuas da recordação primária. Esse domínio temporalmente extenso foi denominado campo temporal originário nas *Lições*. No texto nº 5 dos *Manuscritos de*

²¹⁰ Husserl já havia usado o termo retenção nas palestras de 1909 e aparece no texto 51 das *Lições* (Hua X).

Bernau a seguinte definição de *Präsenzzeit* é fornecida: *Präsenzzeit* momentâneo é “o tempo que é realmente percebido em um momento (uma fase da consciência originariamente percebida)” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 93). A percepção do *Präsenzzeit* decorre da doação de um fluxo da presença (*Fluss der Präsenzen*) em que uma fase da consciência a partir protopresentações, retenções e protensões torna consciente um *momentane Präsenz*, isto é, um fluxo de vivências irrefreável no qual a presença está em fluxo desde o início e permite assim que o *Präsenzzeit* seja perceptível.

Esse *Präsenzzeit* que contempla originariamente uma fase da consciência é compreendido a partir do pressuposto já estabelecido nas *Lições*. Discutimos ali que para Husserl a percepção da duração envolve a duração da percepção. Husserl não abandona esse pressuposto nos *Manuscritos de Bernau*. Desse modo, a percepção que contempla uma fase da consciência é em si uma percepção temporalmente estendida, uma percepção desde o início fluída ou em fluxo (*ein flieBendes Wahrnehmen*). Kortooms esclarece que Husserl identifica nessa estrutura da consciência temporal dois processos de consciência indissociáveis:

Por um lado, há a consciência dos objetos no “*Präsenzzeit*”, uma consciência que ocorre na “presença de primeira ordem”. Por outro lado, há a consciência da interconexão das fases de consciência subsequentes, que ocorre na “presença de segunda ordem”. Também é característico da descrição que ambos os processos de consciência são indissociavelmente ligados entre si. A consciência de uma sucessão no “*Präsenzzeit*” pressupõe uma sucessão de fases de consciência. E essa sucessão de fases de consciência, por sua vez, pressupõe uma consciência dessa última sucessão (Kortooms, 1999, p. 107).

Essa interconexão das fases da consciência na presença de segunda ordem, isto é, na série contínua de retenções é resultado da preocupação de Husserl no que diz respeito à coerência intencional da consciência temporal. Sem essa coerência intencional que interconecta o contínuo entre cada fase não seria possível a consciência de um mesmo objeto fluindo ou sequer haveria possibilidade de percepção do próprio fluxo de consciência. Como Husserl explica no texto nº 5, é uma legalidade de essência fenomenológica que um objeto fluente não pode ser consciente se há meramente um contínuo de fases intencionalmente desconexas (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 97).

Diversos outros termos e novos diagramas são empregados na investigação dos *Manuscritos de Bernau*. Essa nova terminologia e essas novas representações gráficas capturam em mais detalhes as complexidades dinâmicas da estrutura da consciência interna do tempo. Todavia, discutir todas as inovações terminológicas não permitiria formar um quadro a partir do qual é possível avaliar a nova direção que a investigação de

Husserl toma. Desse modo, apresentamos uma última inserção terminológica e em seguida abordaremos os principais desenvolvimentos teóricos.

Em diversos textos dos *Manuscritos de Bernau* Husserl emprega o termo *Ereignis* para se referir a objetos imanentes temporalmente estendidos. Como Husserl esclarece no texto nº 13: “no tempo fenomenológico dados imanentes têm uma duração, um início, preenchem um intervalo temporal e passam” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 258). Esses objetos ou eventos temporais são apreendidos pela consciência interna (*Erlebnis*). A consciência de eventos temporais é por si mesma sucessiva ou temporalmente estendida. Em outros termos, as vivências (*Erlebnisse*) de eventos (*Ereignisse*) são, de certo modo, também um *Ereignis*. Diante do aparecimento e desaparecimento gradual do *Ereignis* E há a forma de doação desse evento E (*Erlebnis*) e há, por seu turno, a própria temporalidade dessa *Erlebnis*. Como Husserl explica, no tempo fenomenológico paralelamente ao *Ereignis* E está o *Ereignis* da constituição de E – “*Ereignis der Konstitution von E*” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 262).

Até esse ponto olhei como que por meio de um *zoom* aproximativo para os diversos termos introduzidos na investigação que Husserl empreende nos *Manuscritos de Bernau*. Agora pretendo uma variação de distância por meio do afastamento do *zoom* para encarar a obra a partir de uma perspectiva mais geral. Esse modo adumbrativo a partir do qual a cada momento há apenas uma percepção parcial dos perfis é próprio da fenomenologia.

Na primeira etapa do pensamento de Husserl ele buscava, a partir de um método descritivo, desvelar as estruturas eidéticas da consciência. No contexto das *Logische Untersuchungen*, o método do empreendimento husserliano consistia em um esclarecimento descritivo psicológico da lógica, rejeitando a tese psicologista de que objetos ideais tinham origem psicológica. A obra *Ideias I* é um marco para o que a literatura especializada chama de *virada transcendental*. Essa virada pode ser compreendida como uma ênfase que recai sobre a esfera da subjetividade, pois não há eventos factuais sem conhecimento e o conhecimento encontra seu princípio basilar nos atos da consciência e na vida do ego. Como Portugal esclarece, a “subjetividade é necessária para justificar evidência, pois é somente ali que ela pode ter lugar” (Portugal, 2022, p. 886).

Esse método inicialmente descritivo psicológico juntamente com o método aprimorado na virada transcendental situa-se no que o próprio Husserl chamou como método estático da fenomenologia. O próximo avanço metodológico na *Fenomenologia*

se dá com a descoberta da análise genética. O método genético ganha seus contornos iniciais nas investigações sobre o tempo fenomenológico no contexto dos *Manuscritos de Bernau*. Poucos anos após a estadia de Husserl em Bernau encontramos pesquisas mais detalhadas sobre a análise genética e uma discussão do próprio Husserl que aplica explicitamente os termos estático e genético ao método fenomenológico. No manuscrito B III 10, por exemplo, intitulado *Statische und Genetische phänomenologische Methode* (*Método Fenomenológico Estático e Genético*) e publicado parcialmente no volume XI da *Husserliana* há uma exposição clara que busca elucidar a terminologia operacional do método fenomenológico.

Historicamente, os avanços metodológicos parecem se distinguir entre uma fenomenologia descritiva, e então transcendental e, por fim, genética. Husserl, por outro lado, distingue três outros níveis de fenomenologia: “1) Fenomenologia universal das estruturas gerais da consciência; 2) Fenomenologia constitutiva; 3) Fenomenologia da gênese” (Husserl, 1966 [Hua XI], p. 340). É tentador assumir que a fenomenologia constitutiva serve apenas como ponto de conexão para o lapso entre fenomenologia estática e genética. Porém, como adverte Giubilato, a fenomenologia constitutiva tem um estatuto que supera a mera função de interconexão “entre as duas esferas de influência metodológica” (Giubilato, 2022, p. 94). Para citar Husserl diretamente: “Uma outra fenomenologia ‘constitutiva’, que segue a gênese, acompanha a história, a história necessária dessa objetivação e, assim, a história do próprio objeto como objeto de um conhecimento possível” (Husserl, 1966 [Hua XI], p. 345).

Também é tentador assumir que cada avanço metodológico significa o completo abandono de um modelo anterior. Essa interpretação tomaria a fenomenologia estática como uma etapa superada e, portanto, desnecessária face à análise genética. No entanto, é preciso encarar cada etapa metodológica organicamente, o que resulta certamente no abandono de algumas teorias mas não na recusa integral do que foi previamente estabelecido. Giubilato avalia que a fenomenologia estática “é apenas uma primeira ordenação da fenomenologia que esquematiza a estrutura intencional de acordo com os três momentos do *ego-cogito-cogitatum*” (Giubilato, 2022, p. 95). A consciência e o ego estruturados a partir desse esquema estático ainda está distante daquela vida ou daquele fluxo vivo da consciência. Se a fenomenologia estática coloca a consciência num plano platônico imobilizado de estruturação eidética, a fenomenologia genética tenta situar a consciência em um nível não congelado da experiência buscando capturar a constituição do sentido no fluxo da vida consciente indissociado da *kinesis*.

Alguns dos primeiros alunos de Husserl não esconderam sua insatisfação com a virada transcendental. Essa ênfase na subjetividade foi entendida como uma espécie de idealismo. Esse foi, por exemplo, o veredito do círculo de Göttingen, um grupo de estudantes que, seguindo o lema de Husserl “às coisas mesmas”, aplicaram os princípios fenomenológicos para desvelar as leis essenciais na esfera dos valores, da lei civil, da linguagem, da religião, da estética e de diversos outros campos de investigação (Portugal, 2022, p. 883). Não obstante a necessidade apriorística da subjetividade como um ponto de partida metodológico, não se deve assumir como os alunos do círculo de Göttingen que em caráter idealista a consciência cria o mundo ou que determina sua existência. A *epoché* não é um procedimento que requer ao seu cabo a construção do mundo: “Deve-se primeiro perder o mundo pela *epoché* para o ganhar de novo numa auto-reflexão universal” (Husserl, 2024 [Hua I], p. 63).

A efetividade do mundo perde sua validade com a redução fenomenológica, mas a sua realidade fenomênica ainda é pressuposta na correlação noético-noemática. Welton corretamente afirma, “para Husserl, a subjetividade transcendental é responsável não pela *existência* do mundo, mas pela *presença* do mundo, não pelo *ser* do mundo, mas pela *constituição* do mundo” (Welton, 2003, p. 273). Em um tom autocrítico, Husserl observa que essa presença do mundo não pode ser compreendida em termos daquele presente excessivamente abstrato das *Lições*. Desse modo, dando os primeiros passos na análise genética a temporalidade investigada nos *Manuscritos de Bernau* busca estabelecer uma estrutura sintética que se aproxima cada vez mais do presente concreto ou do presente vivo (*lebendige Gegenwart*).

O modelo genético do tempo fenomenológico proposto nos *Manuscritos de Bernau* é certamente um dos principais avanços em relação ao modelo das *Lições*. A análise genética do início da vida da consciência acessa estratos mais basilares e primordiais nos quais são encontrados os dados e afeições de sensualidade mais originais. Giubilato explica que esse regresso histórico ao nível de sensualidade originária revela dois setores na região transcendental:

Se a redução à pura sensualidade não for plenamente realizada, o que se revela é a esfera da irritabilidade (*Irritabilität*). Esta é a região das afeições e reações aos estímulos sensoriais, na qual o ego desempenha um papel passivo. As afeições estão lá para um ego que as sofre – e as reações não surgem espontaneamente da vontade do ego [...] É a região dos estímulos puros e das reações a eles (Giubilato, 2022, p. 137).

A esfera da irritabilidade é assim o primeiro setor revelado a partir de uma redução parcial. A redução plena pode revelar o outro setor que é o intelecto agente (*intellectus agens*). Essa é a esfera na qual o ego é ativo. Essa atividade do ego pode surgir da afetação por um objeto e então o ego se dirige para a apreensão de tal objeto. E essa atividade também pode surgir de um ato mais estritamente espontâneo, o qual não pressupõe prévia afetação objetal. No que diz respeito à esfera passiva, Husserl aclara o papel de uma redução parcial:

Queremos agora conscientemente realizar um tipo de redução que já fizemos anteriormente, mas sem uma designação clara: a redução à “sensualidade original”. Ou seja, quando, através da redução fenomenológica, obtemos o reino da pura subjetividade, percebe-se que aqui temos algo duplo a distinguir. A redução que queremos e que nos fornece uma estrutura aprioristicamente necessária é a abstração de um eu e de tudo o que é eu - obviamente uma mera abstração, mas uma importante. Então, na primeira ordem temporal imanente, temos dados de sensação e sentimentos sensíveis (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 275-276).

Toda essa esfera de afeições e ações, estados, reações e *práxis* desvelam o polo egóico. Esse ego não é parte que resulta do processo constitutivo de objetificação, isto é, não é um objeto. Mas uma vez que todo processo sintético pressupõe esse polo idêntico e pré-temporal (não situado na esfera do tempo imanente da consciência) é possível acessar o correlato das afeições e afetações em um processo reflexivo de *subjetivação*. Esse ego não é um ser, não é um objeto. Ainda assim é o polo que “está presente para todas as séries temporais” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 277). O ego não é interpretado por Husserl como um ser substantivo a partir do qual o mundo pode ser obtido por meio de dedução: “Nesse sentido, portanto, não é 'ser', mas sim o contraponto de todo o ser; não um objeto, mas a origem de toda objetividade” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 277). Welton resume bem a doutrina husserliana:

Mas sua teoria do ego estava posicionada em algum lugar entre Kant e Fichte. É um “polo” da experiência que unifica atos cognitivos, como em Kant, mas seus atos são entendidos como “realizações” (*Leistungen*), como formas de atividade. Como Fichte, o ego também é dado na “intuição intelectual”. Mas, ao contrário de Fichte, o que é dado não é, em si, uma entidade substancial da qual o resto da existência pode ser derivado (Welton, 2003, p. 273).

Esse ego foi desvelado pela redução, mas ele não foi exhaustivamente compreendido por Husserl. A noção de uma camada, um plano de fundo das *Erlebnisse* sendo uma camada que também é *Erlebnis* traz de volta a ameaça do regresso infinito:

Para as tendências afetivas (a tendência, o apelo ao ego para reagir e voltar-se para o objeto que ocasionou a afeição) que apreendo como algo perceptível na reflexão [...] poder-se-ia perguntar se elas são algo que necessariamente pertence ao contexto. Mas então não deveria essas tendências (como algo perceptível) conduzir em si a tendências de um novo nível, estas novamente e assim infinitamente? (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 285).

A ameaça do regresso infinito persegue Husserl desde as *Lições*. Ao propor uma solução, ele encontrava outro ponto na teoria a partir do qual a ameaça ressurgia como as cabeças de Hidra. Outra solução foi encontrada no que Kortooms denominou terceiro modelo. Vimos que Kortooms propõe interpretar os *Manuscritos de Bernau* a partir de três modelos que Husserl explora ali. No terceiro modelo Husserl propõe a restituição da doutrina brentano-aristotélica.²¹¹ No período seguinte aos textos iniciais das *Lições* Husserl havia proposto que havia a consciência intencional de um objeto e uma consciência subjacente da consciência anterior. Resumidamente, a restituição da doutrina brentano-aristotélica se propõe a considerar que a consciência de um objeto e a consciência dessa consciência são uma e a mesma consciência – abandonando a ideia anterior de uma consciência marginal ou subjacente que, no contexto das *Lições*, era uma consciência inconsciente. A base textual do terceiro modelo pode ser encontrada nos textos nº 2, 11, 14 e 15 e na Sexta Adição do volume XXXIII da *Husserliana*. No texto nº 2 Husserl afirma: “Consciência não é apenas consciência de objetos, consciência de seu objeto ‘primário’, mas também consciência ‘interna’, consciência de si mesma e de seu processo intencional” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 42).

A consciência de si mesma e de seu processo intencional não é uma segunda consciência acompanhante, pois essa hipótese daria ocasião para um vicioso regresso infinito. É uma consciência que é o próprio fluxo primordial e que constitui o fluxo imanente e que ao mesmo passo que é constituinte se autoconstitui: “A consciência tem um objeto primário, e este é um objeto absoluto, pré-traçado pelo fluxo que constitui fenomenologicamente (de modo primário) o tempo” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 42). Para recorrer a um exemplo de Brentano, quando ouvimos um som temos consciência do som enquanto objeto primário. Contudo, o ato de ouvir é simultaneamente consciente. Brentano explica que só dividimos conceitualmente duas apresentações fenomênicas porque o som é um fenômeno físico e a percepção do som é um fenômeno mental, mas

²¹¹ Tendo em vista a complexidade desse intercurso teórico em que Husserl se empenha e a partir do qual há uma destituição e posteriormente uma restituição da doutrina de Brentano, não lidaremos com esse assunto aqui. Recomendamos o excelente livro do professor Giubilato intitulado *Tempo e Costituzione* que lida extensamente com esse tema.

para Brentano “no mesmo fenômeno mental em que o som está presente em nossas mentes, simultaneamente percebemos o próprio fenômeno mental” (Brentano, 2005, p. 98). Desse modo, não estamos diante de duas consciências, mas de uma única consciência que captura ambos os fenômenos simultaneamente. Essa doutrina pode ser traçada de volta a Aristóteles que em *De Anima* III, 2, 425 b 12 afirma que o sentido percebe tanto a visão quanto o objeto visto.²¹² Em outros termos, para Aristóteles o sentido deve ser um percipiente de si mesmo, pois se houver uma sensação distinta que percebe a visão “ir-se-ia ao infinito” (Aristóteles, 2002, p. 75). Essa unidade de consciência que Brentano descreve face a objetos primários e secundários é resgatada por Husserl nos *Manuscritos de Bernau*. Isso evidencia a interpretação do assistente de Husserl, Eugen Fink, de que houve nesses *Manuscritos* uma restituição da doutrina Brentano-aristotélica. Husserl salienta no texto nº 2 que:

A consciência é e é como fluxo, e é um fluxo de consciência que aparece a si mesmo como fluxo. Também podemos dizer que o ser do fluxo é uma “autopercepção” (onde não incluímos a percepção atenta na essência da percepção), na qual o ser do percebido está imanentemente determinado (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 43).

Nesses textos, além da restituição supramencionada, encontramos um novo foco de atenção ao papel da protensão na descrição de uma fase temporal. Se nas *Lições* o foco recaiu na protoimpressão que se dava a partir de um ponto-agora e na retenção que atuava em função da protoimpressão, no terceiro modelo dos *Manuscritos de Bernau* a protopresentação é entendida como o preenchimento (*Erfüllung*) de uma protensão. Se a análise genética foi um dos principais avanços da investigação sobre a consciência do tempo nos *Manuscritos de Bernau* em relação às *Lições*, podemos dizer que a atenção dirigida ao papel das protensões nos coloca diante de outro avanço significativo.

Podemos observar que novos diagramas são propostos nas investigações de Bernau. Esses diagramas são apenas meios auxiliares do pensamento e têm um papel pedagógico, não devendo ser substitutos da intuição fenomenológica. Como Husserl alerta: “[...] a perspectiva temporal não se manifesta em nenhuma expressão diagramática-sensorial” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 229). Isso porque pontos, linhas

²¹² No tratado *De Somno et Vigilia*, que faz parte da coleção *Parva Naturalia*, Aristóteles é mais explícito ao propor que todos os sentidos possuem uma função especial (a função especial da visão é ver) ao mesmo passo em que há uma faculdade comum pela qual alguém se torna consciente da função especial do sentido. Ali Aristóteles denomina essa faculdade de κοινή δύναμις ((Aristotle, 1957, p. 326, *De Somn. et Vig.* 455a12–22). Simplicio (Simplicius, 1882, *In An.* III, 2, p. 187, 27 -188, 35), ao comentar a passagem de *De Anima* 425b12 – 427a1, fala de um sentido comum (κοινή αἴσθησις) que atua como centro de convergência (συναίσθησις).

e setas espacializa e torna estático algo que é um fluxo irrefreável. Tendo isso em mente, recorremos a um dos diagramas que Husserl utiliza para tentar representar simbolicamente (*symbolische Darstellungen*) a consciência imediata da presença do protoprocesso enquanto limite da continuidade bidirecional simétrica da mediação retencional e protensional:

Todo o protoprocesso é um fluxo de protensões e de realização de protensões. Certamente, também podemos dizer que é um fluxo de retenções e de esvaziamento de retenções. Cada fase do protoprocesso pode ser descrita assim: $R (\infty \dots 0 \dots E_K) P (E_K \dots 0 \dots \infty)$ [...] O sentido dessa simbologia é o seguinte: em cada fase do protoprocesso podemos distinguir um intervalo contínuo de clareza de um trecho de sombreamento. E essa estrutura é dupla e simétrica; ela tem um lado retencional e outro protensional. Tomamos primeiramente o R que é um contínuo de retenção constituído de uma 'área' de clareza e uma de não-clareza. O limite entre ambos é o zero, ou seja, o zero da clareza; a culminação é o preenchimento contínuo da clareza, isto é, em aumento contínuo do grau de intensidade até o momento da presença E_K . Os diversos pontos situados entre o limite zero e o ponto de culminância E_K são os pontos que ainda possuem alguma clareza, mas são conscientemente percebidos de forma retencional no modo do passado (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 227).

Ainda no lado da retenção, representada pela letra R no esquema acima, os momentos ainda distinguíveis do objeto situam-se entre o limite zero e o símbolo ∞ . Quando esse símbolo é atingido estamos diante de um horizonte aberto do passado em que o objeto já não possui momentos distinguíveis, devendo ser recuperado pela memória secundária. Seleccionemos a título de ilustração um trecho da música “É o Que Me Interessa” de Lenine (2008):

Daqui desse momento

Do meu olhar pra fora

O mundo é só miragem

A sombra do futuro

A sobra do passado

Assombram a paisagem

Seleccionaremos a fase da consciência que corresponde à primeira estrofe que sucede a introdução. Ouvimos primeiramente a introdução que consiste em um ritmo harmônico estável e circular que forma a ambientação. Em seguida vem o trecho de abertura da primeira estrofe: “daqui desse momento”. Podemos dizer que parte desse

trecho corresponde ao ponto de culminância no momento presente E_K e a parte da introdução que antecede tal trecho situa-se no momento retencional acabado de passar entre E_K e 0. Quando ouvimos então o trecho final da primeira estrofe “assombram a paisagem” os versos anteriores ocupam a série contínua retencional acabada de passar e a introdução, que é um passado mais remoto, situa-se em algum ponto entre 0 e ∞ . A medida que avançamos nossa escuta dessa canção o prelúdio retrocede cada vez mais na consciência até atingir o horizonte aberto de passado de modo que ele só retorna à consciência se ativamente recordarmos dele.

No lado da protensão, representada pela letra P no esquema, a estrutura é semelhante, pois estamos diante de uma estrutura bidirecional simétrica. Em um extremo temos um horizonte aberto de futuro representado pelo símbolo ∞ e no outro extremo temos o ponto culminante que é o ponto de máximo preenchimento ou de vazio mínimo E_K . O limite entre esses dois extremos é o zero. Husserl fala de uma protensão geral e de uma protensão específica. A protensão geral é a abertura temporal indeterminada do fluxo de vivência na forma de antecipação. Se considerarmos uma dimensão afetiva da intencionalidade nessa forma da protensão geral podemos, para citar apenas um exemplo, ter saudade de um tempo ainda não vivenciado como Lenine canta na terceira estrofe:

Às vezes é um instante
A tarde faz silêncio
O vento sopra a meu favor
Às vezes eu pressinto
E é como uma saudade
De um tempo que ainda não passou

A protensão específica é a direcionalidade da consciência suscetível a preenchimento (*Erfüllung*) no contexto da experiência iminente que concretiza uma protopresentação. Dizemos que essa antecipação de sentido é suscetível de preenchimento pois estamos diante da possibilidade “algo virá” coincidir com “esse algo se tornou presente”. Essa coincidência não é necessária, pois minha consciência antecipativa de ouvir a música do Lenine em meu aparelho de som pode ser frustrada de diferentes maneiras possíveis. O aparelho pode apresentar um problema técnico no momento de executar a música ou pode ocorrer um problema de energia em meu bairro que me impede de ligar o equipamento de som. O elemento surpresa também pode

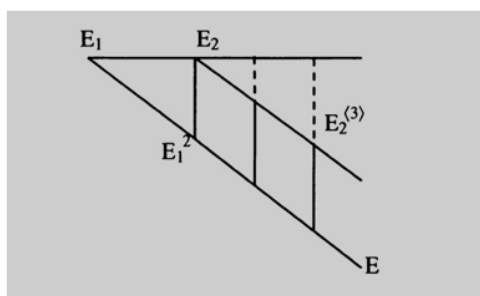
ocasionar uma ruptura entre o que é preenchido e aquilo que foi antecipado. Uma melodia que introduz bruscamente uma alteração na estrutura harmônica frustra o que fora antecipado, mas essa ruptura não interrompe o fluxo de vivência pois ao mesmo tempo insere uma nova direcionalidade protensional na consciência.

Se considerarmos novamente o esquema fornecido por Husserl, $R (\infty.....0.....E_K)$ $P (E_K.....0.....\infty)$, é possível enxergar aí duas tendências direcionais hermeticamente isoladas. Nossa descrição a partir do exemplo da música do Lenine parece evidenciar essa interpretação. No entanto, Husserl descreve uma dinâmica mais complexa de influência recíproca nessas tendências. O protoprocesso autoconstituído do campo temporal (*Zeitfield*) não é, como nas *Lições*, descrito “a partir de uma protoimpressão a ser retida, mas a partir de uma protensão a ser preenchida” (Möhlmann, 2014). Protensões específicas, enquanto conteúdos, estão fundadas em retenções num processo contínuo em que cada fase preenchida “consiste na retenção da intenção precedente” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 25). Desse modo, temos uma tendência protensional no interior da retenção, pois no processo contínuo cada fase preenchida motiva novas protensões. Husserl então, levado por essa estrutura mais dinâmica, abandona o diagrama anterior em prol de um diagrama do tempo que leva em consideração o papel protensional. No texto nº 2 Husserl fornece as etapas de construção desse diagrama. Aqui apresento a versão já construída apenas para que o campo visual do *Präsenzzeit* seja ilustrado (Figura 14):

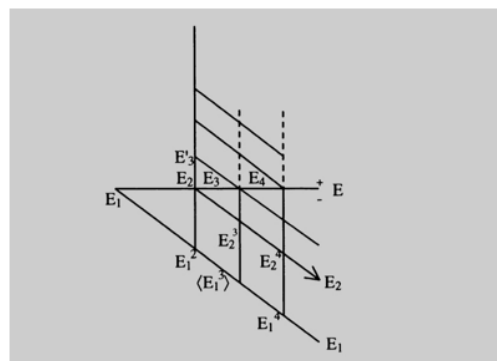
Figura 14 - Diagramas nos Manuscritos de Bernau

Construímo-lo do seguinte modo: partamos do pressuposto de que um trecho do acontecimento E_1-E_2 já transcorreu e que nos encontramos em E_2 . Com isso, temos — por meio do segmento da retenção dirigido verticalmente para baixo — a consciência (que se afasta) do que já transcorreu.

1) primeira figura:



2) figura completada:

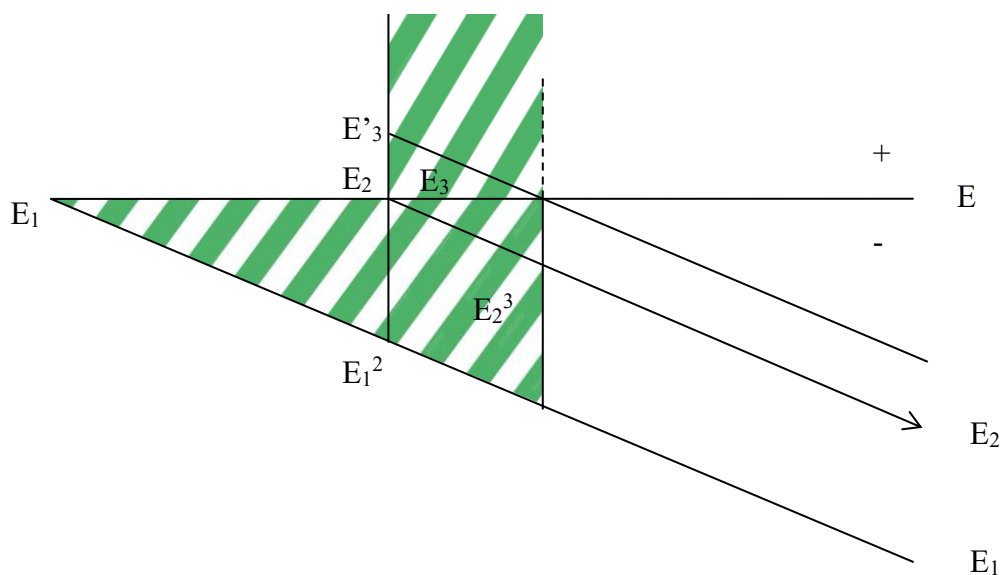


Fonte: (Husserl, [1917/1918] 2001, p. 21-22).

Para retomar o exemplo da música, vamos supor que já estamos familiarizados com a letra. Desse modo, ao ouvirmos o trecho “Me traz o teu sossego” retemos esse trecho na consciência. Na figura 1 acima a protopresentação desse trecho com a consequente retenção são delineadas pelo trecho $E_2E_1^2$. A linha vertical nesse trecho dá o seguimento que transcorreu com sua retenção. Nessa retenção temos a consciência dirigida para o trecho “Atrasa o meu relógio”. Agora é necessário se voltar para a figura 2 acima para delinear o trecho dessa protensão. Husserl diz que a tendência protensional é dada pela faixa oblíqua $E_2E_2^3$ e delimitada por $E_1^2E_1$. A linha vertical que parte de E_2 no eixo positivo superior do diagrama revela que não se tem apenas uma tendência protensional momentânea de cada fase (a protensão não é apenas de E_3 , mas também de E_4 e assim por diante), mas o preenchimento de E_2 e sua consequente retenção comporta uma intenção indireta protensional não apenas da fase subsequente ponto por ponto, mas uma orientação de trechos alargados possíveis de preenchimento ainda não dados intuitivamente. Assim, a faixa E_3 que corresponde ao verso da música “Atrasa o meu relógio” se avizinha protensionalmente enquanto ainda decorre o verso “Me traz o teu sossego” na linha horizontal do tempo objetivo E_2 . Quando o verso “Atrasa o meu relógio” é antecipado pela protensão demarcada pela faixa oblíqua $E_2E_2^3$ e delimitada por

$E_1^2 E_1$ fica assim evidente que a protensão não se dá ponto por ponto, que ela não surge apenas no agora constituído na protopresentação E_2 . A protensão atravessa toda uma extensão retencional, de modo que no interior das retenções se dão tendências protensionais. Assim, as linhas do gráfico não podem ser tomadas como vetores espacializados da consciência do tempo. Elas demarcam uma estrutura de continuidade interna com orientação temporal de um fluxo vivo. Como compreendo, essa continuidade em que o retencionalmente passado que ainda ressoa no agora porta em si tendências protensionais deve formar um campo de orientação temporal que permeia a área do gráfico e não se dá apenas vetorialmente nas linhas. Assim, reproduzindo parcialmente o gráfico proposto por Husserl adiciono a marcação da área com listras verdes intercaladas. As cores intercaladas não visam uma precisão conceitual, antes ajudam apenas a captar visualmente que as fases, embora se deem em uma continuidade, não devem ser interpretadas como uma uniformidade em que tudo no fluxo seria invariável (Figura 15):

Figura 15 - Campo de orientação temporal

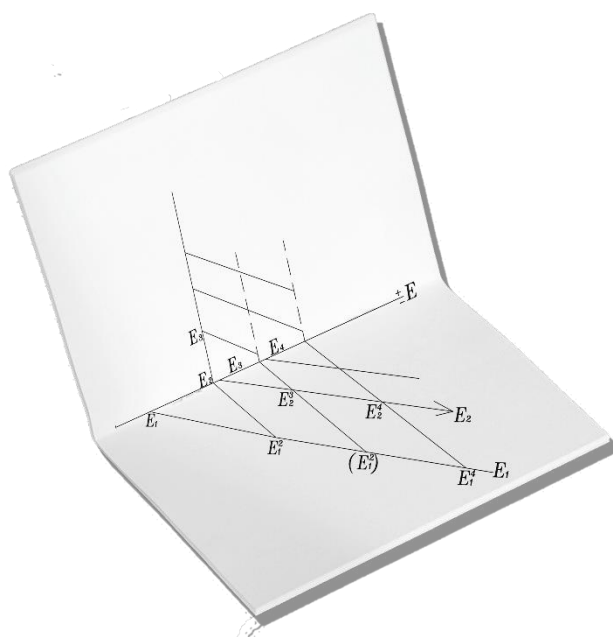


Fonte: própria.

A parte superior do gráfico representa as tendências protensionais e são marcadas por um sinal positivo (+). Essa marcação positiva representa o ponto máximo de preenchimento, que depois desce no afundamento retencional e diminui sua intensidade. A parte inferior do gráfico recebe assim um sinal negativo (-). As tendências retencionais e protensionais e a complexão entre ambas formam uma orientação bidirecional simétrica

praticamente espelhada. Como Husserl explica no texto nº 2: “Em sequência ao aparecimento sucessivo surge na necessária 'causalidade imanente' essa transformação da intencionalidade, da unilateralidade surge a bilateralidade, e o novo lado (torna-se) uma espécie de imagem espelhada do lado original” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 24). Se tomarmos como referência a linha horizontal de decurso do tempo objetivo que vai de E_1 até E podemos realizar uma semidobra que evidenciaria a estrutura espelhada. Embora o resultado da estrutura seja uma bidirecionalidade simétrica, não se pode concluir que haja uma transição homogênea do plano superior para o inferior na forma de preenchimento, pois enquanto ouço a canção do Lenine em meu *streaming* de áudio preferido uma degradação do fluxo do pacote de dados pode interromper brevemente a música porque minha internet ficou lenta demais devido ao dia chuvoso. Se não houver nenhuma latência na taxa de transferência então a estrutura bidirecional adquire a simetria espelhada (Figura 16) que se assemelha, de acordo com Husserl, a um papel dobrado: “Portanto, seria melhor simbolizá-lo por meio de um ângulo e de todo o sistema de paralelas (representado) como dois sistemas que, enquanto dois semiplanos, formam um ângulo plano, cuja reta de vértice é a linha $E-E$. Assim, pensamos o papel dobrado ao longo de EE e EE elevado para cima, erguido para fora da superfície do papel” (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 34-35):

Figura 16 - Bidirecionalidade espelhada



Fonte: própria.

Ainda que fosse a primeira vez que estivéssemos ouvindo essa canção ao ouvir o trecho supracitado haveria uma protensão de conteúdo parcialmente não determinado, isto é, não esperaríamos que a música terminasse abruptamente nesse trecho, mas teríamos a expectativa de ouvir mais versos embora, por ser a primeira vez ouvindo tal canção, não pudéssemos determinar o conteúdo exato do verso subsequente. Dissemos que o conteúdo seria *parcialmente* não determinado, pois nossa expectativa da estrutura harmônica seria motivada pelas fases já retidas, de modo que ainda esperaríamos que cada acorde durasse cerca de um compasso, que a tonalidade central ainda fosse Mi menor com pequenas variações modais e assim por diante. Essa determinação protensional não implica necessidade, pois conforme vimos pode haver um momento surpresa que frustra o preenchimento e altera a direção antecipativa.

Esse momento de frustração de preenchimento de uma protensão particular só pode mostrar a si mesmo em função da protensão geral em relação à música. Möhlmann comenta:

[...] podemos imaginar, embora apocalipticamente, que o mundo inteiro poderia ser diferente em um instante, algo totalmente contrário às nossas expectativas cotidianas e ainda científicas. Ainda assim, a verdade fenomenológica geral assegura que esse poderia ser o mesmo mundo, embora completamente diferente. A única coisa que permanece a mesma em uma mudança apocalítica é a consciência-do-mundo-como-mundo. É por isso que podemos distinguir entre uma estrutura de preenchimento geral que estrutura o lado da experiência consciência-de, e o preenchimento particular que constitui os objetos temporais dados (Möhlmann, 2014).

Husserl explica que no protoprocesso (*Urprozess*) a protensão particular é caracterizada por possuir uma gradação em seu preenchimento (*Gradualität der Füllung*). A intencionalidade tem uma tendência positiva com um contínuo de momentos e quando o preenchimento atinge a plenitude o objeto atinge seu ponto de culminância (*Kulminationspunkt*) ou seu ponto máximo (*Maximalpunkt*). A tendência positiva no lado protensional em direção ao ponto máximo é denominada *terminus ad quem* por Husserl. Daí se segue uma tendência negativa no lado retencional em direção ao ponto máximo atingindo assim o *terminus a quo*. As orientações envolvidas na intenção protensional podem ser resumidas em três cursos como segue:

(i) a consciência no “agora” pode se orientar para o futuro e possuir um índice de indeterminação, em vias de alteridade perceptiva, de um “ser-outro” ou “não-ser”. A partir disso, um novo dado fenomenológico e o seu horizonte de acontecimentos fluentes está continuamente direcionado às protensões, numa cadeia contínua que gradativamente se preenche ou não, assim as protensões mantêm constantemente um horizonte aberto carente de preenchimento;

(ii) mas, também podemos protensionar sem surpresas ou novidades, ou seja, quando se trata da confirmação e adequação de um e o mesmo objeto visado no modo de presença, dito de outra forma, quando um “objeto completamente inalterado persiste”(Husserl, 2001, p.12); e (iii) temos que as intenções de expectativas que estão contidas em cada retenção e recordação, a partir do momento que são preenchidas, reconduzem ao presente (Oliveira, 2025, p. 89).

Nessa subseção busquei mostrar como os *Manuscritos de Bernau* marcam uma nova direção nas investigações de Husserl acerca da consciência interna do tempo. Ao reformular alguns posicionamentos propostos nas *Lições* de 1905 Husserl deu um passo decisivo no sentido de se aproximar de uma consolidação de seu projeto sob o prisma de um modelo genético de temporalidade. Ainda que tenha apenas apresentado as principais inovações terminológicas e apontado para os principais desenvolvimentos – análise genética e o papel da protensão na estrutura do tempo imanente – este panorama permite antever a transição de Husserl para uma abordagem mais complexa e mais dinâmica da constituição do tempo. Seguirei agora para a análise dos principais temas e desenvolvimentos da última etapa investigativa de Husserl constante dos *Manuscritos-C*.

3.3.3. *Manuscritos-C* (1929-1934)

Os *Manuscritos-C* ou *Grupo-C* foram publicados como o oitavo volume da subsérie *Husserliana Materialen*. A *Husserliana Materialen* é uma subsérie que complementa a principal coleção de textos de Edmund Husserl comumente chamada *Husserliana*. O volume oitavo da *Husserliana Materialen* é formado por um conjunto de dezessete manuscritos de pesquisa e o período de composição vai de outubro de 1929 até setembro de 1934. Não é possível determinar um tema geral que unifique os diversos textos dos *Manuscritos-C* sem fazer violência à obra. Todavia, destacarei algumas preocupações legítimas de Husserl. Os *Manuscritos-C* dão continuidade às análises iniciadas nas *Lições* e perseguidas nos *Manuscritos de Bernau*. Algumas análises são retomadas em maior profundidade, algumas lacunas são preenchidas e novos direcionamentos são propostos. Nas *Lições* Husserl estava demasiadamente focado em uma estrutura formal da consciência interna do tempo. Nos *Manuscritos de Bernau*, em contraste com as análises das *Lições*, ele passa a se preocupar mais com o papel do ego na constituição da temporalidade e com o presente vivo. Contudo, ali há apenas as primeiras reflexões de Husserl quanto a essa temática. Nos *Manuscritos-C* Husserl parece buscar uma maior proximidade com o presente vital experienciado e vivido pelo sujeito.

E em meio a esse presente concreto, Husserl busca uma conexão intermonádica para a constituição do tempo objetivo compartilhado comunitariamente.

Se o papel do ego e o tempo objetivo foram apenas ocasionalmente tematizados nos *Manuscritos de Bernau*, nos *Manuscritos-C* eles recebem ênfase maior. Essas preocupações e novos direcionamentos fazem par com a transição de um método estático para um método genético. No contexto estático, a ênfase recai sobre as estruturas formais, uma ordem imobilizada. Na medida em que integra sua análise genética à esfera da temporalidade vemos uma preocupação maior com o fluxo do presente vivo em uma ordem da *kinesis*.

Esse contexto mais amplo dos *Manuscritos-C* nos ajuda a ter uma noção dos temas ali abordados. No entanto, há uma variedade de temas que se articulam no quadro mais amplo. Como destaca o editor na introdução dos *Manuscritos-C*:

A constituição especial do eu individual, em cuja consciência monádica o mundo se constitui, é examinada em vários aspectos, como, por exemplo, em relação à sua estrutura instintiva e às suas sensações de prazer e desprazer. Da mesma forma, abordam-se a perda de energia ao adormecer, adoecer e envelhecer. Além disso, casos-limite da constituição, como sono, nascimento e morte, surgem repetidamente como pontos problemáticos de início e fim da constituição subjetiva (Lohmar, 2006, p. xvii).

Abordar todos esses temas aqui está fora do escopo de nossa pesquisa. Retomando resumidamente nossa exposição da estrutura da consciência interna do tempo em Husserl vimos que as fases da consciência protoimpressão, recordação e expectativa primária têm como correlatos os modos temporais presente, passado e futuro do objeto imanente (*Lições*). Vimos que esse é um nível de consciência já constituído que remete a uma consciência constituinte ou originária. Esse nível originário foi chamado por Husserl nos períodos de desenvolvimento posteriores às *Lições* de consciência absoluta. Nesse período o presente com seu ponte-fonte de impressão era visto como o centro da fluência temporal. Apenas na segunda etapa de investigação, *Manuscritos de Bernau*, essa centralidade do *agora* foi revista. As fases da consciência foram descritas com uma nova terminologia, porém a estrutura ainda permanecia sendo a de uma *forma* (*Zeitform*) unidimensional: protopresentação, retenção e protensão. Essas fases ainda têm como correlatos as modalidades de ordenações temporais presente, passado e futuro do objeto imanente e a esse nível noemático corresponde as modalidades de existência temporal de objetos extra-mentais ou transcendentais. É o que Husserl alega no texto nº 7 dos *Manuscritos de Bernau*:

Tudo o que é individualmente diverso para a consciência e para o sujeito da consciência, ela mesma e seus objetos extra-mentais por ela constituídos, está constituído com uma forma temporal correspondente e com modos de existência temporal e só pode, em princípio, estar constituído assim; e, em princípio, não pode ser de outra forma senão temporal, porque o que assim é constituído e pode ser constituído não tem a forma do tempo como algo exterior ao ser, mas pertence a ele e é essencial a ele, e possui sentido graças ao qual a própria consciência constitutiva lhe confere (Husserl, 2001 [Hua XXXIII], p. 131).

Mesmo na etapa de investigação desenvolvida em Bernau as fases temporais com seus correlatos nas modalidades temporais estão em um nível de consciência já constituído que remete novamente ao nível de consciência constituinte. Esse nível, outrora chamado de consciência absoluta, é denominado nos *Manuscritos de Bernau* de processo originário ou protoprocesso (*Urprozess*). Não obstante a estrutura geral da consciência interna do tempo permanecer basicamente a mesma tanto nas *Lições* quanto nos *Manuscritos de Bernau*, vimos que Husserl, a partir de uma análise genética, descreve uma dinâmica mais complexa em que a fluência das fases do tempo passa a ser vista como um preenchimento de protensões. Tais protensões ganham também uma análise mais rica, pois sua dinâmica envolve a expectativa que tende para os dados hiléticos ou novas expectativas geradas no interior das retenções.

Nos *Manuscritos-C*, que marcam a fase tardia do pensamento de Husserl no tocante à temporalidade, o tema da constituição do tempo é retomado sob uma análise genético-transcendental ampliada e aprofundada. Com uma perspectiva da *redução* amadurecida, a realização da *epoché* alcança de início a corrente de vividos (*Erlebnisstrom*) noéticos e noemáticos. Essa corrente é conquistada quando se coloca entre parênteses a tese da orientação natural e o ego natural que posiciona a efetividade do mundo externo. Aqui, como se deu no período de desenvolvimento posterior às *Lições* e nos *Manuscritos de Bernau*, há um nível de consciência já constituído que remete ao nível de consciência constituinte. Essa corrente de vividos com suas unidades imanentes é um nível constituído.

No texto nº 4 dos *Manuscritos-C* Husserl fala de uma reflexão radical que é *epoché*: “*radikale Reflexion ist Epoché*” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 9). Com essa *epoché* radicalizada é possível alcançar o solo originário da temporalização (*Zeitigung*). Com o acesso a esse solo originário Husserl busca elucidar a origem ou o início do processo de constituição do tempo. E essa investigação nos *Manuscritos-C* acerca do

início do processo de temporalização se traduz em uma questão da gênese do fluxo temporal que não pode ser isolada do papel do *ego funcionante* (*fungierendes Ich*) e do *ego anônimo* (*anonymes Ich*). Husserl também descreve o *ego anônimo* como “Não-Eu” (*Nicht-Ich*), pois aqui reside a esfera pré-consciente da presença viva que precede o posicionamento atencional e a doação de sentido pelo *ego funcionante* (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 2).

Nas *Lições* Husserl propôs um modelo das estruturas eidéticas das fases e modalidades temporais baseado especialmente, mas não exclusivamente, na percepção que era compreendida a partir de uma dinâmica hilemórfica que se traduzia na interpretação esquemática. Na medida em que avança em suas investigações ele sente cada vez mais a necessidade de esclarecer a estrutura transcendental originária. Essa estrutura mais fundamental, como é descrita nos *Manuscritos-C*, realça um modelo que se distancia do ato de percepção e se aproxima de um modelo *afecção-e-ação* que pressupõe uma *hylé* originária pré-consciente e pré-temporal que motiva o *ego* a tender em sua direção.

Desse modo, dentre os variados níveis em que podemos falar de um Ser enquanto Ser temporal (*Zeitlich-Sein*) há um nível mais originário que Husserl caracteriza como o “fluxo heraclítico” (*Heraklitische Fluss*) permanente (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 1). Husserl também denomina esse fluxo heraclítico como presente vivo - *lebendigen Gegenwart*. Esse presente vivo ou presente originário (*Urgegenwart*) não é uma modalidade do tempo. Tendo em vista que essa presença viva é a expressão da vida do *ego*, podemos dar um passo além e concluir que o presente vivo também não é um tempo ou não está no tempo no sentido de um nível derivado ou constituído: “Mas, no fundo, o tempo primordial ainda não é realmente tempo, mas apenas uma fase preliminar do tempo como forma de coexistência” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 117). Husserl diz no texto nº 49 que: “O *ego*, em sua mais originária originalidade, não está no tempo, mas é aqui a presença que constantemente se temporaliza — e é temporalizada — como presente vivo protomodal” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 197). Esse presente vivo é o nível fundamental no qual se origina o processo de temporalização. Conseguiremos evidenciar isso com mais clareza a partir da interpretação de Brough da estrutura da consciência do tempo nos *Manuscritos-C*.

De acordo com a interpretação de Brough dos *Manuscritos-C*, elaborada em contraposição à interpretação de Kortooms, a mesma estrutura vertical que Husserl

propôs no período de desenvolvimento posterior às *Lições* ainda opera nos textos tardios, embora sob uma terminologia distinta. Para Kortooms, Husserl elabora um novo modelo da estrutura de constituição temporal que promove um achatamento da estrutura que fora proposta nas *Lições*. Assim, o que outrora era descrito em termos de uma estrutura vertical em que os diferentes níveis de consciência atuava – objetos empíricos, objetos imanentes e atos constituídos, consciência absoluta – assume nos *Manuscritos-C* uma estrutura horizontal que, de acordo com Kortooms, dispensa o papel e a necessidade da consciência absoluta: “Com base nessa característica do modelo ‘afecção e ação’, a estrutura da consciência, de acordo com esse modelo, na minha opinião, deveria ser chamada de estrutura horizontal” (Kortooms, 1999, p. 212).

Em um primeiro momento Kortooms apresenta sem qualificações esse modelo horizontal e discute na sequência de sua interpretação várias mudanças conceituais que Husserl insere nos *Manuscritos-C*. Após apresentar essas mudanças conceituais, Kortooms retoma sua interpretação de um modelo horizontal para descrevê-lo de forma mais qualificada. Em resumo, a proposta interpretativa de Kortooms está enraizada em sua visão de que no novo modelo proposto nos *Manuscritos-C* há uma constituição passiva pré-ontológica e pré-temporal que é *não-intencional*. A intencionalidade que Husserl situava no âmbito da constituição do tempo levou ao desenvolvimento de uma dupla intencionalidade e de uma consciência absoluta para evitar o regresso infinito. Essa dupla intencionalidade acarretou então o modelo de três níveis de consciência (vide Figura 13). De acordo com Kortooms, um anexo adicionado aos *Manuscritos-C* em 1932 ocasionou a ruptura dessa estrutura vertical de três níveis. Ao discutir a distinção entre uma *intencionalidade de fluxo* e uma *intencionalidade de ato* Husserl concluiu que a intencionalidade de fluxo só é considerada intencionalidade de modo impróprio, pois só na intencionalidade de ato há uma tendência objetificadora em direção a um objeto. Esse é o contexto discutido no anexo que serve de base para a interpretação de Kortooms:

No manuscrito C 17 IV, especialmente em um anexo desse manuscrito de 1932, Husserl chega a uma negativa completa da possibilidade de interpretar a distinção entre ambas as formas de intencionalidade como uma diferença nos modos de execução de um processo intencional. E mais ainda, a partir disso Husserl conclui agora também que não se pode falar propriamente de duas formas de intencionalidade (Kortooms, 1999, p. 231)

Tendo em vista que não se pode falar apropriadamente de duas formas de intencionalidade, Kortooms conclui então que aquilo que precede a temporalização própria baseada na performance ativa do ego é uma síntese passiva que “não pode ser

entendida como um processo intencional” (Kortooms, 1999, p. 236). Essa síntese passiva não intencional substitui a consciência absoluta e, por conseguinte, rompe a estrutura vertical:

Nessa estrutura, já não é mais possível falar propriamente de uma consciência absoluta do tempo. Ainda se pode falar de um fluxo originário, no qual a pré-consciência flui e no qual também as afecções e ações mesmas fluem, mas esse fluxo originário já não pode ser considerado como um nível de consciência mais profundo que fundamentaria todos os demais níveis de consciência (Kortooms, 1999, p. 235).

De acordo com a interpretação de Brough, por outro lado, a estrutura de três níveis de consciência ainda é pressuposta em diversos textos dos *Manuscritos-C*. Proponho aqui que as evidências confirmam a interpretação de Brough. A compreensão da estrutura vertical é ampliada ao invés de deslocada:

Embora seja verdade que a expressão “fluxo absoluto constituinte do tempo da consciência” não apareça nos *Manuscritos-C*, pode-se argumentar que o fluxo absoluto está presente ali sob outras designações terminológicas e que ainda desempenha um papel fundamental na constituição do tempo e na complexa estrutura da constituição egóica, sendo pressuposta pela constituição que ocorre por meio da associação primordial, da afecção e da ação (Brough, 2016, p. 97).

O primeiro argumento que Brough oferece para evidenciar a estrutura vertical no contexto dos *Manuscritos-C* consiste em esclarecer em que sentido uma constituição passiva pré-ontológica e pré-temporal é *não-intencional*. Nas investigações iniciais é incontroverso que Husserl atribui às fases da consciência interna do tempo uma correlação com os modos temporais. Essa correlação envolve a estrutura intencional geral *consciência-de*. Dessa forma, a protoimpressão é consciência de um agora, a retenção é a consciência de um acabado de passar e a protensão “na qual um futuro, mas nenhum agora ou acabado de passar, está consciente” (Husserl, 1980 [Hua XXIII], p. 315). Complementarmente, nas *Lições* Husserl diz de modo inequívoco que a retenção é um tipo de intencionalidade: “A retenção não é nenhuma modificação em que os dados impressionais ficassem realmente preservados, apenas que na forma modificada; ela é antes uma intencionalidade, e certamente uma intencionalidade de um tipo peculiar” (Husserl, 1994 [Hua X], p. 143).

Nos *Manuscritos de Bernau* essa convicção anterior não é abandonada. Em alguns textos do período de desenvolvimento dos *Manuscritos-C* Husserl oferece descrições conflitantes: “A consciência mais originária em que ‘dados imanentes’ são constituídos através de protopresentações, protoretensões e protensões [...] não é apropriadamente consciência, não é uma ‘intenção’” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p.

112-113). Em outro texto do mesmo período do trecho supracitado, porém, Husserl afirma:

Portanto, o fluxo da vida consciente e sua temporalidade de fluxo, a intencionalidade do fluxo, a “consciência-de” no sentido dessas retenções e protensões, em contraste com a consciência como aparecimento de coisa e mesmo como consciência-ato, que é a unidade constituída na consciência de fluxo (Husserl, 2002 [Hua XXXIV], p. 179).

A citação dos *Manuscritos-C* no parágrafo precedente confirma a interpretação de Kortooms de uma síntese passiva não intencional. Afinal, as fases retenção e protensão não são “consciência-de”, não são intenção. A segunda citação, por outro lado, claramente trata as fases retenção e protensão como intencionalidade de fluxo, o que implica que as duas formas de intencionalidade – intencionalidade de ato e intencionalidade de fluxo – ainda se manifestam como elementos estruturais da consciência interna do tempo. Como conciliar essas duas estruturas aparentemente conflitantes? De acordo com a interpretação de Kortooms, Husserl rompe com a noção de intencionalidade de fluxo e mantém na estrutura pré-temporal uma síntese passiva não intencional que acarreta um achatamento da estrutura de três níveis. Na interpretação de Brough, por outro lado, é preciso se atentar para o fato de que intencionalidade não é um “termo unívoco nos escritos de Husserl” (Brough, 2016, p. 99).

De acordo com Brough, é possível encontrar um sentido amplo e um sentido estrito do termo intencionalidade nos escritos de Husserl. Intencionalidade no sentido amplo é uma forma de “consciência-de”, e tal forma é “o sentido fundamental da intencionalidade husserliana” (Brough, 2016, p. 99). No seu sentido próprio ou estrito, intencionalidade é a tendência objetificadora “em direção a um objeto” (Brough, 2016, p. 99). Esse sentido estrito é a intencionalidade de atos tais como percepção ou memória. As fases protopresentação, retenção e protensão não são direcionadas aos objetos do mesmo modo que os atos se direcionam a eles. Em outras palavras, essas fases não são intencionais em um sentido estrito, mas são intencionais em um sentido amplo. As fases não têm uma tendência objetificadora em direção aos objetos, mas capturam as fases decorridas de um objeto tornando assim possível a subsequente constituição objetual.

É evidente que Husserl mantém a mesma estrutura discernida nas etapas anteriores de sua investigação sobre o tempo. Essa estrutura pressupõe um fluxo que não tende de modo objetual na direção de objetos. Dito de outra maneira, esse fluxo não é resultado da performance egóica. E tendo em vista o sentido estrito de intencionalidade, temos nesse

fluxo os elementos que Kortooms destacou: uma síntese passiva, pois não há atividade egóica, e essa síntese é não intencional. Ao considerarmos o sentido amplo de intencionalidade, porém, a estrutura vertical pode ser readmitida. Essa estrutura envolve uma síntese passiva não intencional (sentido estrito), ao passo que há uma intencionalidade passiva (sentido amplo). E passividade significa, de acordo com Husserl, “sem ação do ego, mesmo que o ego esteja desperto e seja o ego atuante” (Husserl, 2002 [Hua XXXIV], p. 179).

O fluxo primordial (*Urstrom*) envolve uma intencionalidade passiva que é condição para o início da temporalização de pré-ser (*Vor-seins*) em um pré-tempo (*Vor-Zeit*). Desse modo, Brough enfatiza que “o fluxo, neste caso, não é o fluxo de atos objetificadores no tempo imanente” (Brough, 2016, p. 100). Para que fique claro, Brough propõe na citação acima a distinção entre dois níveis de consciência ou de fluxo. Se há uma intencionalidade passiva no fluxo primordial, isto é, uma “consciência-de” (sentido amplo), então essa intencionalidade é a consciência constituinte dos atos e dos objetos imaneses constituídos, conforme a estrutura vertical descrita na subseção 3.3.1. É o que Husserl parece significar ao dizer que há um “fluxo de consciência – que é ainda um fluir para além dos atos, um fluir substrato a partir do qual os atos se temporalizam como unidades” (Husserl, 2002 [Hua XXXIV], p. 180).

Husserl adicionou uma nota de rodapé ao trecho supracitado. Nessa nota de rodapé Husserl propõe uma tríplice divisão de níveis que remete à estrutura vertical ilustrada na Figura 13: “[...] 1) o fluxo vivencial, o fluxo pré-temporalizador; 2) o fluxo das ‘vivências’ imaneses, de unidades hiléticas e de atos constituídos por atos; 3) o tempo-do-mundo em que flui tudo o que é real, o fluxo do tempo, o devir, etc.” (Husserl, 2002 [Hua XXXIV], p. 180n1).²¹³

Nessa nota marginal fica claro que a estrutura vertical é coerentemente pressuposta, embora não sob a mesma terminologia de uma consciência absoluta. O nível que era descrito no período de desenvolvimento imediatamente posterior às *Lições* como consciência absoluta aparece agora sob uma nova terminologia preferida por Husserl para descrever o fluxo substrato dos demais níveis: “presente vivo”. Esse presente vivo não surge da estrutura de intencionalidade de ato do ego, o que traria de volta a ameaça do regresso infinito. O presente vivo é o fluxo em que toda a fenomenalidade é doada e sua

²¹³ Hua XXXIV.

gênese é pré-egóica: “O ‘protofenômeno’ do fluxo é o fenômeno de todos os fenômenos, de tudo que existe para nós de alguma forma – pois tudo está no fluxo protofenomênico como ‘autodoação’” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 1). O fluxo dos dados hiléticos imanentes, dos atos e unidades imanentes constituídos remete ao fluxo primordial constituinte, o fluxo da *Urhytle*, o nível que fundamenta os demais “níveis superiores” (*höheren Stufen*), uma clara identificação da estrutura vertical. Esse fluxo primordial (*Urstrom*) é o presente vivo que em sua intencionalidade passiva pré-egóica precede atos e objetos constituídos. Husserl diz que o presente vivo não se confunde com o fluxo imanente: “Aqui também temos presente, passado e futuro, temos um ‘fluxo de consciência’ – mas ‘o fluir permanente do presente vivo’ não é fluxo de consciência” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 12). Acredito que as aspas que modificam a primeira ocorrência de “fluxo de consciência” („*Bewusstseinsstrom*“) no trecho supracitado marca a distinção entre um fluxo temporal imanente e o fluxo do presente vivo que é o nível fundamental. Husserl descreve mais detalhadamente essa distinção na Hua. XXXIV:

Este fluir permanente do presente vivo não é o que designamos em outros momentos [...] como o fluxo da consciência ou fluxo de experiência. Não é de forma alguma um “fluxo” em conformidade com a imagem de um todo temporal [...] que possui um ser factual individual continuamente sucessivo na unidade de uma extensão temporal (em suas extensões e fases distinguíveis individualizadas por essas formas temporais). O fluir permanente do presente vivo é um ser que flui “continuamente”, e ainda assim não na forma de ser separado, não um ser em extensão espaço-temporal (no espaço-mundo) ou em extensão “imanentemente temporal” (Husserl, 2002 [Hua XXXIV], p. 187).

O presente vivo enquanto presente vivo fluente (*lebendig strömende Gegenwart*) é a vida do ego. Nesse fluxo primordial há uma protohylé (*Urhytle*), isto é, uma matéria originária passiva de pré-ser em um pré-tempo: “Regressivamente, avançamos passo a passo para uma constituição mais fundamental de unidades como pré-ser (para o universo do pré-ser)” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 187). Esse regresso de que Husserl fala demarca um estágio metodológico em que o ego no nível de ação e afecção precisa também ser posto entre parênteses. Esse estágio revela o fluxo de dados hiléticos primordial caracterizado por Husserl como um universo do pré-ser (*Universum des Vor-Seienden*). Esse fluxo marca um estágio pré-egóico no sentido de que não envolve as ações, afecções e habitualidades do ego funcionante. O ego funcionante está em um horizonte temporal que pressupõe a temporalização cuja fonte está no ego originário pré-temporal: “Eu, aquele que percebe este mundo e em suas modalidades temporais, sou eu mesmo temporal e existo para mim mesmo temporalmente enquanto decorrente de uma auto-temporalização” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 145).

Há aqui uma forma de semelhança entre mundo e ego concreto, pois ambos são dados em modalidades temporais. A menção de um ego concreto que aparece na autopercepção em um horizonte temporal faz Husserl concentrar-se no que ele chama de *Urphänomen*. Nas investigações precedentes esse *Urphänomen* não foi adequadamente “exposto, muito menos sistematicamente explicado” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 145). No contexto, fica claro que *Urphänomen* é outro termo para designar o presente vivo ou a vida do ego enquanto polo anônimo, isto é, não tematizado:

Temos também que mostrar que a atividade pressupõe afecção, e, finalmente, voltamos à noção de que o Eu também está sujeito à constituição do ser, que, como sempre já constituído, embora sempre anônimo, subjaz um polo puro do Eu, que a ontificação do Eu sempre já pressupõe um Eu funcional, que por sua vez necessita de afecção para funcionar e também para funcionar na ontificação do Eu (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 187).

Essa vida do ego é a fonte de temporalização dos atos e objetos imanentes, do ego concreto e do mundo enquanto horizonte intermonádico dos horizontes. Entretanto, esse presente vivo não é uma modalidade temporal e não está incluído na esfera da temporalidade imanente. É por esse motivo que o fluxo pré-egóico caracterizado como um universo pré-ontológico também é descrito em termos de um pré-tempo: “*Es ist eine Vor-Zeit*” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 269). Essas unidades protohiléticas afetam o ego e o despertam para que assim tenha início o processo de constituição. Como Husserl disse, sem afecção o ego funcionante não pode funcionar. Esse ego desperto é, em uma descrição que engloba todas as suas nuances, um sujeito de interesses e de práticas: “*Subjekt der Interessen [und] Praktische*” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 101). É essa subjetividade, em seus interesses e práticas desenvolvidos ou adquiridos, que se encontra em um horizonte de temporalidade constituída. Sem o fluxo primordial dos dados hiléticos, no entanto, essa estrutura não obtém temporalização:

Portanto, eu, “no princípio”, na interpretação natural, no momento do meu nascimento, ainda não tenho nenhuma mundanidade e mundo para mim, ainda não tenho futuro no mundo, no qual eu poderia ter algum projeto. Não tenho futuro, porque não tenho passado (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 101).

A auto-temporalização não tem lugar sem a posse-do-mundo (*Welthabe*), sem mundanidade: “A entrada na normatividade do mundo significa que o eu começa com uma protopresença, na qual sobressaltos hiléticos surgem em tal ordenação e com tais forças afetivas é que o jogo da gênese constitutiva associativo-ativa pode iniciar-se e prosseguir” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 102). A auto-temporalização do presente vivo é resultado da reflexão no sentido de autopercepção e da memória. Ao refletir, Husserl afirma, “Eu me encontro nas modalidades temporais de presente, passado e

futuro, ou seja, na autopercepção como presente em fluxo e fluindo com um horizonte constante no qual meu passado e futuro estão continuamente co-significados, embora de forma mutável” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 145). Brough interpreta esse trecho da seguinte maneira:

É através da reflexão e da memória que me torno consciente de mim mesmo como temporal. O ego de fato se temporaliza e se identifica como o mesmo ao longo do tempo, mas o faz como um observador através da autorreflexão (“autopercepção”) contra o pano de fundo da memória (Brough, 2016, p. 104).

No centro do processo de temporalização reside o ego anônimo com sua vida que é um fluir permanente do presente vivo. O ego não precede a *Urpräsenz*, mas emerge nela e com ela: “Esta primeira temporalização ocorre pelo fluxo incessante como forma invariante de ser do primórdio, constituindo uma temporalização contínua” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 131). Esse ego anônimo é, como Mensch o descreve, “o ponto da minha coincidência com o presente vivo no fluxo pré-objetivo, pré-individual” (Mensch, 2010, p. 182). A temporalização e a autotemporalização surgem assim de um processo, um protoprocesso (*Urprozess*), em cuja forma a temporalidade de indivíduos concretos é constituída. Esse protoprocesso, enquanto presença viva, carrega em seu fluir as constantes variações intencionais que, no ponto do tempo (*Zeitpunkt*), capta a identidade, a unidade em meio à multiplicidade: “Neste sentido, vejo que, embora o presente se transforme no passado e em um passado sempre novo, aquilo que aparece como ‘agora’ permanece idêntico através de todas as suas transformações passadas em sua individualidade, cuja forma idêntica é o ponto no tempo” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 30).

Esse ponto do tempo (*Zeitpunkt*) não é apenas o agora, pois esse limite abstrato se dá enquanto não-horizonte na matriz de um horizonte que transcende o agora e torna consciente o não-agora: “Aparentemente, já pertencem aqui os horizontes, que inicialmente são inexplorados em cada esfera de presença; eles são, por assim dizer, representações latentes, nas quais, dentro do fluxo da presença, os horizontes percebidos são conscientes, embora eles próprios não pertençam a essa presença” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 25). O fluxo não destrói a identidade, mas a constitui exatamente no fluir de cada fase de mudança contínua. O ponto do tempo assim é a posição temporal que estrutura o ser enquanto o mesmo em suas variações perfiladas. E essa modificação contínua que não destrói a identidade atua na multidimensionalidade do fluxo, pois não é apenas o mundo com seus campos e subcampos que, em seu fluir constante, ainda é tido

como o mesmo mundo. Não são apenas os objetos imanentes, ou atos e afecções do ego, mas o próprio ego que se autotemporaliza se percebe enquanto o mesmo no horizonte temporal constituído: “É claro que, nisso, o meu passado idêntico, constituído no modo passado fluente, difere do meu futuro, continuamente antecipado na realização fluente do porvir, mas, no entanto, antecipado como idêntico na variação dos modos do futuro; isto é, aquilo que eu sou enquanto eu-fui, e aquilo que eu sou enquanto eu-me-torno” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 30). O protoprocesso é aquele que é o mesmo *desde* suas mudanças, uma forma de ser “do escoamento que ainda assim é presença e sempre presença; uma mudança constante [...]” (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 6). Esse protoprocesso que conta a história da gênese do tempo pressupõe unidade em meio às multiplicidades, encontra uma forma rígida, fixa e permanente em meio às mudanças:

Mas também isto pertence ao fluxo heraclítico da posse-de-mundo: que este, nas modalidades de aparição fluentes, apareça como o mesmo mundo que flui em si mesmo; o mundo “no fluxo do tempo” conservando sua forma espaço-temporal invariável no incessante fluir das modalidades temporais, modificando-se como mundo das realidades (das substâncias reais), mas, em meio a suas modificações, mantendo-se idêntico na modalidade de uma permanência (Husserl, 2006 [Hua. Mat. VIII], p. 1).

De acordo com o trecho supracitado, a posse-de-mundo (*Welthabe*), ou a sua constituição, pertence a um fluxo heraclítico. Nesse fluxo, as modalidades temporais fluem constantemente, mas a forma espaço-temporal do mundo das realidades (*Realitäten*) ou das substâncias reais é invariável. Com a realização da *epoché*, regredimos ao ego concreto com sua crença posicional da efetividade do mundo. Porém, se realizarmos uma *epoché* ainda mais radical alcançaremos o solo da subjetividade com sua vida em um fluxo permanente. Buscamos esclarecer em nossa análise dos *Manuscritos-C* de que maneira esse presente vivo atua como o substrato fundante da estrutura vertical da temporalidade assim descrita por Husserl desde 1911.

O solo da subjetividade se manifesta enquanto protoprocesso que origina a temporalização e a autotemporalização. Em uma visão panorâmica, descrevemos nessa seção a topologia eidética da consciência interna do tempo, ou seja, o tempo se constitui a partir de um contínuo de fases denominadas protopresentação, retenção e protensão. Essas fases têm como correlatos os modos temporais presente, passado e futuro. Essa estrutura eidética descrita nas *Lições* recebe um tratamento mais dinâmico a partir da análise genética introduzida nos *Manuscritos de Bernau*. Por fim, nos *Manuscritos-C* busca-se aprofundar a análise genética do tempo a partir de uma análise mais sistemática do *Urphänomen*, isto é, do presente vivo que é a vida do ego. Essa análise sistemática

permite descrever com mais clareza o solo originário do tempo e o papel do ego em relação à temporalidade.

Tendo apresentado as linhas gerais da visão husserliana acerca da temporalidade, resta agora empreender a análise comparativa que marca a última etapa de nossa pesquisa. No último capítulo dessa dissertação, com o apoio teórico de Friedrich-Wilhelm von Herrmann — que legitima aproximações fenomenológicas a textos agostinianos sem incorrer em anacronismo — examinarei até que ponto a interioridade, cuja expressão temporal se dá a partir da *distentio animi* em Santo Agostinho, pode ser lida como um acesso pré-filosófico ao mesmo tipo de estrutura operacional que Husserl sistematiza.

4. VESTÍGIOS DE UMA PROTOFENOMENOLOGIA DO TEMPO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA HUSSERL–AGOSTINHO

A investigação realizada até aqui permite reconhecer que a interioridade, tanto para Agostinho quanto para Husserl, é uma condição fundamental para a análise da temporalidade. Em Agostinho, a interioridade se manifestou em múltiplos momentos que resumiremos a seguir. Para compreender se o tempo era o movimento dos astros ou o movimento dos corpos Agostinho consultou a verdade (*veritas*), que falava em seu interior. Além disso, ao traçar uma relação entre as coisas que mudam e os vestígios que tais mudanças deixam na mente, Agostinho articulou uma interpretação a partir de um eixo duplo. As coisas que mudam situam-se na exterioridade, mas os vestígios dessa mudança são gravados na interioridade. São esses vestígios que se encaixam na estrutura da *distentio animi*, permitindo assim a mensuração do tempo. A *distentio animi* pode ser compreendida como a articulação da interioridade que concede extensão ao tempo em um tríptico movimento da alma – memória, atenção e expectativa. O que pretendemos investigar nessa etapa final é se essa interioridade enquanto momento marcante no pensamento agostiniano pode ser considerada uma protofenomenologia do tempo.

Pode-se questionar por que nossa hipótese investigativa não busca evidenciar a influência de Agostinho na análise da consciência interna do tempo empreendida por Husserl. Concedemos que esse caminho é mais facilmente trilhável e encontra fundamento em alguns intérpretes. A subjetividade é um momento marcante da fenomenologia husserliana. E o próprio Husserl não deixa de reconhecer que essa subjetividade encontra paralelos com a via da interioridade do hiponense: “Deve-se primeiro perder o mundo pela *epoché* para o ganhar de novo numa auto-reflexão universal. *Noli foras ire*, disse Agostinho, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*” (Husserl, 2024 [Hua I], p. 63).

Não apenas uma interioridade epistêmica funda o projeto de Husserl, a própria temporalidade ecoa a tríptico estrutura interior agostiniana, pois para Husserl o presente vivo enquanto vida do ego constitui o horizonte originário no qual retenções, protopresentações e protensões se interpenetram, dando forma ao fluxo temporal primordial. Essa estrutura básica advinda do hiponense não é abandonada por Husserl, apesar dos desenvolvimentos e mudanças terminológicas que abordamos resumidamente no capítulo 3. Além disso, a intencionalidade é para Husserl uma estrutura eidética

fundamental da consciência que atua como elo imanente entre o ato (noese) e o correlato objetivo (noema). Embora esse elo entre imanência e transcendência não se dê para Husserl sob a perspectiva de uma ordem metafísica criada, permanece uma aproximação estrutural com a *intentio* agostiniana que atua como elo copulativo entre a interioridade e a exterioridade como será exposto na subseção 4.1. Esse eco arquitetônico da consciência do tempo e da intencionalidade não é uma mera coincidência. De acordo com Rudolf Bernet, reconhecido intérprete da fenomenologia husserliana, há uma cópia das *Confessiones* que foi preservada no arquivo Leuven. Essa cópia evidencia que Husserl estudou profundamente o livro XI. Não é surpresa, Bernet conclui, que “a descrição fenomenológica da consciência temporal interna é inspirada pelas observações – e pressupostos implícitos – da análise temporal agostiniana, a tal ponto que poderíamos até falar de ‘notas marginais’ husserlianas a Agostinho” (Bernet, 2009, p. 117).

Desse modo, apesar de ser um caminho mais direto evidenciar uma filiação entre Husserl e Agostinho, julgamos ser mais proveitoso trilhar um caminho inverso. O que buscaremos esclarecer nessa etapa final é se Agostinho antecipa a questão fenomenológica de como o tempo se dá à consciência. O desafio no desenvolvimento de tal análise comparativa consiste em não incorrer na projeção de categorias fenomenológicas sobre o texto antigo. Tendo como pressuposto os conceitos discutidos nos capítulos 2 e 3 é possível traçar uma aproximação entre Agostinho e Husserl em termos de uma afinidade na forma como o tempo se manifesta à experiência. Desse modo, partindo de uma análise imanente que realce tal afinidade presente nos elementos conceituais centrais de cada autor, buscaremos a seguir, com o apoio teórico de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, esclarecer se há vestígios de uma protofenomenologia do tempo na abordagem agostiniana.

Cabe aqui um esclarecimento final no tocante ao apoio teórico que buscaremos em von Herrmann. De acordo com von Herrmann, o esforço despendido em seu ensaio busca evidenciar dois resultados: 1) o resultado histórico-filosófico evidencia que a investigação que Agostinho realiza no livro XI das *Confessiones* teve um notório impacto na temática da temporalidade de modo que se tornou foco de atenção e “suscitou profundo apreço dos dois pensadores mais significativos do século XX em relação à fenomenologia do tempo, isto é, Husserl e Heidegger” (Herrmann, 2015, p. ix); 2) o resultado hermenêutico evidencia “que a própria pesquisa agostiniana sobre o tempo constitui uma fenomenologia do tempo” (Herrmann, 2015, p. ix). Esses dois resultados estruturam o

ensaio de von Herrmann em duas partes. Na primeira parte von Herrmann fornece uma interpretação fenomenológica do livro XI das *Confessiones* de Agostinho. Na segunda parte o autor busca evidenciar o significado que a pesquisa fenomenológica de Agostinho tem para Husserl e para Heidegger.

Nesse caso, von Herrmann oferece sua própria interpretação da teoria do tempo do hiponense que diverge da interpretação que buscamos estabelecer em nossa pesquisa. De acordo com nossa interpretação fornecida no capítulo 2, para Agostinho o tempo é uma função accidental de mudanças em substâncias criadas relativamente estáveis. Esse tempo que tem sua origem nas mudanças das formas é condição necessária para a métrica do tempo, uma operação que se dá na mente de agentes humanos. É essa operação que está em foco na discussão de Agostinho no livro XI. Desse modo, o apoio teórico que buscaremos em von Herrmann não é tanto para estabelecer a interpretação do texto agostiniano, mas para desenhar as questões relevantes que ajudarão a esclarecer nossa hipótese de uma protofenomenologia do tempo na investigação do hiponense.

4.1. A temporalidade e interioridade agostiniana sob uma leitura protofenomenológica

Nessa subseção pretendemos explicitar os vestígios de uma protofenomenologia na investigação agostiniana sobre o tempo. Antes, porém, de lidar com essa tarefa é preciso esclarecer o sentido de fenomenologia que estará em operação em nossa análise comparativa. No capítulo sobre Husserl descrevemos brevemente o aparato terminológico que permite compreender a aplicação de seu método. O projeto amplamente considerado visa esclarecer o que Husserl denominou “correlação a priori”. Para alcançar essa meta, era necessário operar com a suspensão da atitude natural, era preciso colocar entre parênteses a tese da efetividade do mundo. Obviamente, não esperamos encontrar tais especificidades metódicas nos escritos do hiponense.

Como von Herrmann afirmou, fenomenologia e as variações desse termo não dizem respeito primariamente a designações do objeto temático, mas são empregados “como características de um método. Trata-se [...] do modo de tratamento [...] pelo qual o objeto temático é tratado por meio da busca e da descoberta” (Herrmann, 2015, p. ix). Podemos, em conformidade com von Herrmann, derivar dessa caracterização geral três

aspectos do método fenomenológico condizentes com a abordagem investigativa agostiniana. Tendo em vista que tais aspectos não possuem uma natureza controversa não consideramos ser necessária uma exposição detalhada aqui. Desse modo, faremos apenas uma breve exposição do terceiro aspecto porque ele foi explicitamente explorado nas etapas precedentes. A seguir enumeraremos esses três aspectos e então procederemos com a análise do terceiro aspecto. A investigação do hiponense é uma analítica protofenomenológica:

- 1) “[...] no sentido do lema da pesquisa fenomenológica formulada por Husserl – «Às coisas mesmas» –, que é o primeiro princípio de todos os fenomenólogos e que Heidegger, no parágrafo metodológico de *Ser e Tempo* (o § 7), interpreta como deixar aparecer aquilo que se manifesta em si mesmo e por si mesmo” (Herrmann, 2015, p. 6);
- 2) “[...] no sentido do desvelamento fenomenológico de estados de coisas anteriormente ocultos. Nesse seu desvelamento que traz à luz, ela está ao mesmo tempo sempre atenta para que a visão que se realiza em seu conhecer seja também uma verdadeira ‘visão’ e não apenas presumida” (Herrmann, 2015, p. 6);
- 3) No sentido de “[...] determinar o que deve ser interrogado – o tempo – com base na compreensão natural e pré-filosófica do tempo, própria da vida cotidiana. Assim, desde o início até o fim, ela sabe que o conhecimento filosófico do tempo é uma interpretação reveladora da compreensão pré-filosófica, não temática, do tempo, uma compreensão que possui a modalidade de realização” (Herrmann, 2015, p. 6-7).

É evidente que os três aspectos supramencionados não são determinações de um objeto temático, mas são delineamentos gerais de um método: o fenomenológico. No tocante ao primeiro aspecto, chamamos atenção ao que expusemos na subseção 2.2.3, mais especificamente que Agostinho não se apoiou em sua tese metafísica que invoca Deus enquanto causa indiferente para explicar o tempo. De fato, o hiponense explicitou seu pressuposto de que Deus é o criador do tempo, mas envidou esforços filosóficos para esclarecer *o que é o tempo e como medimos o tempo* sem recorrer a esse pressuposto como

princípio resolutivo da questão. Em suma, não vemos motivo de controvérsia no tocante a atribuir a operação do lema “às coisas mesmas”²¹⁴ na investigação do hiponense.

Quanto ao segundo aspecto, dissemos também na subseção 2.2.3 que o hiponense buscava esclarecer o tempo enquanto enigma das coisas da natureza (*de obscuris naturalium rerum*). As diversas reformulações levadas a cabo em virtude das aporias evidenciam que o hiponense não pretendia descansar ao alcançar tão somente uma “visão presumida”. Agostinho lutou incansavelmente para obter uma visão verdadeira que desvelasse as realidades ocultas da natureza e da métrica do tempo.

No que diz respeito ao terceiro aspecto, relembramos os descritores que utilizamos para descrever o tempo nas subseções 2.2.3 e 2.2.5. Dissemos ali que o tempo é excessivamente manifesto e comum ou super-comum e mega-familiar: “coisas das mais evidentes e comuns” (Agostinho, 2017b, p. 326, *conf.*, XI, 22, 28).²¹⁵ Em sua investigação Agostinho permanece atento aos fatos da vida cotidiana e dá encaminhamento à sua busca a partir de uma compreensão pré-científica ou, como disse von Herrmann, pré-filosófica. Mesmo no modo de argumentação métrica, Agostinho ainda recorre a eventos cotidianos para esclarecer o *como* dessa mensuração. Nesse contexto, ele se refere à medida do movimento astronômico, isto é, dos corpos celestiais (XI, 23, 29). Em seguida, ele volta sua atenção para o movimento de qualquer corpo singular (XI, 24, 31). Mais adiante ele se dedica à pronúncia das sílabas e à enunciação de poemas (XI, 26, 33). Logo depois o hiponense considera uma voz corporal (XI, 27, 34).

Cada evento cotidiano que Agostinho invoca evidencia a estrutura fundamental do movimento corpóreo sucessivo em que uma parte ocorre antes (*aliud prius*) e outra parte ocorre depois (*aliud posterius*). Esse método agostiniano que busca lançar bases epistêmicas que sustentem ou justifiquem nossas compreensões pré-científicas evidencia o trecho que citamos de van Dusen na subseção 2.2.3, trecho esse a que recorremos

²¹⁴ Ressaltamos que essa comparação tem apenas um caráter aproximativo, porquanto esse lema tem diversas nuances que não podemos abordar aqui. A título de comentários gerais, o lema husserliano “às coisas mesmas” não pode ser interpretado nos termos de um númeno kantiano. Também não está orientado aos diversos objetos do mundo circundante como interpretaram os primeiros seguidores de Husserl (escola de Tübingen). À época das *Logische Untersuchungen*, o lema referia-se a um retorno aos fenômenos tal como são dados à consciência sem o aparato de teorias, construções científicas ou pressupostos psicologistas. Com o desenvolvimento da fenomenologia transcendental, o lema passa a ser compreendido como um retorno às correlações entre noese (ato de consciência) e noema (objeto intencional enquanto sentido). Em resumo, um retorno às estruturas noético-noemáticas da constituição do sentido do ser.

²¹⁵ “Mais evidentes e comuns” aparece como tradução do que Agostinho descreve “*manifestissima et usitatissima sunt*”.

novamente: “E, consequentemente, na frase de Sexto Empírico, Agostinho seguirá aqueles filósofos que – como as massas, e ao contrário de Parmênides – ‘atendem aos fenômenos’ (*τοῖς φαινομένοις προσέχων*)” (Dusen, 2014, p. 10). Sexto Empírico menciona as massas e os filósofos que “atendem aos fenômenos” em sua crítica contra os físicos (*Ad.Phys.* II.45–49). No contexto, o autor discorre sobre a polêmica da existência ou não existência do movimento. No entanto, essa discussão não é irrelevante no que diz respeito ao tempo, pois logo após examinar diversas opiniões acerca do movimento, Sexto Empírico afirma que o movimento implica três coisas: “o corpo que se move, o espaço em que ele se move e o tempo durante o qual o movimento se efetua” (Empírico, 2012, p. 581). Essa conexão entre tempo e movimento é de tal modo íntima que permite transpor a caracterização de filósofos que “atendem aos fenômenos” ao próprio hiponense em sua investigação acerca do tempo.

Essa caracterização, no entanto, uma vez que recai sobre a maioria dos filósofos e sobre as massas pode acarretar um erro interpretativo. Essa protofenomenologia no sentido de que Agostinho “atende aos fenômenos” não deve ser entendida como um endosso ao realismo ingênuo. O hiponense não ignora seu mundo circundante, mas de acordo com seu próprio testemunho ele estava ciente dos desafios céticos.²¹⁶ Embora tenha escrito *Contra Academicos* para refutar a postura cética, Agostinho ainda defende que a suspensão do juízo é uma postura sábia e prudente em determinadas ocasiões. A dúvida é incorporada ao processo dialético de busca da verdade e marca uma etapa momentânea de angústia e de escuridão. A dúvida não é a meta, mas integra o método que permite alcançar a meta: “Ó ilustres acadêmicos! Nada pode ser conhecido quanto à conduta de vida. Mas procuremos com maior atenção e não desesperemos” (Agostinho, 2017b, p. 160, *conf.*, VI, 11, 18).²¹⁷

Essa procura atenta permite ao hiponense discernir um transcurso temporal supercomum em fenômenos terrestres e celestiais demarcados pela periodicidade:

Os fenômenos que se sucedem no transcurso ordinário dos tempos na ordem natural, tais como o surgimento e o acaso dos astros, as gerações e a morte dos animais, as inumeráveis variedades de sementes e germes, as névoas e as nuvens, a neve e as chuvas, os relâmpagos e trovões, os raios e o granizo, os

²¹⁶ O ceticismo, na época de Agostinho, era defendido por filósofos da Nova Academia. A Nova Academia dá continuidade ao ceticismo adotado pela Academia Média, assim denominada para demarcar a mudança de direção da Academia de Platão sob a liderança de Arcesilau e de Carnéades. Por isso, os céticos eram comumente chamados de acadêmicos.

²¹⁷ “O magni uiri Academici! Nihil ad agendam uitam certi comprehendi potest? Immoquaeramus diligentius et non desperemus” (Augustinus, 1981, p. 86, CCSL 27).

ventos e o fogo, o frio e o calor e outros semelhantes, têm sua causa primeira na vontade de Deus (Agostinho, 1994, p. 130-131, *trin.* III, 9, 19).²¹⁸

No mesmo parágrafo Agostinho menciona outros fenômenos que não são tão frequentes como eclipses e terremotos, mas que acontecem na mesma ordem natural (*in rerum naturae ordine*) segundo causas físicas ou espirituais que dependem da primeira causa que chamamos outrora de *causa indiferente*: a vontade de Deus. Na investigação desses fenômenos que se “sucedem no transcurso ordinário dos tempos” Agostinho se deparou com aporias acerca da irrealidade do tempo que não são discutidas por Plotino, mas que se assemelham àquelas mencionadas na investigação de Aristóteles que enfrentou as teses céticas formuladas por Parmênides.

Ao formular sua questão acerca da temporalidade percebida na ordem natural, o hiponense nota uma tensão estrutural entre as teses céticas que postulam a irrealidade do tempo e sua certeza irreduzível de primeira pessoa de que ele mede o tempo. Como podemos medir aquilo que não é? Argumentamos que para o hiponense essa hipertransitividade do que é temporal na ordem natural é condição de possibilidade da métrica do tempo. A impermanência dos fenômenos na exterioridade se articula com uma estrutura psíquica que confere extensão ao presente inextenso do tempo extático. Na subseção 2.2.5 descrevemos como essa estrutura que envolve o duplo eixo *intus/foris* esclarece a métrica do tempo como uma distensão da alma.

Os fenômenos da exterioridade, em sua impermanência, se encaminham continuamente para a ausência. Esse encaminhamento para a ausência que foi descrito como uma passagem pode ser captado pelos sentidos e uma permanência mediada pela presença de seus traços impressos na alma permite a métrica do tempo. Agostinho não fala de uma consciência interna do tempo ou da constituição do tempo objetivo, mas da métrica do tempo. Ainda assim, seu esforço para descrever a estrutura da interioridade envolvida nesse processo de mensuração do tempo delimitou a forma e definiu as questões relevantes que mais tarde ressoaram na abordagem de Husserl no tocante à temporalidade.

²¹⁸ “illis quae usitatissimo transcurso temporum in rerum naturae ordine corporaliter Hunt, sicuti sunt ortus occasusque siderum, generationes et mortes animalium, seminum et germinum innumerabiles diuersitates, nebulae et nubes, niues et pluuiiae, fulgura et tonitrua, fulmina et grandines, uenti et ignes, frigus et aestus, et omnia talia; exceptis etiam illis quae in eodem ordine rara sunt, sicut defectus luminum et species inusitatae siderum et monstra et terrae motus et similia; exceptis ergo istis omnibus quorum quidem prima et summa causa non est nisi uoluntas dei” (Augustinus, 1968, p. 145, CCSL 50).

A abordagem inicial de Husserl nas *Lições* diz respeito à percepção de objetos que se estendem no tempo. Curiosamente, Husserl denomina o ponto-fonte dos dados fenomenológicos como protoimpressão. Contudo, esses dados hiléticos não significam, no caso de Husserl, um compromisso com o representacionalismo sensualista ou empirista. Se fizermos uma análise retrospectiva, as impressões dos fenômenos transitórios considerados pelo hiponense também não se adequam a um representacionalismo de estatuto empirista. Embora essa seja uma leitura anacrônica, ela nos auxilia a formular nossa questão derradeira. Para Agostinho, a percepção não pode ser entendida como uma afetação da alma pelos sentidos.

De acordo com Agostinho, a realidade é estruturada segundo uma escala dos seres (*scala entium*) e nessa escala os entes se dispõem em graus de participação no Ser. Em decorrência dessa *ordo essendi*, a alma é superior ao corpo e Deus é superior à alma. Para recorrer a uns poucos exemplos dessa escala, em *De Libero Arbitrio* Agostinho argumenta que todo ser que vive é melhor (*melior*) do que o que apenas existe, e todo o ser que entende é melhor do que o que apenas vive (Agostinho, 1995, p. 80-81, *lib. arb.*, II, 3, 7).²¹⁹ Nas *Confessiones* o hiponense opera com o mesmo pressuposto. Ali ele diz que os corpos são melhores e mais certos do que os fantasmas de sua imaginação, mas esses corpos não são a deidade: “Nem a alma o é, que é a vida dos corpos, e por isso, como vida dos corpos, é melhor e mais certa do que os corpos; tu, porém, és a vida das almas, a vida das vidas, vivente por ti; e não mudas, vida da minha alma” (Agostinho, 2017b, p. 84, *lib. arb.*, III, 6, 10).²²⁰

Dessa escala dos seres Agostinho deduz uma assimetria causal entre realidades sensíveis e inteligíveis. As fórmulas dessa assimetria causal variam no *corpus* agostiniano, mas em resumo podemos reconstituir a partir das teses do hiponense a seguinte formulação sintética: o inferior não pode ser causa eficiente do superior, mas apenas condição ocasional de sua operação. Essa assimetria estrutural leva o hiponense a

²¹⁹ “Quia cum tria sint haec, esse uiuere intellegere, et lapis est et pecus uiuit, nec tamen lapidem puto uiuere aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et uiuere certissimum est. Quare non dubito id excellentius iudicare cui omnia tria insunt quam id cui uel unum desit” (Augustinus, 1970, p. 240, CCSL 29).

²²⁰ “Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es. Sed nec anima es, quae uita est corporum — ideo melior uita corporum certiorque quam corpora — sed tu uita es animarum, uitauitarum, uiuens te ipsa et non mutaris, uita animae meae” (Augustinus, 1981, p. 32, CCSL 27).

explicar a sensação ou percepção não como uma afecção do corpo na alma, mas como uma operação da alma que governa os estímulos corpóreos.

Tendo em vista que a alma é superior (*melior*) ao corpo, o corpo não pode agir causalmente sobre a alma. Em seu *De Musica* o hiponense arrazoa que se fosse possível a atuação do corpo sobre a alma isso faria com que o corpo fosse mestre da alma em virtude do poder para moldá-la ou modificá-la. Esse modelo aristotélico-empirista no qual os estímulos corpóreos dão origem às sensações por meio de uma transmissão causal direta é repudiado pelo hiponense. De acordo com Agostinho, as sensações – ver, ouvir, tocar – são operações da alma que se constituem pela instrumentalidade do corpo ou decorrem das modificações sofridas pelo corpo governadas pela alma. Agostinho resume sua teoria da sensação no *De Musica*:

Para resumir, parece-me que a alma, ao sentir aquilo que se passa em seu corpo, não é de forma alguma modificada passivamente, mas simplesmente age em função das modificações que ele sofre; esse agir, fácil quando as alterações corpóreas lhe são agradáveis, árduo quando se tratam de alterações desagradáveis, não lhe escapa à consciência; nisso consiste todo o fenômeno que chamamos de *sentir*. Quanto ao sentido que temos em nós, mesmo quando não sentimos, é um órgão físico que a alma governa e de que ela se serve para ajustar as sensações do corpo; para aproximar os objetos similares ou afastar os objetos contrários a sua natureza (Agostinho, 2019, p. 202, *mus.*, VI, 5, 10).²²¹

Como essa teoria da sensação se conecta com a teoria da temporalidade e da métrica do tempo do livro XI das *Confessiones*? Na subseção 2.2.5 argumentamos que a métrica do tempo requer o sentir a passagem do tempo. Esse sentir envolve o duplo eixo da interioridade e da exterioridade. As coisas que passam na exterioridade podem modificar os órgãos corporais. Esses estímulos corpóreos ocasionados pelas coisas que passam são chamados por Agostinho de afecções (*affectionem*). Mas como se dá o elo entre as coisas que passam na exterioridade e a interioridade que é a sede da sensação dessas coisas que passam? De acordo com o hiponense, esse elo se constitui na *intentio* (intenção/atenção).

Para compreender como a *intentio* exerce o papel copulativo entre exterioridade e interioridade vejamos um caso em que Agostinho descreve com mais detalhes a estrutura

²²¹ “Et ne longum faciam, uidetur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere et has actiones siue faciles propter conuenientiam siue difficiles propter inconuenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passionem corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat repellatque quod noxium est” (Augustinus, 2017, p. 201, CSEL 102).

da sensação. Em seu *De Trinitate*, Livro XI, Agostinho discute os processos envolvidos na visão externa e na visão interna. A visão externa envolve um nível mais baixo de consciência e pode ser considerada uma instância da sensação.²²² A visão interna envolve um nível mais elevado de consciência e está relacionada à *cogitatio*. Cada tipo de visão, externa e interna, é descrito por Agostinho a partir de processos triádicos. No caso da visão externa, estão envolvidos 1) a coisa corpórea (*res quam videmus*), 2) a visão na qual há uma forma no sentido (*informatio sensu*) e 3) a *intentio* da alma que unifica os dois elementos anteriores (Agostinho, 1994, p. 337, *trin.*, XI, 2, 2).²²³ A visão interna ou olhar da alma envolve 1) a imagem retida na *memoria*, 2) a visão interna e 3) a vontade que unifica os dois elementos anteriores (Agostinho, 1994, p. 343, *trin.*, XI, 2, 6).²²⁴

Os dois primeiros elementos tanto da visão externa quanto da interna circunscrevem quatro formas numericamente distintas. Desse modo, temos 1) a forma da coisa corpórea; 2) a forma impressa no sentido da visão; 3) a forma da imagem retida na *memoria*; 4) a forma impressa no olhar da alma. O que enlaça esses pares de formas é a *intentio*, uma operação ou potência da alma que Agostinho também denominará atenção ou vontade. Retomando o caso da visão externa, que é uma instância da sensação, o hiponense explica porque é tão difícil compreender essa mediação de uma forma impressa e a forma da coisa corpórea. Quando vemos uma coisa no mundo circundante julgamos que vemos a própria coisa no espaço, sem a mediação de formas ou imagens impressas: “É por isso difícil convencer as pessoas de pouca capacidade, que se forma no nosso sentido uma imagem do objeto visível, enquanto o vemos, e que essa forma ou imagem é a visão” (Agostinho, 1994, p. 340, *trin.*, XI, 2, 3).²²⁵

²²² “ipsaque uisio quae quid aliud quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet? Quamuis re uisibili detracta nulla sit nec ulla omnino esse possit tabs uisio si corpus non sit quod uideri queat, nullo modo tamen eiusdem substantiae est corpus quo formatur sensus oculorum cum idem corpus uidetur et ipsa forma quae ab eodem imprimitur sensui, quae uisio uocatur” (Augustinus, 1968, p. 334-335, CCSL 50).

²²³ “Cum igitur aliquod corpus uidemus, haec tria, quod facillimum est, considerata sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam uidemus siue lapidem siue aliquam flammam siue quid aliud quod uideri oculis potest, quod utique iam esse poterat et antequam uideretur. Deinde uisio quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae uidetur quamdiu uidetur sensum detinet oculorum, id est animi intentio” (Augustinus, 1968, p. 334, CCSL 50).

²²⁴ “Quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur remanet in memoria similitudo eius quo rursus uoluntas conuertat aciem ut inde formetur intrinsecus sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit ilia trinitas ex memoria et interna uisione et quae utrumque copulat uoluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur” (Augustinus, 1968, p. 339-340, CCSL 50).

²²⁵ “Ac per hoc tardioribus ingeniis difficillime persuaderi potest formari in sensu nostro imaginem rei uisibilis cum eam uidemus, et eandem formam esse uisionem” (Augustinus, 1968, p. 337, CCSL 50).

O hiponense fornece alguns exemplos que resistem à tese do realismo direto e fortalecem o caso de uma sensação mediada por formas impressas. Para citar apenas um exemplo, Agostinho recorre a um fenômeno repetível: “ao fixarmos os olhos durante muito tempo em alguma luz e depois, ao fecharmos os olhos, permanecem ainda certas cores luminosas que se combinam entre si e se tornam cada vez menos brilhantes até desaparecerem totalmente” (Agostinho, 1994, p. 340, *trin.*, XI, 2, 4).²²⁶ Esses matizes de cores que se esvanecem, Agostinho conclui, são vestígios da forma impressa.

Esse caso de uma teoria representacional da sensação levanta alguns problemas de natureza epistêmica. O hiponense estava ciente das dificuldades, pois logo após sua conversão Agostinho escreveu sua primeira obra intitulada *Contra Academicos*. Seria um desvio de percurso lidar em detalhes aqui com os argumentos que Agostinho elabora contra os desafios céticos. Aqui é suficiente formular o problema e apontar a saída sem detalhar os múltiplos argumentos envolvidos. O problema mais óbvio de uma teoria da sensação mediada é que ela parece levar ao solipsismo. Se só vejo imagens ou formas impressas como posso saber que essas formas correspondem às formas da coisa corpórea? Como garantir que há um elo entre interioridade e exterioridade? Para Agostinho, a objeção do solipsismo seria praticamente irrefutável sem a doutrina da criação e, por conseguinte, sem a existência do Criador.

O ponto decisivo é que, para o hiponense, as formas não são representações autônomas em relação ao mundo. A ordem criada é estruturada a partir de um hilemorfismo²²⁷ universal como discutimos na subseção 2.1.3. Desse modo, as formas impressas não surgem por escolha arbitrária e tampouco por invenção ou criação da mente. A forma impressa é uma semelhança formal fundada na coisa (*in re*). Ao agir como elo copulativo entre a forma da coisa corpórea e a forma impressa, a *intentio* não escolhe arbitrariamente o conteúdo da forma. A forma impressa é efeito de estímulos advindos das formas corpóreas da exterioridade.

²²⁶ “Plerumque cum diusculè attenderimus quaeque luminaria et deinde oculos clauderimus, quasi uersantur in conspectu quidam lucidi colores uarie sese commutantes et minus minusque fulgentes donec omnino desistant, quas intellegendum est reliquias esse formae illius quae facta erat in sensu cum corpus lucidum uideretur, paulatimque et quodam modo gradatim deficiendo uariari” (Augustinus, 1968, p. 337, CCSL 50).

²²⁷ Ressaltamos que para Agostinho a matéria não se reduz a um componente físico do mundo. Ele argumentou que no princípio a matéria, o quase nada, deu origem aos seres corpóreos e incorpóreos. Desse modo, os seres incorpóreos também são um composto de matéria e forma.

Obviamente, Agostinho reconhece que erros de percepção podem ocorrer devido a diversos fatores, como uma deficiência do órgão, perturbação da atenção, desordem da imaginação. Há casos também de ilusões, sonhos, representações falsas. Contudo, Agostinho formula a tese de que a ordenação das formas é consequência ontológica da criação divina e não da inferência empírica. Os argumentos céticos não provam o solipsismo. Não obstante esse fato de que o hiponense confrontou os argumentos céticos, cumpre ressaltar que alguns desses argumentos são integrados na metodologia e na epistemologia do hiponense. Agostinho acreditava que conseguiríamos alcançar mais facilmente a *contemplatio* – o grau mais elevado que a alma pode atingir – se nos desprendêssemos dos sentidos.

Toda essa discussão parece ter nos levado para longe do tema da temporalidade. No entanto, tenhamos em mente que para o hiponense a métrica do tempo envolve como condição de possibilidade a hipertransitividade do tempo extático das formas corpóreas na exterioridade. Medimos o tempo *enquanto* o tempo passa. Esse “enquanto” é o presente inextenso que possibilita a percepção de coisas corpóreas. Percebemos formas corpóreas que se dispersam no tempo. Ao estimular os sentidos corpóreos os fenômenos externos imprimem sua forma. Quando essa impressão desperta a atenção da alma, a alma se distende entre a expectativa das partes sucessivas do fenômeno que estão no porvir e a memória que retém o que já passou do mesmo fenômeno. A *intentio* converte essa multiplicidade em uma unidade capaz de receber mensuração.

Essa ordenação que Agostinho propõe na qual o fluxo do tempo decorre do futuro, passa pelo presente e se dissolve no passado pode ser contraintuitiva para uma imagem em que o tempo é visto da perspectiva do que já passou indo na direção do porvir. Agostinho concebeu o presente da Criação em uma incompletude que é preenchida na medida em que nossos anos *vem* e vão. Descrevemos, na subseção 2.2.5, essa dinâmica em termos de uma *expectatio* vazia que se preenche na medida em que passa pelo presente e é retida na *memoria*. Essa provavelmente é a fonte para a ênfase de Husserl, nos *Manuscritos de Bernau*, quanto ao papel da protensão. O fluxo do tempo, dissemos na subseção 3.3.2, passa a ser visto por Husserl como o preenchimento de uma protensão.

Dissemos que essa ordenação é contraintuitiva e a razão dessa contraintuição pode ser associada à relação, proposta pela *Física* moderna, entre tempo e a *Segunda Lei da Termodinâmica*. Resumidamente, a flecha do tempo aponta apenas para o futuro em virtude do que poderíamos chamar de irreversibilidade entrópica. A entropia diz respeito

ao grau de organização de um sistema. Quanto menor a entropia, maior será o grau de ordem. Inversamente, quanto maior a entropia maior será a desordem. Adicionalmente, é pressuposto pela *Física* moderna que um sistema com muitas partículas tem uma tendência virtual de aumentar o grau de desordem na medida em que o tempo aumenta:

O tempo está ligado pela termodinâmica a ideias sobre organização e aleatoriedade. O fluxo do tempo se torna aparente porque há uma tendência inexorável em qualquer sistema deixado à sua própria sorte de a organização diminuir e a aleatoriedade aumentar [...] A seta do tempo é explicitada na chamada Segunda Lei da Termodinâmica, que afirma que todos os processos físicos são irreversíveis porque alguma energia é sempre dissipada como calor (Coveney e Highfield, 1990, p. 147-148).

Aqui se desenha uma incompatibilidade entre as descrições fenomenológicas e científicas do tempo que se articulam entre domínios epistemológicos distintos. A presente pesquisa não pretende desenvolver essa problemática, mas delimita a questão para pesquisas futuras.²²⁸ Seja como for, o *insight* de Agostinho e de Husserl de que a temporalidade se desenrola como um processo vindo do porvir, atravessando o limite do presente e se dissipando no passado envolve considerar não apenas os dados de correlações atômicas e físicas, mas a própria estrutura da consciência que percepçiona coisas ou objetos no mundo circundante e tem nela própria o fluxo do tempo. A realidade físico-química pode estar sujeita à previsibilidade, mas não é capaz de *expectatio*, *contuitus* e *memoria* ou protensões, protopresentações e retenções. Somente os dados fenomenológicos completam o mosaico da temporalidade. Para Agostinho e para Husserl, o tempo não é apenas uma variável equacional. Sem ignorar o tempo da exterioridade

²²⁸ Casos anti-entrópicos, embora sejam uma exceção, formulam a intuição fenomenológica elementar para que haja uma desassociação entre tempo e entropia. Esses casos, considerados em nível atômico, podem ser descritos como um decréscimo da desordem. Embora a desordem sofra um decréscimo nos casos anti-entrópicos, o tempo não decresce. Em outros termos, o decréscimo da desordem ainda pressupõe o aumento do tempo. O caso mais óbvio de anti-entropia ou entropia negativa é o congelamento da água. No nível micro, as partículas têm maior liberdade com a água em seu estado líquido (maior desordem). O congelamento implica um grau menor de liberdade (entropia negativa). Outro exemplo que pode ser tomado como um caso anti-entrópico é o cloreto de prata. Os íons de prata e os íons de cloreto em solução, isto é, em estado líquido, enquanto reagentes, têm maior liberdade que o produto da reação, que é o cloreto de prata, um sólido: $\text{Ag}^+(\text{aq}) + \text{Cl}^-(\text{aq}) \rightarrow \text{AgCl}(\text{s})$. Um modelo proposto recentemente que visa integrar a gravidade e a física quântica pode ser a chave para romper essa conexão íntima entre tempo e entropia. O modelo parece se apoiar nas bases lançadas por Ted Jacobson em um artigo intitulado *Thermodynamics of spacetime: the Einstein equation of state* (Jacobson, 1995). O modelo proposto por Daniel Carney e outros (Carney *et al.*, 2025) no artigo intitulado *On the quantum mechanics of entropic forces* pode ser denominado *Modelo de Gravidade Entrópica*, e considera que a gravidade não seria uma força fundamental da natureza, mas seria explicada por intermédio de forças termodinâmicas. Em termos gerais, de acordo com o modelo, as massas dos corpos exercem influência nos campos atômicos. Conforme entendo, o grau de organização ou de desorganização de um sistema nesse modelo não estaria mais associado ao decurso do tempo, mas ao grau de influência exercido pelas massas dos corpos.

(Agostinho) ou o tempo cósmico (Husserl), há toda uma esfera a ser esclarecida em um domínio que excede as competências técnicas da *Física*. Como Husserl insistiu durante todo seu percurso investigativo, a sucessão da percepção não é a percepção da sucessão. Em outros termos, há um fluxo temporal que engloba não apenas os objetos da intencionalidade, mas o próprio ato intencional. Não obstante as complexidades envolvidas em tal ato intencional na teoria husserliana, é possível discernir seus elementos estruturais na *intentio* agostiniana que confere unidade à percepção das coisas que circundam nosso corpo.

A análise interior em Agostinho diz respeito à métrica do tempo. A métrica do tempo, contudo, faz remissão ao tempo em si (*ipsum tempus*). O tempo mensurado é uma parcela ou intervalo do tempo propriamente dito. Essa distinção se assemelha à distinção aristotélica entre tempo definido e tempo indefinido. Seja como for, a interioridade possibilita desvelar as estruturas envolvidas na percepção de um ente corpóreo presente que se dispersa no tempo. Essa percepção ou afecção é o que possibilitou a conclusão do hiponense: “Em ti, minha mente, meço os tempos” (Agostinho, 2017b, p. 332, *conf.*, XI, 27, 36). A *intentio* é o elo copulativo entre esses eventos que se sucedem na exterioridade e a sensação interior. É a *intentio*, enquanto voltada às afecções, que inicia o processo de distensão da alma. Desse modo, no horizonte das três perspectivas propostas por von Herrmann podemos discernir uma protofenomenologia do tempo em Agostinho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou compreender como a teoria de Edmund Husserl e a de Santo Agostinho acerca da temporalidade possuem afinidade estrutural. A relevância dessa pesquisa reside na necessidade de investigar as raízes pré-modernas da estrutura eidética formal da temporalidade na investigação husserliana, bem como o núcleo de problemas que se conectam a tal investigação. A *epoché* não nos retira do mundo, apenas coloca entre parênteses a tese da efetividade. Desse modo, a investigação de Husserl acerca da temporalidade não apaga da memória do autor aquilo que ele havia lido no livro XI das *Confessiones* do hiponense.

Esse mapeamento não se constituiu apenas reconstrução histórica no sentido genético, percorrendo cada estágio no fluxo da história. A intencionalidade husserliana, por exemplo, cuja estrutura envolve usualmente análise temporal, não dá um salto de Husserl à *intentio* agostiniana. Nos estágios intermediários se inserem Brentano e pensadores da Idade Média tardia. Desse modo, o mapeamento realizado realça os momentos que se concatenam aos movimentos orientados (teleologia) que foram sedimentados na cultura ocidental. A hipótese que orientou a investigação consistiu em sustentar que a interioridade agostiniana, articulada no conceito de *distentio animi*, pode ser interpretada como uma forma de protofenomenologia do tempo vivido, desde que essa interpretação seja rigorosamente qualificada, de modo a evitar tanto a projeção anacrônica de categorias fenomenológicas quanto a redução da temporalidade à esfera da consciência.

No prelúdio, um dos momentos ou movimentos orientados foi estabelecido a partir da leitura de Plotino. Trata-se de um quadro doxográfico, o que neutraliza o levantamento da doxografia ao longo da dissertação. Quando Agostinho levantou a questão se o tempo é o movimento, por exemplo, não foi necessário contextualizar essa problemática, pois o prelúdio atuou metodologicamente como remissão estratégica. Isso evitou reconstruções repetitivas. Além disso, o prelúdio apresentou os eixos estruturais das problemáticas fundamentais do tempo. Quando realizei a análise da teoria do tempo de Aristóteles destaquei que o Estagirita distingue um tempo definido e um tempo indefinido. Além disso, Aristóteles propôs que o agora não é parte do tempo e não é tempo, senão de modo accidental. O agora, pois, é tão somente um limite do tempo. Quando foquei na teoria de Plotino, apontei que Plotino foi o primeiro a distinguir entre um movimento físico e um movimento incorpóreo. Ademais, Plotino esclareceu que a medida do tempo diz “quanto”

tempo é e não “o que” o tempo é. O prelúdio, portanto, não traçou apenas as divergências históricas, mas apontou um campo estrutural de problemas que reaparecem em Santo Agostinho ou em Husserl.

As contribuições do prelúdio se evidenciaram na análise agostiniana do tempo. Para Agostinho, o tempo está intimamente relacionado ao movimento, mas isso não significa estritamente que o tempo se conecta ao movimento corpóreo. O tempo se constitui, sobretudo, a partir do movimento noético da criatura espiritual. Contudo essa constituição não se explica em Agostinho como uma gênese metafísica do tempo tal como em Plotino. O tempo se origina com a criatura angélica porque o movimento noético dos anjos se estrutura como uma mutação de forma na qual se insere um antes/depois. Assim como Aristóteles distinguiu entre um tempo indefinido e um tempo definido, e Plotino discerniu um movimento corpóreo e um incorpóreo, vimos que Agostinho distinguiu entre um tempo mais originário/Criatural (*tempus*) e o tempo derivado denominado tempo mensurado (*tempora*). Tendo em vista que a constituição do tempo na teoria agostiniana se explica a partir da *mutatio*, ainda que essa *mutatio* seja noética, se evidenciou que a teoria do hiponense não pode ser adequadamente compreendida como mera interiorização da temporalidade. O tempo se conecta a *mutatio*, quer seja ela incorpórea ou corpórea.

A interioridade não é origem do tempo, mas se evidenciou como momento crucial de sua apreensão a partir do duplo eixo *intus/foris*. O tempo se funda nas mutações das formas, mas enquanto é *em si* destituído de extensão, a operação anímica confere a extensão necessária para sua métrica. A métrica do tempo se operacionaliza em virtude da passagem do tempo para “dentro de certo espaço”, que demarca uma porção de tempo que se insere numa ordem temporal maior. Essa porção de tempo foi denominada intervalo ou *διαστήμα*. Assim, a distensão da alma é a estrutura da consciência que possibilita demarcar o intervalo temporal que pode ser medido graças a uma tríplice estrutura da interioridade. O tempo mensurado não é o tempo em si, o tempo mais originário que se constitui pelas mutações das formas. Mas a métrica do tempo não poderia ser efetuada sem a apreensão do tempo mais originário na ordem extática. Tais reflexões permitiram a formulação do que é o tempo para o hiponense. A partir das evidências analisadas, propus a seguinte definição: Df. Tempo é uma função accidental de mudanças conectadas às substâncias criadas. Nessa definição é possível retomar o prelúdio enquanto condição de inteligibilidade da interpretação proposta:

Aristóteles → tempo se relaciona ao movimento (corpóreo);

Plotino → tempo se relaciona ao movimento da alma (incorpóreo);

Agostinho → tempo se relaciona às mutações das formas (incorpóreas ou corpóreas).

Ainda atua como pano de fundo na discussão da teoria agostiniana outra articulação explorada no prelúdio:

Plotino:

→ tempo indefinido (*apeiron*);

→ tempo mensurado (acidental);

Aristóteles:

→ número do movimento;

→ tensão interna entre um agora que é sempre o mesmo e sempre diferente;

Essas articulações permitiram expor com maior clareza que o tempo mensurado, especialmente no livro XI das *Confessiones*, não se confunde com o tempo em si. Se a alma fornece a estrutura de um tríptico presente que condiciona a métrica do tempo, esse tempo mensurado não é o próprio tempo, mas atua como evidência indireta para a realidade do tempo contra a tese cética dos Eleatas. Como Agostinho argumentou, não podemos mensurar aquilo que não é.

Se o percurso inicial (Prelúdio) nos revelou a tensão entre tempo como medida do movimento (Aristóteles) e sua origem na transcendência/Alma (Plotino), a análise da teoria de Santo Agostinho (Capítulo 2) consolidou a interioridade como momento de apreensão do tempo hipertransitivo que se constitui pela mutação das formas. Agostinho demonstrou como a interioridade captura o tempo fugaz a partir da *intentio*, *memoria* e *expectatio* que se articula com as mudanças que nos afetam a partir das coisas e eventos que nos circundam. Todavia, a própria estrutura da consciência recai sobre uma forma do tempo, tema pouco explorado nos textos do hiponense. É precisamente nesse *gap* que a relevância da fenomenologia husserliana pode ser compreendida.

Husserl não apenas se apropria da interioridade agostiniana. Ele a radicaliza ao situar a tríptica estrutura agostiniana (presente do presente, presente do passado e presente

do futuro) em uma análise que busca estabelecer a legalidade eidética da constituição que pressupõe a camada mais básica das sínteses temporais.

O percurso se limitou a investigar a estrutura basilar da consciência interna do tempo, que se desvelou como um contínuo de protoimpressão, retenção e protensão que constitui os predicados presente, passado e futuro do *Zeitobjekt*. Não explicitarei na análise como essa estrutura da temporalidade se revela em outros modos da consciência do tempo tais como recordação iterativa ou interconexão objetual que envolve outros conteúdos vivenciados por meio de sínteses associativas. Além disso, a constituição que envolve a temporalidade se insere em uma camada mais complexa que redundando na doação de sentido por um ego ativo. O que busquei desvelar foi a estrutura que está na base do processo constitutivo. A constituição temporal é, à luz da camada superior de constituição, uma pré-constituição de unidades e sobressaltos hiléticos de afecção. A constituição que envolve a atividade do ego (o ego funcionante) e a doação de sentido pressupõem a camada mais básica do fluxo temporal que é a vida do ego (o ego anônimo) revelada como presente vivo fluente. A análise aqui empreendida focou nessa camada mais básica.

Para retomar a dupla estrutura de tempo indefinido e tempo definido (Aristóteles), tempo que envolve o movimento incorpóreo e corpóreo (Plotino) e tempo originário e tempo mensurado (Agostinho), Husserl em sua análise dos dados fenomenológicos que evidenciam a estrutura da consciência-tempo (*Zeitbewusstsein*) também pressupõe uma dupla estrutura. O tempo da ordem transcendente, o tempo que pode ser cronometrado, ou seja, o tempo dos fenômenos físicos foi denominado por Husserl como tempo cósmico. Esse tempo foi excluído nas etapas iniciais da investigação, porquanto a análise fenomenológica se estabelece em seu estágio inicial não no domínio da transcendência, mas no domínio imanente cujo acesso envolve a redução fenomenológica. De fato, Husserl retoma essa temática no estágio tardio de suas investigações (*Manuscritos-C*), mas não pude me debruçar sobre esse tópico.

A pesquisa se concentrou em três grupos de escritos de Husserl nos quais o autor investiga mais detidamente a consciência interna do tempo – *Lições*, *Manuscritos de Bernau* e *Manuscritos-C*. Por uma questão de economia, explorou temas mais recorrentes e os principais desenvolvimentos. Esse olhar mais aproximado permitiu descrever as estruturas da consciência do tempo, as principais dificuldades que Husserl relatou e o desenvolvimento teórico e terminológico. A desvantagem de um olhar mais aproximado

é que nem sempre se permite ver com clareza a coerência estrutural. Desse modo, organizarei melhor os dados analisados no intuito de trazer à tona tal coerência.

As *Lições* marcam o estágio inicial da investigação concernente à consciência interna do tempo. Ali a análise é estática e privilegia temas como a percepção do objeto temporal, seus modos de decurso, sua duração e permanência em meio às mudanças. A microestrutura envolve o tríptico protoimpressão, recordação primária, expectativa primária. A protoimpressão que se articula com o presente envolve um ponto-agora que é apenas um limite ideal (como em Aristóteles que argumentou que o agora não é parte do tempo, mas um limite). Nos *Manuscritos de Bernau* Husserl retoma a investigação da consciência do tempo sob uma perspectiva genética, o que permite a Husserl fornecer um modelo mais dinâmico em que as fases da consciência temporal não estão formalmente delimitadas e estáticas. A protensão influencia a retenção e vice-versa. Nos *Manuscritos-C* a análise genética assume o primeiro plano. O *Präsenzzeit*, isto é, a duração de um objeto que eu percebo como presente (o tempo de duração de um tom ou melodia) é resultado de várias sínteses de retenção que permitem ao ego ser afetado, e agir por meio de um posicionamento atencional e doação de sentido.

O *Präsenzzeit* é, desse modo, a superfície de um oceano mais profundo. Ele remonta às sínteses retencionais, que por seu turno atuam com base nas estruturas protohiléticas (*Urhytle*). Essas estruturas protohiléticas, por sua vez, se inserem no fluxo originário ou protoprocesso (*Urprozess*). O “lugar” fenomenológico no qual se situa o protoprocesso é o presente vivo fluente (*lebendige Gegenwart*), que é o horizonte de toda vivência possível. Esse presente vivo fluente é a vida do ego anônimo, isto é, o ego no modo da passividade. O protoprocesso se manifesta, portanto, como dinâmica do presente vivo como universo de pré-ser em um pré-tempo. Quando a temporalização se origina então ela forma unidades no fluxo e tais unidades permitem que ocorram sobressaltos hiléticos. Esses sobressaltos pressupõem sínteses associativas de homogeneidade por semelhança ou de proeminência por contraste. São esses sobressaltos hiléticos que despertam o ego funcionante, o que redundando no posicionamento atencional e doação de sentido.

O levantamento e disposição dos dados permitiram uma maior precisão na análise comparativa (Capítulo 4). À luz do que foi exposto, priorizei uma comparação a partir de princípios metodológicos que aparecem de modo incipiente na análise agostiniana. A protofenomenologia evidenciada na investigação do hiponense é marcada por: 1) um

retorno às coisas mesmas; 2) desvelamento fenomenológico de estados de coisas anteriormente ocultos; 3) interrogação do tempo com base na compreensão natural e pré-filosófica do tempo, própria da vida cotidiana; 4) afinidade estrutural do tríplice presente (*intentio, expectatio, memoria*) que se funda na *distentio animi* com a tríplice estrutura da consciência-tempo (protopresentação, retenção, protensão); 5) interioridade com interface dos sentidos que apreende o presente do evento na exterioridade (*intus/foris*) marcada pela atenção (*contuitus/intentio*) em afinidade com o ato de percepção em Husserl cuja estrutura pressupõe um ponto-fonte que se articula com o presente do *Zeitobjekt* em uma estrutura de intencionalidade cuja correlação a priori pressupõe o domínio imanente/transcendente.

Em resumo, à luz do percurso desenvolvido, os principais achados podem ser explicitados a partir das seguintes formulações sintéticas:

- (1) O prelúdio desempenhou função metodológica constitutiva ao esclarecer o campo de problemática e fornecer o quadro doxográfico;
- (2) O tempo para Agostinho é uma função accidental da mudança, e se constitui a partir das mutações das formas em virtude da mutabilidade inerente aos seres criaturais;
- (3) A dupla estrutura da temporalidade perpassa toda a pesquisa, tempo indefinido e definido (Aristóteles), tempo do movimento corpóreo e incorpóreo (Plotino), tempo originário e tempo mensurado (Agostinho) e tempo objetivo/cósmico e consciência-tempo (Husserl);
- (4) A fenomenologia husserliana do tempo passou por desenvolvimentos internos decisivos, indo de uma estrutura estática a uma estrutura mais dinâmica e às raízes genéticas do processo de temporalização;
- (5) A relação entre Agostinho e Husserl deve ser compreendida em termos de afinidade estrutural e não de coincidência teórica;
- (6) A noção de protofenomenologia designa uma convergência problemática e metodológica, e não uma antecipação conceitual da fenomenologia transcendental.

Não obstante tais resultados, a pesquisa possui limites que devem ser explicitamente reconhecidos. No tocante ao Prelúdio, não foi possível integrar a teoria de Plotino ao seu sistema de pensamento, o que constitui o cerne da análise do autor. Plotino

pretende investigar a origem do tempo no contexto das três hipóstases. Esse tema não foi explorado em profundidade. Quanto a Aristóteles, a pesquisa se limitou à análise da primeira etapa de investigação do tempo no livro *Física*. Não se debruçou sobre a segunda etapa que lida com os argumentos de Zenão de Eleia. Tampouco integrou os resultados a outros escritos do *corpus* aristotélico. No tocante ao capítulo sobre Santo Agostinho, a amostra de escritos foi mais ampla. Contudo, não efetuei um levantamento exaustivo. Agostinho aborda a questão do tempo em obras tais como *De doctrina Christiana* e a análise do tempo também aparece em outras cartas do hiponense. Por fim, no tocante ao capítulo sobre Husserl não foi possível integrar os resultados ao projeto mais amplo da fenomenologia husserliana que poderia ser resumido conforme esquema abaixo:

Fenomenologia inicial	Intencionalidade e atos
Fenomenologia do tempo	Fluxo temporal
Fenomenologia genética	Passividade/associação
Fenomenologia constitutiva	Objeto e mundo

Além disso, a pesquisa não explicitou a retomada da constituição do tempo objetivo e como se articula o tempo objetivo na análise fenomenológica, o tempo intermonádico e os desafios das ontologias regionais (tais como a Física) e suas teorias do tempo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.
- AGOSTINHO, S. **O Livre-arbítrio**. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, S. **Patrística - Comentário aos Salmos (101-150)**. São Paulo: Paulus, v. 9/3, 2014a.
- AGOSTINHO, S. **Patrística - Comentários ao Gênesis**. São Paulo: Paulus, v. 21, 2014b.
- AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. II, 2017a.
- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2ª. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017b.
- AGOSTINHO, S. **Sobre a Música**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.
- AGOSTINHO, S. **Patrística - Retratações**. São Paulo: Paulus, v. 43, 2020.
- AGOSTINHO, S. **Solilóquios; Da imortalidade da alma**. Kindle. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- ALVES, P. S. M. Introdução do tradutor. In: HUSSERL, E. **Lições para Uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo**. Tradução de Pedro S. M. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- APHRODISIAS, A. O. **On Aristotle Metaphysics 5**. Tradução de William E. Dooley. London; New York: Bloomsbury, 2014.
- ARISTÓTELES. **Physica. Edição grega. Scaife Viewer**. Clarendon: Oxford, 1960. Disponível em: <<https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg031.1st1K-grc1:4.11?q=&qk=lemma>>. Acesso em: 12 Janeiro 2026.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Porto: Porto Editora, 1995.
- ARISTÓTELES. **De anima: Livros I - III (trechos)**. Campinas - SP: IFCH/UNICAMP, 2002. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/38.pdf>>. Acesso em: 7 Janeiro 2026.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. São Paulo: Unesp, 2019.
- ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2023.
- ARISTOTLE. **On the Soul; Parva Naturalia; On Breath**. Loeb Classical Library. ed. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann, v. 288, 1957.

ARISTOTLE. **On the Soul and Memory and Reminiscence**. Santa Fe: Green Lion Press, 2001.

ARMSTRONG, A. H. Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine. In: _____ **Avgvstinvs magister**: Congrès International Augustinien. Paris: Études Augustiniennes, 1954. p. 277-283.

AUGUSTINE, S. **Eighty-Three Different Questions**. Washington, D.C: Catholic University Of America Press, 1982.

AUGUSTINE, S. **The Literal Meaning of Genesis**. New York: Newman Press, 1982.

AUGUSTINE, S. **On Genesis against the Manichees; and, On the Literal Interpretation of Genesis**: An Unfinished Book. Tradução de Roland J. Teske. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1990.

AUGUSTINUS. **De Genesi contra Manichaeos**. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. ed. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, v. 91, 1998.

AUGUSTINUS. **De Musica**. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. ed. Berlin/Boston: De Gruyter, v. 102, 2017.

AUGUSTINUS, A. **De Genesi ad litteram libri duodecim; De Genesi ad litteram imperfectus liber; Locutionum in Heptateuchum libri septem**. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. ed. Vienna: F. Tempsky; Leipzig: G. Freytag, v. 28, sect. 3, pars 2, 1894.

AUGUSTINUS, A. **De civitate Dei. Libri XI–XXII**. 4^a. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 48, 1955.

AUGUSTINUS, A. **Enarrationes in Psalmos. CI–CL**. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 40, 1956.

AUGUSTINUS, A. **De Trinitate. Libri I–XII**. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 50, 1968.

AUGUSTINUS, A. **De Trinitate. Libri XIII–XV**. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 50A, 1968a.

AUGUSTINUS, A. **Contra Academicos; De beata vita; De ordine; De magistro; De libero arbitrio**. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 29, 1970.

AUGUSTINUS, A. **Confessionum libri XIII**. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 27, 1981. Corpus Christianorum Series Latina.

AUGUSTINUS, A. **Retractationum libri II**. Corpus Christianorum Series Latina. ed. Turnhout: Brepols, v. 57, 1984.

AUGUSTINUS, S. A. **De catechizandis rudibus, De fide rerum quae non videntur, De utilitate credendi**. Toronto: Oxonii et Londini : J. Parker, 1876.

AYER, A. J. **The Central Questions of Philosophy**. New York: Penguin Books, 1976.

BERNET, R. Mathematics, Logic, and Phenomenology. In: BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. **An Introduction to Husserlian Phenomenology**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999.

BERNET, R. Husserl's Early Time-Analysis in Historical Context. **Journal of the British Society for Phenomenology**, 40 n° 2, 2009. 117–154. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00071773.2009.11006678>>. Acesso em: 25 Novembro 2025.

BIEMILLER, M. Augustine and Plato: Clarifying Misconceptions. **Aporia**, 2019. Disponível em: <https://aporia.byu.edu/pdfs/biemiller-augustine_and_plato.pdf>. Acesso em: 30 Abril 2025.

BLANSHARD, B. **Reason and Analysis**. Illinois: Open Court, 1991.

BOÉCIO. **Escritos (Opuscula sacra)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BOWEN, A. C.; ROCHBERG, J. **Hellenistic Astronomy: The Science in Its Contexts**. Leiden; Boston: Brill, 2020.

BRÉHIER, É. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BRENTANO, F. **Psychology from an Empirical Standpoint**. New York: Routledge, 2005.

BROUGH, J. The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings. **Man and World** 5, 3, 1972. 298-326.

BROUGH, J. Some Reflections on Time and the Ego in Husserl's Late Texts on Time-Consciousness. **Quaestiones Disputatae**, 7, n° 1, 2016. 89-108. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/issue/35955>>. Acesso em: 19 Novembro 2025.

BYL, J. **Deus e Cosmos: um conceito cristão do tempo, do espaço e do universo**. São Paulo: PES, 2001.

CALLAHAN, J. F. Basil of Caesarea a New Source for St. Augustine's Theory of Time. **Harvard Studies in Classical Philology**, 63, 1953. 437-454. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/310871>>. Acesso em: 5 Maio 2025.

CARNEY, D. et al. On the quantum mechanics of entropic forces. **arXiv preprint**, 2025. Disponível em: <<https://arxiv.org/abs/2502.17575>>. Acesso em: 21 Janeiro 2026.

CARTER, J. W. St. Augustine on Time, Time Numbers, and Enduring Objects. **Vivarium**, 49, n. 4, 2011. 301-323. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41963873>>. Acesso em: 20 maio 2024.

CESCON, E. Temporalidade em Husserl. **Griot: Revista de Filosofia**, vol. 22, núm. 1, pp. 279-289, 2022, 2022. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/5766/576670028021/html/>>. Acesso em: 14 setembro 2023.

CHIARADONNA, R. Eternity and Times. In: GERSON, L. P.; WILBERDING, J. **The New Cambridge Companion to Plotinus**. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2022.

CÍCERO. **Retórica a Herênio**. São Paulo: Hedra, 2005.

CICERO, M. T. **De Inventione; De Optimo Genere Oratorum; Topica**. Loeb Classical Library. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, v. 386, 1949.

CÍCERO, M. T. **Discussões Tusculanas**. Uberlândia: EDUFU, 2012.

CLARK, G. H. **Ancient Philosophy**. Unicoi, Tennessee: Trinity Foundation, 1997.

CLARK, G. H. **De Tales a Dewey**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

COGAN, J. The Phenomenological Reduction. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 2006. Disponível em: <https://iep-utm-edu.translate.google/phen-red/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc#SSH5a.i.2>. Acesso em: 27 Maio 2025.

COVENEY, P.; HIGHFIELD, R. **The arrow of time: a voyage through science to solve time's greatest mystery**. New York: Fawcett Columbine, 1990.

CROSSON, F. J. Structure and Meaning in St. Augustine's Confession. In: MATTHEWS, G. B. **The Augustinian Tradition**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2023. p. 27-38.

DREYFUS, H. L.; HALL, H. **Husserl Intentionality and Cognitive science**. Cambridge: The MIT Press, 1987.

DRUMMOND, J. J. An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema. In: DRUMMOND, J. J.; EMBREE, L. **The Phenomenology of the Noema**. [S.l.]: Springer Science & Business Media, 2013. p. 89-109.

DUSEN, D. V. **The Space of Time: a sensualist interpretation of time in Augustine, Confessions X to XII**. Leiden; Boston: Brill, 2014.

DUSEN, D. V. **The Space of Time: a sensualist interpretation of time in Augustine, Confessions X to XII**. Leiden; Boston: Brill, 2014.

ELIAS, N. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

EMPÍRICO, S. **Contra los Dogmáticos**. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

EMPIRICUS, S. Adversus Mathematicos. In: ARNIM, H. F. A. V. **Stoicorum veterum fragmenta**. Leipzig: Teubner, v. Vol. II: Chrysippi fragmenta logica et physica, 1964.

EPICURUS. **The Essential Epicurus: letters, principal doctrines, vatican sayings, and fragments**. Tradução de Eugene O'Connor. New York: Prometheus Books, 1993.

ESTOBEU. Eclogae. In: ARNIM, H. F. A. V. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Leipzig: Teubner, v. Vol. II: Chrysippi fragmenta logica et physica, 1903.

ESTOBEU. Eclogae. In: ARNIM, H. F. A. V. **Stoicorum veterum fragmenta**. Leipzig: Teubner, v. I: Zeno et Zenonis discipuli., 1964.

EVERETT, C. **A Myriad of Tongues: How Languages Reveal Differences in How We Think**. Cambridge: Harvard University Press, 2023.

FINK, E. What Does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish? **Research in Phenomenology**, 2, 1 Janeiro 1972. 5-27. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/rip/2/1/article-p5_1.xml?srsId=AfmBOopQJZVUX5GbSi8cjtFgiLSmZcEiDOXTdjFpVGdI3a0ibm7anbxS>. Acesso em: 28 Maio 2025.

FOLEY, M. P. Augustine, Aristotle, and The Confessions. **Academia Edu**, 2003. Disponível em: <https://www.academia.edu/28924166/Augustine_Aristotle_and_the_Confessions>. Acesso em: 10 Maio 2025.

FØLLESDAL, D. Noema and Meaning in Husserl. **Jstor**, 1990. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2108043>>. Acesso em: 2 Junho 2025.

FØLLESDAL, D. Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology. **Gratton Courses**, 2006. Disponível em: <<https://grattoncourses.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/08/husserls-reductions.pdf>>. Acesso em: 28 Maio 2025.

GALLAGHER, S. Sync-Ing in the Stream of Experience: Time-Consciousness in Broad, Husserl, and Dainton. **SciSpace**, 2003. Disponível em: <<https://scispace.com/pdf/sync-ing-in-the-stream-of-experience-time-consciousness-in-38315ocepy.pdf>>. Acesso em: 10 Junho 2025.

GIUBILATO, G. J. **Tempo e constituição: La restituzione della teoria brentano-aristotelica nei Manoscritti di Bernau (1917/18) di Edmundo Husserl**. Londrina: Eduep, 2022.

GROSS, C. Angels and Time: Reading Augustine's city of God 12.16. **Dionysius**, 2012. Disponível em: <<https://ojs.library.dal.ca/dionysius/article/view/4780>>. Acesso em: 25 Abril 2025.

GUITTON, J. **Le Temps et L'Éternité chez Plotin et Saint Augustin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

HARRINGTON, J. **Time: a philosophical introduction**. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015.

HEIDEGGER, M. **The Beginning of Western Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

HEIDL, G. **The Influence of Origen on the Young Augustine: a chapter of the history of Origenism**. 2ª. ed. Piscataway: Gorgias Press, 2009.

HELD, K. Husserl's Phenomenological Method. In: WELTON, D. **The New Husserl: A Critical Reader**. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 3-31.

HERRMANN, F.-W. V. **Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo**. Bari: Edizioni di Pagina, 2015.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. 3ª. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HIRVONEN, I. Reconciling the Noema Debate. **Springer Nature**, 2022. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10516-022-09643-1#Sec3>>. Acesso em: 4 Junho 2025.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUME, D. **A treatise of human nature**. Oxford: Clarendon Press, 1888.

HUSSERL, E. **Erste Philosophie II (1923-24):** Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, v. Hua. VIII, 1959 [Hua VIII].

HUSSERL, E. **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins**. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, v. Hua X, 1966 [Hua X].

HUSSERL, E. **Analysen zur Passiven Synthesis:** Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, v. XI, 1966 [Hua XI].

HUSSERL, E. **Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung:** Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, v. Hua. XXIII, 1980 [Hua XXIII].

HUSSERL, E. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, v. Hua. XXIV, 1984 [Hua XXIV].

HUSSERL, E. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994 [Hua X].

HUSSERL, E. **Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/18)**. Dordrecht: Springer, v. Hua XXXIII, 2001 [Hua XXXIII].

HUSSERL, E. **Zur Phänomenologischen Reduktion:** Texte aus dem Nachlass (1926–1935). Dordrecht: Kluwer Academic, v. Hua. XXXIV, 2002 [Hua XXXIV].

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia pura. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006 [Hua III].

HUSSERL, E. **Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)**. Dordrecht: Springer, v. Hua. Mat. VIII, 2006 [Hua. Mat. VIII].

HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [Hua VI].

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Rio de Janeiro: Forense, v. II, 2015 [Hua XIX/1].

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas Precedido de Conferências de Paris**. Coimbra: Edições 70, 2024 [Hua I].

JACOBSON, T. Thermodynamics of spacetime: the Einstein equation of state. **Physical Review Letters**, 1995. 1260-1263.

JAULIN, A. Straton et la question du temps comme nombre du mouvement. In: DESCLOS, M.-L.; FORTENBAUGH, W. W. **Strato of Lampsacus**: text, translation and discussion. London; New York: Routledge, 2017.

JORDAN, R. Time and Contingency in St. Augustine. In: MARKUS, R. A. **Augustine**: A Collection Of Critical Essays. New York: Anchor Books, 1961. p. 255-279.

KALLIGAS, P. **The Enneads of Plotinus**: a commentary. Princeton: Princeton University Press, v. I, 2014.

KATZ, E. What Numbers Could Not Be (for Aristotle). **Academia Edu**, 2021. Disponível em: <https://www.academia.edu/41268242/What_Numbers_Could_Not_Be_for_Aristotle_Accepted_submission_>. Acesso em: 10 Abril 2025.

KLEIN, E. **Augustine's Theology of Angels**. Cambridge; New York, Ny: Cambridge University Press, 2018.

KNUUTTILA, S. Tempo e criação em Agostinho. In: MECONI, D. V.; STUMP, E. **Agostinho**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

KORTOOMS, T. **Fenomenologie van de tijd**: Edmund Husserls analyse van het tijdbewustzijn. Nijmegen: [s.n.], 1999.

KRETSCHHEL, V. Hacia una fenomenología del tiempo. una interpretación de las críticas de Husserl a Brentano en las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. **Series Filosóficas**, Madri, 2017. 185-201. Disponível em: <https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/16439/pdf_106>. Acesso em: 7 Junho 2025.

KÜNG, G. Husserl on pictures and intentional objects. **JSTOR**, 1973. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20126300>>. Acesso em: 19 Fevereiro 2025.

LENINE; FALCÃO, D. **É o que me interessa**. [S.l.]: Gravadora Casa 9, 2008.

LIBERA, A. D. **Archéologie du Sujet**: naissance du sujet. Paris: Vrin, v. I, 2007.

LIRITZIS, I.; COUCOUZELI, A. Ancient Greek Heliocentric Views Hidden from Prevailing Beliefs? **Harvard University**, 2008. Disponível em: <<https://articles.adsabs.harvard.edu//full/2008JAHH.11.39L/0000040.000.html>>. Acesso em: 9 março 2025.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. 5^a. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, v. I, 2014.

LOHMAR, D. Einleitung des Herausgebers. In: HUSSERL, E. **Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)**. Dordrecht: Springer, v. Hua. Mat. VIII, 2006.

LUFT, S. Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism. **Marquette University**, 2004. Disponível em: <https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=phil_fa>. Acesso em: 27 Maio 2025.

MAMMÌ, L. Prefácio. In: AGOSTINHO, S. **Confissões**. 2^a. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

MANNING L, C. D. C. J. St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel. **Behav Sci (Basel)**. 3(2): 232-243, 2013. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4217622/>>. Acesso em: 15 setembro 2023.

MANSFELD, J.; RUNIA, D.. **Aëtiana V**: An edition of the reconstructed text of the Placita with a commentary and a collection of related texts. Leiden: Brill, 2020.

MARCONDES, D. Tempo e História: A Dialética do Tempo segundo Santo Agostinho. **Cad. psicanal. [online]**. 2019, vol.41, n.40, pp. 11-19. ISSN 1413-6295, 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952019000100001>. Acesso em: 14 setembro 2023.

MARROU, H.-I. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: Boccard, 1938.

MATTHEWS, G. B. **Santo Agostinho**: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MAYER, C. Werkeliste AL5. **ZENTRUM FÜR AUGUSTINUS-FORSCHUNG**, 2019-2024. Disponível em: <<https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL5.pdf#page=6>>. Acesso em: 22 Janeiro 2026.

MEINONG, A. Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniß zur inneren Wahrnehmung. **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane**, Hamburg / Leipzig, 1899. 182-272.

MENSCH, J. **Husserl's Account of Our Consciousness of Time**. Milwaukee: Marquette University Press, 2010.

MILLER, I. **Husserl, Perception, and Temporal Awareness**. Cambridge: The MIT Press, 1984.

MÖHLMANN, M. Phenomenology of time-consciousness: defence of Husserlian time-consciousness against the metaphysics of presence charge. **Martin Mohlmann**, 2014. Disponível em: <<https://www.martinmohlmann.nl/files/time.pdf>>. Acesso em: 27 Junho 2025.

MORAES, F. T. D. **À Sombra da Modernidade**: ensaios sobre antimodernos. Brasília: Monergismo, 2023.

NARBONNE, J.-M. **A Metafísica de Plotino**. São Paulo: Paulus, 2014.

NAWAR, T. Augustine on Active Perception, Awareness, and Representation. **Brill**, 2020. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/phro/66/1/article-p84_4.xml?srsltid=AfmBOorf0PXIbtwhLivB_zBFqC7uVj6nJyfEyQleeT7udLErExXD RdkJ>. Acesso em: 30 Abril 2025.

NIETZSCHE, F. W. **Além do Bem e do Mal**. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, I. C. C. D. A resignificação das protensões nos Manuscritos de Bernau de Edmund Husserl: o entrelaçamento das intencionalidades retencional e protensional no curso do protoprocesso. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, 30 (2), 2025. 85-102. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v30i2p85-102>>. Acesso em: 16 Novembro 2025.

OLIVEIRA, L. **Plotino, escultor de mitos**. Coimbra: ANNABLUME editora; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

O'MEARA, J. J. **The Young Augustin**. New York: Alba House, 1965.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PERES, S. Santo Agostinho e a fenomenologia: o conceito de atenção. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia , v. 24, n. spe, p. 438-448, 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672018000400004>. Acesso em: 14 setembro 2023.

PERLER, D. **Theorien der Intentionalität im Mittelalter**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

PLATÃO. **Parmênides**. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2003.

PLOTINO. **Quarta Enéada**. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Cunha. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2017.

PLOTINO. **Sexta Enéada**: tomo I. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2019.

PLOTINO. **Enéada III**. Tradução de Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.

PLOYD, A. Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine. **The Harvard Theological Review**, 110, no. 3, 2017. 421-439. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/26357912>>. Acesso em: 23 Outubro 2025.

PLUTARCH. **Plutarch's moralia v. 13, part 1, p. 999 C-1032 F**. Tradução de Harold Cherniss. Cambridge: Harvard University Press, v. (Loeb Classical Library, 427)., 1976.

PORRO, P. Angelic Measures: Aevum and Discrete Time. In: PORRO, P. **The medieval concept of time**: studies on the scholastic debate and its reception. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

PORTUGAL, V. Göttingen Contra Husserl: The Transcendental Turn and Its Discontents. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 78, n. 3, 2022. 877–916. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/27160402>>. Acesso em: 7 Outubro 2025.

REISER, O. L. The Problem of Time in Science and Philosophy. **JSTOR**, 1926. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/2179478>>. Acesso em: 13 setembro 2023.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Campinas, SP: Papirus, v. I, 1994.

RIJK, L. M. D. Preliminary Matters. In: ODONIS, G. **Opera philosophica. Vol II. De intentionibus**. Leiden: Brill, 2005.

RIPANTI, G. **Parola e tempo**. Brescia: Morcelliana, 2004.

RIPANTI, G. **Il tempo e il pensare aporetico: Aristotele e Agostino**. Urbino: Quattroventi, 2007.

ROSS, W. D. **Aristotle's Physics: a revised text with introduction and commentary**. London: Oxford University Press, 1936.

RUSSELL, B. **Conhecimento humano: seu escopo e seus limites**. São Paulo: Unesp, 2018.

RUSSELL, B. **Conhecimento humano: seu escopo e seus limites**. São Paulo: Unesp, 2018.

SANTOS, R. Comentário. In: ARISTÓTELES **Categorias**. Porto: Porto Editora, 1995.

SATTLER, B. M. Aristotle's Measurement Dilemma. **St Andrews Research Repository**, 2017. Disponível em: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/18287/Aristotle_Measurement_Dilemma_3.pdf;jsessionid=B1A0E008C728B6289FB1F7E5F1C6C347?sequence=1>. Acesso em: 26 Março 2025.

SCHAFF, P.; WACE, H. **Basil: Letters and Select Works**. Edinburgh: T&T Clark, Grand Rapids, v. 8, 1989.

SEISSL, T. What Time is Not: εἰκόν and ἀριθμός in Plato's Account of Time in the Timaeus (37d5-7). **Brill**, 2022. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/jpt/18/2/article-p178_3.xml>. Acesso em: 29 Março 2025.

SEISSL, T. Aristotle's "Now" and the Definition of Time: Method and Exegesis in Simplicius' Interpretation of Physics IV.10. **Brill**, 2024. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/hpla/26/2/article-p366_11.xml?ebody=abstract%2Fexcerpt>. Acesso em: 10 Abril 2025.

SENECA. **Moral Essays. v. 1: De providentia; De constantia; De ira; De clementia**. Loeb Classical Library. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, v. 214, 1928.

SIDOLI, N. On the use of the term diastēma in ancient Greek constructions. **Science Direct**, 2004. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0315086003000764>>. Acesso em: 9 março 2025.

SIMPLICIUS. **In Libros De Anima Commentaria**. Commentaria in Aristotelem Graeca - CAG. ed. Berlim: Reimer, v. XI, 1882.

SIMPLICIUS. **Corollaries on Place and Time**. Tradução de J. O. Urmson. London/New York: Bloomsbury, 1992.

SIMPLICIUS. **On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14**. London/ New York: Bloomsbury, 2014.

- SLAVEVA-GRIFFI, S. **Plotinus. On numbers**. New York: Oxford University Press, 2009.
- SMITH, A. Eternidade e tempo. In: GERSON, L. P. **Plotino**. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- SMITH, D. W.; MCINTYRE, R. **Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language**. Dordrecht: Reidel, 1984.
- SOLIGNAC, A. Exégèse et Métaphysique, Genèse 1,1- 3 chez saint Augustin. In: VIGNAUX, P. **In principio: interprétations des premiers versets de la Genèse**. Paris: Études Augustiniennes, 1973. p. 154-171.
- TABACZEK, M. The Metaphysics of Evolution: From Aquinas's Interpretation of Augustine's Concept of Rationes Seminales to the Contemporary Thomistic Account of Species Transformism. **Academia Edu**, 2020. Disponível em: <https://www.academia.edu/44168686/The_Metaphysics_of_Evolution_From_Aquinas_s_Interpretation_of_Augustine_s_Concept_of_Rationes_Seminales_to_the_Contemporary_Thomistic_Account_of_Species_Transformism>. Acesso em: 30 Abril 2025.
- TAYLOR, C. **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- THEMISTIUS. **On Aristotle Physics 4**. London/ New York: Bloomsbury, 2014.
- VERDE, F. **Peripatetic Philosophy in Context: Knowledge, Time, and Soul from Theophrastus to Cratippus**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.
- WAGNER, M. F. Real Time in Aristotle, Plotinus, and Augustine. **The Journal of Neoplatonic**, IV, nº 2, 1996. 67-116.
- WAGNER, M. F. **The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus, and Today**. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- WARREN, N. D. Augustine and Husserl on Time and Memory. **Quaestiones Disputatae**, 7, nº 1, 2016. 7-46. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/issue/35955>>. Acesso em: 11 Novembro 2025. Edmund Husserl's Phenomenological Time and Time-Consciousness.
- WELTON, D. The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method. In: WELTON, D. **The New Husserl: A Critical Reader**. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 255-288.
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª. ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology**. California: Stanford University Press, 2003.
- ZEMAN, A. Aphantasia. In: ABRAHAM, A. **The Cambridge Handbook of the Imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- ZIPPEL, N. Time and Subjectivity in husserlian phenomenology. **Paradigmi: rivista di critica filosofica**, Milano, 2014. 115-126.