

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JULIANA DAS NEVES CORREA MARQUES

**A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E NARRATIVA
NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR:
A leitura do Livro XI das *Confissões* de Agostinho**

Vitória

2025

JULIANA DAS NEVES CORREA MARQUES

**A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E NARRATIVA
NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR:
A leitura do Livro XI das *Confissões* de Agostinho**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de Ética e Filosofia Política e Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

Vitória

2025


Juliana das Neves Correa Marques

**"A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E NARRATIVA NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR:
A LEITURA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO"**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 28 de março de 2025.


Comissão Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **JORGE AUGUSTO DA SILVA SANTOS**
Data: 02/04/2025 17:00:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Documento assinado digitalmente
 **MARCELO MARTINS BARREIRA**
Data: 31/03/2025 21:21:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira (UFES)
Examinador Interno

Documento assinado digitalmente
 **NOELI DUTRA ROSSATTO**
Data: 31/03/2025 21:09:28-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Noeli Dutra Rossatto (UFESM)
Examinadora Externa

“que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo?” (Conf., XI, 14, 17)

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa por meio da bolsa concedida.

Ao Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos, por sua orientação atenta e essencial desde o início da minha pesquisa. Sua competência extraordinária em pesquisa foi fundamental para o meu crescimento acadêmico, e sou imensamente grata por seu apoio e dedicação.

Ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto e ao Prof. Dr. Marcelo Barreira, pela generosidade em aceitar compor minha banca de defesa. Agradeço pelos comentários cuidadosos e pelas valiosas sugestões, que me ajudaram significativamente no aprimoramento desta dissertação.

Aos meus familiares, com destaque especial para minha mãe, Nailza Aparecida; minha tia, Marina; meu tio, Rui; meus primos, Alessandra, Aline e Alessandro; e minhas irmãs, Livia e Mariany. Obrigada por sempre me incentivar e apoiar ao longo de toda a minha trajetória acadêmica, desde a graduação.

Ao amor da minha vida, meu marido, Miquéias Jhonatas, que esteve ao meu lado em cada etapa, sendo meu alicerce, meu porto seguro e minha maior fonte de conforto, tanto nos momentos desafiadores quanto nos momentos de conquistas do mestrado.

RESUMO

Este trabalho investiga a leitura de Paul Ricoeur sobre o Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, conforme desenvolvido em *Tempo e Narrativa*. O objetivo principal é identificar elementos na obra agostiniana que sustentam a tese de Ricoeur de que o tempo se torna humano à medida que é estruturado narrativamente. Para nortear nossa investigação ao longo da pesquisa, formulamos algumas questões centrais e gerais que buscamos responder no decorrer desta investigação, a saber: de que maneira Agostinho tenta solucionar o enigma do tempo? Quais elementos Ricoeur encontra no *Livro XI* que sustentam sua tese de que a solução para os paradoxos do tempo é a narrativa? Ricoeur ignora a relação entre tempo e eternidade em sua interpretação do Livro XI das *Confissões* de Agostinho? Para responder a estas questões, é necessário reconstruir a meditação de Agostinho contida no Livro XI das *Confissões*, à luz da leitura de Ricoeur apresentada na sua obra *Tempo e Narrativa*. Agostinho sugere uma concepção subjetiva de tempo, vivida internamente na alma como distensão (*distentio animi*). Para chegar a essa conclusão, Agostinho reflete sobre a relação entre tempo e eternidade, além dos paradoxos ontológicos do ser e do não-ser do tempo, e da medição do tempo. Ele contrapõe o argumento cético, que nega a existência do tempo, à linguagem cotidiana, que, de forma inexplicável, sugere que o tempo realmente possui ser. Parece que, Ricoeur, ao examinar a meditação de Agostinho sobre o tempo, percebe que o filósofo cristão, ao tentar explicar o tempo, recorre necessariamente à narrativa, embora sem se dar conta disso. Assim, Ricoeur argumenta que o tempo só se torna humano quando é narrado. Para ele, o tempo adquire significado e dimensão na narrativa, tornando-se incompreensível de outra forma: o tempo existe porque o narramos.

Palavras-chave: Tempo; Narrativa; Eternidade; Agostinho; Ricoeur.

ABSTRACT

This paper investigates Paul Ricoeur's reading of Book XI of Augustine's *Confessions*, as developed in *Temps et Récit*. The main objective is to identify elements in Augustine's work that support Ricoeur's thesis that time becomes human as it is narratively structured. To guide our research, we have formulated some central and general questions that we seek to answer throughout this investigation, namely: In what way does Augustine attempt to solve the enigma of time? What elements does Ricoeur find in *Book XI* that support his thesis that the solution to the paradoxes of time is narrative? Does Ricoeur ignore the relationship between time and eternity in his interpretation of Book XI of *Confessions*? To answer these questions, it is necessary to reconstruct Augustine's meditation contained in Book XI of *Confessions*, in light of Ricoeur's reading as presented in *Temps et Récit*. Augustine suggests a subjective conception of time, experienced internally in the soul as *distentio animi* (the distension of the mind). To reach this conclusion, Augustine reflects on the relationship between time and eternity, the ontological paradoxes of being and non-being of time, and the measurement of time. He contrasts the skeptical argument, which denies the existence of time, with everyday language, which inexplicably suggests that time does indeed exist. It seems that, in examining Augustine's meditation on time, Ricoeur perceives that the Christian philosopher, in attempting to explain time, necessarily resorts to narrative, although without realizing it. Thus, Ricoeur argues that time only becomes human when it is narrated. For him, time acquires meaning and dimension through narrative, becoming incomprehensible otherwise: time exists because we narrate it.

Keywords: Time. Narrative. Eternity. Agostinho. Ricoeur.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
2 PRIMEIRO CAPÍTULO	11
2.1 SANTO AGOSTINHO E O PROBLEMA DO TEMPO	12
2.2 SANTO AGOSTINHO E O LIVRO XI DAS <i>CONFISSÕES</i>	14
2.2.1 O paradoxo do ser e do não-ser do tempo	15
2.2.2 O paradoxo da medida do tempo	16
2.2.3 O tríplice presente	20
2.2.4 A distensão da alma e a medida das sílabas	21
2.3 PAUL RICOEUR E SANTO AGOSTINHO	24
3 SEGUNDO CAPÍTULO	25
3.1 PAUL RICOEUR E A OBRA <i>TEMPO E NARRATIVA</i>	26
3.2 A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA DO <i>LIVRO XI DAS CONFISSÕES</i>	29
3.2.1 O passado e o futuro como qualidades temporais	33
3.2.2 O tempo cosmológico e a <i>distentio animi</i>	35
3.2.3 O contraste entre <i>intentio</i> e <i>distentio animi</i>	36
3.2.4 O tempo psicológico e o tempo cosmológico	41
3.3 POÉTICA E NARRATIVA.....	42
3.3.1 Origens aristotélicas da concepção hermenêutica de Ricoeur	44
3.4 CRÍTICAS A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA	48
3.4.1 Ricoeur e a crítica à teoria agostiniana do tempo	52
4 TERCEIRO CAPÍTULO	54
4.1 AS FUNÇÕES DA ETERNIDADE E A NEGATIVIDADE.....	55
4.2 A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E ETERNIDADE	58
4.2.1 A criação <i>ex nihilo</i>	64
4.2.2 O contraste entre a <i>vox humana</i> e o <i>Verbum</i> divino	66
4.3 O CÍRCULO ENTRE A NARRATIVA E A TEMPORALIDADE.....	69
CONCLUSÃO	72
REFERÊNCIAS	75

INTRODUÇÃO

Para o desenvolvimento deste estudo, é fundamental, inicialmente, analisar a meditação de Santo Agostinho sobre o tempo, apresentada no Livro XI das *Confissões*, a partir da perspectiva de alguns intérpretes de Agostinho, além de Ricoeur. Para isso, recorreremos, principalmente, ao primeiro capítulo, intitulado “Tempo”, da obra *Tempo, Mythos e Praxis: O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles*, de Martinho Tomé de Almeida Soares, e ao capítulo “Livro XI” da obra *Confissões de Agostinho*, de Johannes Brachtendorf, além do texto *Tempo e Criação em Agostinho*, de Simo Knuuttila.

Em *Confissões XI*, Agostinho propõe uma abordagem subjetiva do tempo, relacionando-o à consciência e à experiência interna da alma, o que podemos entender como o tempo psicológico. Ele explica que o tempo é percebido dentro de nós e destaca duas características importantes: *intentio animi*, que se refere à forma como a mente vivencia o tempo, e *distentio animi*, que descreve a capacidade da alma de se distender. Esses conceitos ajudam Agostinho a explorar como o tempo não é apenas algo exterior, mas algo vivido internamente, no fluxo da experiência pessoal.

Para uma melhor compreensão do tema, dividimos o primeiro capítulo deste trabalho em tópicos que abordam o paradoxo ontológico do ser e do não-ser do tempo, a medida do tempo e a noção de tríplice presente. Discutimos também a *intentio* e, por fim, a *distentio animi*, proposta por Agostinho como uma possível solução para os paradoxos do tempo. Neste capítulo, também analisamos o hino *Deus, Creator omnium* (Deus, criador de tudo), de Santo Ambrósio, exemplo utilizado por Agostinho para resolver o paradoxo da medida do tempo, que leva à *distentio*.

O segundo capítulo deste estudo tem como objetivo analisar como Ricoeur utiliza elementos textuais das *Confissões* de Agostinho para argumentar que a solução para os paradoxos do tempo pode ser encontrada por meio da narrativa. Ricoeur busca demonstrar de que maneira os paradoxos da experiência temporal fazem apelo a atividade narrativa como forma de compreensão e resolução.

Em *Tempo e Narrativa (Temps et Récit)*, obra que utilizamos como base para examinar o estudo de Ricoeur, o filósofo argumenta que o texto de Agostinho é marcado por paradoxos que se opõem. Assim, para Ricoeur, dentro do debate agostiniano, de um lado, estão os céticos

que negam a existência do tempo, enquanto, do outro, encontra-se a linguagem cotidiana, que assegura a existência do tempo.

Para resolver o paradoxo ontológico e o da medida do tempo, Ricoeur propõe que a solução não seria encontrada por meio de uma explicação especulativa, mas através da poética narrativa. Ricoeur vê isso refletido nas *Confissões* de Agostinho e utiliza o exemplo da recitação de um hino, assim como a própria narração da experiência pessoal de Hipona, para mostrar como o tempo pode ser entendido e vivenciado por meio da narrativa. A ideia central é que uma narrativa, como forma de expressão humana, é capaz de organizar e dar sentido ao tempo, resolvendo os problemas apresentados nos paradoxos do tempo.

Para investigar a leitura de Ricoeur sobre a obra agostiniana e a formulação de sua tese acerca do enigma do tempo, é fundamental a leitura da obra *Tempo e Narrativa*, por isso, utilizamos, principalmente, o *Tomo I*, com ênfase no capítulo intitulado "As aporias da experiência do tempo: O Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho", e o *Tomo III*, que aborda "O Tempo da alma e tempo do mundo: o debate entre Agostinho e Aristóteles", como base para o desenvolvimento deste estudo.

Como já dito anteriormente, Ricoeur defende que o tempo é experimentado por meio da narrativa. Assim, ele revisita o texto de Agostinho, destacando elementos que sustentam a ideia de que o ser e a medição do tempo se resolvem narrativamente. A dialética entre *intentio* (a forma como percebemos o tempo) e *distentio* (capacidade da alma de se distender), conceitos importantes encontrados em Agostinho, é central para sua análise, sugerindo que o tempo só é plenamente compreendido quando é narrado.

É importante ressaltar que este estudo também tem como proposta investigar a validade e a relevância da tese de Ricoeur na busca por uma solução para o enigma do tempo e a experiência temporal humana. Além disso, buscamos compreender como Ricoeur se apropria e interpreta o pensamento agostiniano. Por fim, exploramos o papel da narrativa como possível solução para o paradoxo do tempo, examinando de que forma ela permite compreender e vivenciar a experiência temporal. Também abordamos as questões relacionadas ao contraste entre tempo e eternidade nas reflexões de Agostinho e na leitura de Ricoeur.

Ainda no segundo capítulo, trataremos de algumas críticas direcionadas a interpretação ricoeuriana do Livro XI das *Confissões*. Para isso, usamos comentadores críticos como Gouven Madec e Isabelle Bochet que defendem que Ricoeur exagera em sua abordagem ao focar e

atribuir muita importância à *intentio*, que aparece poucas vezes na meditação de Agostinho, sendo mencionada apenas uma vez, em oposição à *distentio*.

Além disso, outras críticas apontam que, ao focar sua interpretação do Livro XI nas noções de *intentio* e *distentio*, Ricoeur teria relegado a um segundo plano o contraste entre tempo e eternidade, muitas vezes considerado o tema central da obra. Além das críticas mencionadas, serão apresentadas outras questões levantadas em relação à interpretação de Ricoeur.

No terceiro capítulo, revisitamos a maneira como Ricoeur explora a relação entre tempo e eternidade, ao argumentar que a eternidade não se opõe ao tempo, mas se apresenta como uma ideia-limite ou uma experiência-limite que aprofunda nossa percepção da temporalidade. Para isso, esta seção abordará os seguintes temas: as funções da eternidade e a negatividade, a relação entre tempo e eternidade, a criação *ex nihilo*, a *vox* humana e o *Verbum* divino e, por fim, o círculo entre narrativa e temporalidade. Para o desenvolvimento deste capítulo, recorreremos às interpretações apresentadas por autores como Marco Antônio Casanova, Jean Guitton e Giovani Fernando Cardoso.

Por fim, examinamos de forma sucinta como Ricoeur adapta em sua teoria sobre tempo e narrativa, a dialética entre o tempo e o Verbo de Agostinho, destacando a refiguração da tríplice mimese. Essa estrutura engloba a figuração do tempo na narrativa (Mimese I) durante o ato de criação, sua configuração por meio da narração (Mimese II) e sua refiguração através da leitura (Mimese III). Esse processo, longe de se limitar a um ciclo fechado, segue um movimento espiral contínuo, permitindo novas interpretações a cada interação aprofundando a conexão entre tempo e narrativa.

2 PRIMEIRO CAPÍTULO

Este capítulo examinará a reflexão de Santo Agostinho sobre o enigma do tempo, conforme exposta no Livro XI de suas *Confissões*. Agostinho sugere uma concepção subjetiva do tempo, compreendido internamente pela alma como uma distensão (*distentio animi*). Para sustentar essa tese, ele investiga a relação entre tempo e eternidade, além de discutir o paradoxo ontológico e o da medida do tempo. Na análise dos paradoxos do tempo, Agostinho contrapõe

um lado negativo - que questiona a existência do tempo - a um lado positivo, evidenciado na linguagem cotidiana, que, de um modo que não se sabe explicar, aponta que o tempo possui ser.

Entretanto, este capítulo não tratará da relação entre tempo e eternidade, nem se aprofundará na problemática relacionada ao tema. A relevância da eternidade para a compreensão da reflexão agostiniana sobre o tempo será examinada no terceiro capítulo, onde analisaremos com maior profundidade a interpretação de Ricoeur acerca da noção de eternidade em Agostinho e sua articulação com o tempo.

Assim, no presente capítulo, buscamos investigar os paradoxos do tempo a partir da reflexão de Agostinho no Livro XI das *Confissões*, buscando responder de que maneira Agostinho tenta solucionar o enigma do tempo. No decorrer dessa análise, novas questões emergiram, tais como: O tempo possui ser ou não? O tempo tem extensão? Como ele pode ser medido? De que maneira Agostinho define o tempo a partir da experiência subjetiva? Procuramos responder a essas indagações à luz da interpretação agostiniana do tempo.

Dessa forma, no próximo tópico, apresentamos uma introdução à problemática do tempo, iniciando a investigação sobre o enigma do tempo na obra de Agostinho.

2.1 SANTO AGOSTINHO E O PROBLEMA DO TEMPO

A questão do tempo está sempre presente em nosso cotidiano, sendo um tema frequente em nossas conversas diárias. No entanto, a existência do tempo e a forma como ele é constituído são obstáculos para nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. A preocupação com o tempo precede a filosofia, já sendo uma questão presente na mitologia, que antecedeu o pensamento filosófico.

Na *Teogonia* da mitologia grega, por exemplo, a origem do tempo é simbolizada pela separação entre o céu e a terra, personificados pelo deus Urano (céu) e pela deusa Gaia (terra), que eram casados. Urano cobre Gaia, e juntos geram muitos filhos, mas por medo de perder seu poder, Urano aprisiona seus filhos dentro do ventre de Gaia. No decorrer do mito, Cronos, um de seus filhos, ajuda Gaia a se libertar de Urano ao castrá-lo, o que leva Urano a se afastar de Gaia. Essa separação cria um espaço entre eles, estabelecendo as primeiras condições materiais para a vida na Terra. Dessa forma, surgem o tempo e o espaço como elementos fundamentais

para uma existência finita. Esse exemplo mitológico revela que, na concepção e no imaginário da época, as pessoas já tinham uma noção de dualidade: a distinção entre o eterno, antes de Cronos, e o temporal, depois de Cronos¹.

No diálogo *Timeu*², Platão define o tempo como uma imagem dinâmica da eternidade, criada pelo Demiurgo para ordenar o universo material. Associado ao movimento dos corpos celestes, o tempo é visto como uma imitação imperfeita do eterno, refletindo a perfeição das Formas em um ciclo contínuo. O tempo se torna perceptível através dos movimentos regulares dos astros, como dias, meses e anos, que seguem padrões que visam imitar a ordem e harmonia do mundo inteligível. Platão sugere que, ao observar esses movimentos celestiais e a ordem natural, é possível transcender o tempo e alcançar uma compreensão da eternidade, incentivando a imitação dessa harmonia na vida humana.

Para Plotino³, a eternidade é associada à natureza essencial e imutável, enquanto o tempo emerge com a criação do mundo. A alma humana tem acesso a ambas as dimensões por meio da contemplação do mundo, que se apresenta como uma representação da eternidade. O tempo, por sua vez, está associado ao movimento no mundo sensível, enquanto a eternidade pertence ao plano inteligível, caracterizando-se como uma totalidade imutável e simultânea.

Conforme Plotino, a compreensão do tempo e da eternidade é alcançada através da própria experiência temporal. Assim, o tempo não é simplesmente o movimento dos astros, como em Platão, nem apenas uma característica do mundo sensível, como em Aristóteles. Em vez disso, é gerado pelo movimento da alma, que, ao se afastar da eternidade e da unidade, cria a sucessão de eventos e as relações de anterioridade e posterioridade. O tempo é, portanto, uma propriedade da alma, percebida através do movimento e mediada pelo pensamento.

Após a elaboração de seus tratados da *Física*⁴, Aristóteles foi o primeiro a apresentar uma resposta metódica ao tema, adotando uma perspectiva objetivista ao conceber o tempo como uma realidade vinculada à natureza, ao mundo físico e ao cosmos. Em sua obra, ele propõe uma visão fundamental do tempo ao relacioná-lo com o movimento dos astros, sustentando que não há tempo sem mudança, nem mudança sem tempo. Embora não os

¹ Para saber mais, consultar: **Hesíodo**. *Teogonia*. Tradução e notas de Ja Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2013.

² **Platão**. *Timeu*. Tradução e notas de A. G. S. Oliveira. São Paulo: Edipro, 2010.

³ **Plotino**. *Enéadas*. Tradução e comentários de John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1997.

⁴ ARISTÓTELES, *Física*. Tradução Guillermo R. de Ehandia: Editorial Gredos, S. A. Sanchez Pacheco, 81 - Barcelona, 1995.

considere idênticos, Aristóteles argumenta que a percepção do tempo está intrinsecamente ligada à do movimento, de modo que um só pode ser compreendido em relação ao outro.

No entanto, foi Santo Agostinho, no Livro XI de suas *Confissões*, quem provocou uma mudança radical a abordagem filosófica sobre o tempo. Sua contribuição foi original e inovadora ao adotar uma perspectiva subjetivista, vinculando o tempo à consciência, a alma, à experiência psicológica e fenomenológica, bem como ao tempo vivido. Agostinho argumentou que o tempo é medido na alma e destacou duas características essenciais: a *intentio*, que diz respeito à maneira como percebemos o tempo em nossa psique, e a *distentio*, que expressa a capacidade da alma de se distender.

Entretanto, as concepções de Platão, Aristóteles e Plotino serviram como base para a tese sobre o tempo de Agostinho. Cada um desses filósofos contribuiu com diferentes perspectivas sobre o tempo cosmológico, ligado à mudança e ao movimento, e sobre o tempo da alma, que é experimentado internamente.

Assim, em sua investigação, Agostinho analisa como a alma vivencia o tempo e explora três grandes paradoxos: o contraste entre eternidade e criação, o paradoxo ontológico que questiona o ser e o não-ser do tempo, e o paradoxo da medida, que problematiza como algo sem extensão pode ser medido. O paradoxo ontológico e o da medida do tempo serão examinados após o próximo tópico, exceto o contraste entre eternidade e criação, que será abordado exclusivamente no terceiro capítulo deste estudo.

2.2 SANTO AGOSTINHO E O LIVRO XI DAS *CONFISSÕES*

O Livro XI das *Confissões*⁵, uma obra de caráter iminentemente autobiográfica, escrita em latim entre os anos de 397 d.C. – 401 d.C., é um marco sobre a questão do tempo na história

⁵ Neste capítulo e nos dois seguintes, todas as traduções em português das citações de Agostinho, extraídas do Livro XI das *Confissões*, são de autoria da Professora Dra. Cristiane Abbud Ayoub e do Professor Dr. Moacyr Novaes: NOVAES, Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr. *Confissões* livro XI. In. Agostinho de Hipona (354-430). Tradução do latim (especialmente para esta edição) e nota: Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes. Paraná: Antologia de Textos Filosóficos. p. 19-56. Já a versão em latim foi retirada da edição bilingue das *Confissões*, realizada por Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel: AGOSTINHO. *Confissões de Agostinho*: Edição Bilingue. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000. 783 p.

da filosofia, pois lá está contida uma das mais famosas meditações acerca do enigma do tempo: uma meditação de pendor argumentativo e fenomenológico que desemboca numa visão marcada e excessivamente psicológica do tempo. A reflexão sobre o tempo em Agostinho possui uma operação argumentativa, pois é marcada pelo diálogo entre ele e Deus e, algumas vezes, com a própria alma, ou seja, consigo mesmo, em busca de entendimento.

A investigação de Agostinho sobre o tempo não ocupa toda a obra das *Confissões*, mas se estende pelos parágrafos 14, 17 – 28, 38 do Livro XI. Os parágrafos 14, 17 que iniciam a reflexão do hiponense sobre o tempo, é precedido por uma introdução (1,1 – 13, 16) que busca esclarecer primeiramente o que significa o termo *principium* em Gênesis 1,1, que aqui se refere ao começo de todas as coisas criadas. Agostinho entende que o céu e a terra, por estarem sujeitos a mudanças e transformações, evidenciam sua condição de seres criados, levando-o a questionar como Deus os trouxe à existência.

Em seu estudo, Agostinho investigou profundamente o paradoxo ontológico do ser e do não-ser do tempo, bem como o paradoxo relacionado à sua medição. Para isso, ele confronta o argumento negativo, que questiona o ser e o não-ser do tempo e a medição do tempo, frente a linguagem cotidiana, que sugere a realidade do tempo ao narrarmos os acontecimentos passados e ao falarmos do que pode ser o futuro por meio da adivinhação. Nesse contexto, Agostinho busca responder à pergunta central de sua meditação: "[...] O que é afinal o tempo? [...]" (XI, 14, 17)⁶.

Desse modo, para dar início à investigação, trataremos do paradoxo do ser e do não-ser do tempo em Agostinho a seguir.

2.2.1 O PARADOXO DO SER E DO NÃO-SER DO TEMPO

“O que é afinal o tempo?” Essa é uma pergunta que inquieta o pensamento de Agostinho e evidencia sua insuficiência diante do problema: “Se ninguém me pergunta, sei; se quiser explicar a quem pergunta, não sei [...]" (XI, 14, 17)⁷. Nesse sentido, para desenvolver sua tese em busca de uma solução para o enigma, Agostinho inicia a seção da parte principal do décimo

⁶ [...] quid est enim tempus? [...].

⁷ Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio [...].

primeiro livro, fazendo uma interação entre um lado negativo e um lado positivo sobre o ser e não-ser do tempo (14,17 – 22, 28).

O lado negativo aponta para o não ser do tempo, argumentando que o tempo não possui permanência. Já o lado positivo se baseia no uso cotidiano da linguagem, que nos leva a aceitar que, de uma forma que não conseguimos explicar, "o tempo é".

Conforme Soares (2013), a linguagem humana está repleta de marcas daquilo que chamamos de tempo; todos reconhecemos sua existência e entendemos o que é, ao falarmos sobre ele, temos a impressão de que ele possui um ser, embora não consigamos defini-lo. A linguagem parece ser o guia de análise de Agostinho; no entanto, ao admitir sua incapacidade de responder à pergunta sobre o que é o tempo, ele mostra que ela é um recurso limitado para definir o tempo, pois nela reside a dificuldade de explicar o modo de ser das três formas de tempo - passado, presente e futuro - que, aparentemente, não possuem ser.

Assim, a incapacidade de a linguagem explicar o que o tempo é, resulta na aporia do ser e do não-ser do tempo que acarretará uma outra aporia: a da medição do tempo; pois como se pode medir aquilo que não existe? Entretanto, Agostinho ainda recorre a linguagem porque ela atesta o fato de medirmos os tempos, mesmo sendo limitada porque não sabe explicar como é que medimos o que não é.

2.2.2 O PARADOXO DA MEDIDA DO TEMPO

Em *Confissões XI*, Agostinho aponta que o uso da linguagem evidencia a maneira como concebemos o tempo, pois revela que, ao menos em relação ao passado e ao futuro, dizemos sobre um tempo “longo” ou “breve”. Por exemplo, ao mencionarmos um evento ocorrido há cem anos, tendemos a considerá-lo um longo período de tempo passado, enquanto, ao projetarmos algo para os próximos dez dias, avaliamos esse período como breve. Contudo, se o passado já não existe e o futuro ainda não aconteceu, como podemos afirmar que algo que não existe é longo ou breve?

Diante dessa problemática, Hipona argumenta que não se pode afirmar que o passado "é longo", mas apenas que "foi longo", assim como o futuro não "é longo", mas "será longo". O passado somente poderia ser considerado longo enquanto ainda era presente, pois, ao

transformar-se em passado, perdeu essa característica. Da mesma forma, o futuro não pode ser considerado como longo ou breve, uma vez que ainda não ocorreu.

Dessa forma, uma vez que o passado não mais existe e o futuro ainda não se concretizou, somente o presente poderia ser considerado como longo ou breve, pois, aparentemente, é nele que essa característica se manifesta. Por essa razão, Agostinho direciona sua atenção para o presente, pois é ele que parece oferecer a noção de duração, sendo essa duração passível de ser percebida pela alma (ou mente). Agostinho afirma: "Vejam, portanto, alma humana, se o tempo presente poderia ser longo (*longus*). Pois a ti é dado sentir as demoras e medir [...]" (XI, 15, 19)⁸.

Contudo, ainda que Agostinho direcione sua atenção ao presente, ele reconhece que a dificuldade em medir o tempo permanece, uma vez que, ao ser reduzido à sua menor fração, o presente também perde qualquer extensão:

[...] Se se conceber um tempo que não possa ser dividido em nenhuma parte de momento, por mínima que seja, somente a isso chamar-se-á de presente; o qual todavia transvoa tão célere do futuro para o passado, que não se estende em mórula alguma. Pois, caso se estendesse, seria dividido em passado e futuro; mas o presente não tem nenhum espaço [...] (XI, 15, 20).⁹

Desta forma, se o presente carece de extensão, ele também carece de existência, o que implica que ele não tem ser. Essa questão torna-se evidente na tentativa de medir o tempo. Ao comentar o Livro XI de *Confissões*, Brachtendorf ilustra essa problemática, exemplificando que:

[...] o lapso de cem anos é medido com o auxílio de uma unidade menor, a saber, a do ano individual. Presente é então, contudo, apenas esse único ano, enquanto os outros 99 ou já passaram ou ainda são futuros e, portanto, absolutamente não existem e tampouco podem ser longos ou breves. O ano presente é, por sua vez, medido pelo mês, o mês presente pelo dia, o dia presente pela hora, e a hora presente por unidades ainda menores. O tempo presente torna-se, por fim, infinitesimalmente pequeno. Ele contrai-se até o momento em que não possui mais extensão e, conseqüentemente,

⁸ uideamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri [...].

⁹ [...] 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 [...].

também não serve mais como medida para determinar a longuidão ou brevidade do tempo [...] (BRACHTENDORF, 2020, p. 301).

Assim, nem mesmo o tempo presente pode ser realmente considerado como tal, pois isso só seria possível se ele fosse reduzido a um instante indivisível. Apenas aquilo que não pode ser fracionado poderia ser o presente, o que implicaria na ausência de passado e futuro. Dessa forma, parece que nenhuma das três dimensões temporais – passado, presente e futuro – possui ser, comprometendo, assim, sua realidade ontológica. Nesse ponto da reflexão, o lado negativo, que aponta a não existência do tempo parece ter prevalecido.

No entanto, Agostinho não abandona a sua investigação e volta a sua atenção para o lado positivo, que indica a existência do tempo. Inspirado pela experiência humana da linguagem, que contraria a ideia de que a noção dos três tempos é ilusória, ele considera que a solução passa a ser encontrar o modo de existência desses tempos. Agostinho afirma que:

[...] sentimos os intervalos dos tempos e os comparamos entre si e dizemos que uns são mais longos e outros mais breves. Medimos também o quanto um tempo é mais longo ou mais breve do que outro, e respondemos que um é o dobro ou o triplo, e outro é simples ou tão longo quanto este. Mas medimos os tempos enquanto passam, uma vez que medimos ao sentir; mas os tempos passados, que já não existem, ou os futuros, que ainda não existem, quem pode medir? A não ser que alguém ouse dizer que pode medir o que não existe. Portanto, quando o tempo passa, pode ser sentido e medido, mas quando tiver passado, não pode porque não existe (XI, 16, 21).¹⁰

Agostinho observa que o que nós medimos são os tempos que passam, dado que nem o passado nem o futuro possuem existência. Consequentemente, ele reconhece que esse tempo que passa é o presente, o qual, como Hipona já havia afirmado anteriormente, carece de extensão e, por isso, não poderia ser medido. Dessa forma, Agostinho substitui temporariamente a concepção de presente pela de passagem ou transição. Em última análise, ele conclui que medimos o tempo em seu transcorrer, ou seja, no momento presente.

¹⁰ [...] et tamen, domine, sentimus interualla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora. metimur etiam, quanto sit longius aut breuius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc uel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. 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.

É sabido que, através da linguagem, somos capazes de narrar acontecimentos passados e prever acontecimentos futuros. Com isso, Agostinho se questiona sobre onde é que estão as coisas futuras e as coisas passadas, e argumenta que, independentemente de onde quer que elas existam, aí não podem ser futuras nem passadas, mas apenas presentes (*praesentia*). Isso ocorre porque, se estiverem como passado, já não existem mais, e se estiverem como futuro, ainda não existem. Agostinho, então, declara:

[...] Embora coisas verdadeiras sejam passadas quando são narradas, a partir da memória não são proferidas as coisas mesmas, que passaram, mas palavras concebidas a partir das imagens daquelas que, ao passar, se fixaram no espírito através dos sentidos, tal como pegadas. Pois minha infância, que já não existe, está no tempo passado, que já não existe; porém a imagem dela, quando a recordo e narro, vejo no tempo presente, porque está na minha memória até agora [...]. (XI, 18, 23).¹¹

Dessa forma, Agostinho conclui que apenas o presente realmente existe. O que chamamos de passado não é o acontecimento em si, mas sim uma imagem dele preservada na memória da alma, onde ficam registradas as experiências que fluem no tempo e são percebidas pelo observador. Assim, ao falar do passado, na verdade, estamos nos referindo a lembranças que se tornam presentes no pensamento.

Quanto ao futuro, Agostinho conclui que o que realizamos são previsões sobre o que está por vir. Essas premeditações ocorrem no presente, baseadas no conhecimento atual sobre causas ou sinais presentes de acontecimentos que nos permite presumir eventos futuros. Para sustentar essa ideia, Agostinho recorre a exemplos retirados da natureza:

[...] Avisto a aurora: prenuncio que o sol está para nascer. O que avisto é presente; o que prenuncio, futuro. Não o sol futuro, que já existe, mas o seu nascimento, que ainda não existe. Todavia também não poderei predizer o próprio nascer do sol, se não imaginá-lo no espírito, tal como quando falo dele. Mas nem a aurora que vejo no céu é o nascer do sol, embora o preceda, nem a imaginação no meu espírito. Essas duas são divisadas como coisas presentes, para que aquele futuro seja dito antecipadamente. Portanto, as coisas futuras ainda não existem, e se ainda não

¹¹ [...] *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. pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem uero eius, Cum eam recolo et narro, in praesenti tem pore intueor, quia est adhuc in memoria mea [...].*

existem, não existem, e se não existem, não podem ser vistas de modo algum; mas podem ser preditas a partir de coisas presentes que já existem e são vistas. (XI, 18, 24).¹²

Esse exemplo nos permite concluir que tanto o passado quanto o futuro existem, não de forma ontológica, como se supunha antes, mas como uma “pré-compreensão”, um “ter-prévio” ao nível de um saber não teórico sobre as coisas. Além disso, essa abordagem também abre espaço para uma possível solução do paradoxo inicial do ser e não-ser e, por consequência, da questão da medida do tempo, como será analisado a seguir.

Segundo Soares (2013), essa perspectiva de Agostinho leva a uma reinterpretação do passado e do futuro, que passa a ser compreendidos como adjetivos (*futura e praeterita*), ou seja, como qualidades temporais que podem existir no presente. Da mesma forma, o próprio presente assume uma forma adjetivada no plural (*praesentia*), permitindo que, ao narrarmos acontecimentos passados ou fazermos previsões sobre o futuro, nos refiramos a algo que ainda não existe ou que não veio a existir.

2.2.3 O TRÍPLICE PRESENTE

A concepção agostiniana - de que passado e futuro não existem de modo ontológico, como se acreditava anteriormente, mas sim como uma “pré-compreensão” ou um “ter-prévio” dentro de um saber não teórico sobre as coisas -, leva o autor a uma revisão terminológica. Dessa reformulação, surge a noção de um tríplice presente. Agostinho conclui que, na verdade, não há três tempos diferentes - passado, presente e futuro -, mas sim três formas de presente: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro:

Isto agora é límpido e claro: nem as coisas futuras existem, nem as coisas passadas, nem dizemos apropriadamente “existem três tempos: o passado, o presente e o futuro”. Mas talvez pudéssemos dizer apropriadamente “existem três tempos: o

¹² [...] intueor auroram: oriturum solem praenuntio. quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum: non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est: tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere. sed nec illa aurora, quam in caelo uideo, solis ortus est, quamuis eum praecedat, nec illa imaginatiom ammo meo: quae duo praesentia cernuntur ut futurus 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.

presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras”. Pois os três estão de alguma maneira na alma e eu não os vejo em outro lugar: o presente das coisas passadas é a memória, o presente das coisas presentes é o olhar, o presente das coisas futuras é a expectativa [...] (XI, 20, 26).¹³

A partir dessa concepção agostiniana, Knuuttila (2016) destaca que, para Agostinho, o tempo não pode ser medido em seu ser objetivo, pois sua verdadeira essência está na alma. A consciência humana opera antecipando o futuro, lembrando-se do passado e percebendo o presente. Dessa forma, é por meio da distensão da alma [ideia adotada por Agostinho ao longo de sua reflexão] que armazenamos em nossa memória imagens de coisas que já foram presentes e daquelas que esperamos que estejam presentes. Assim, na alma, há um presente do passado, representado pela memória, e um presente do futuro, expresso pela antecipação ou expectativa.

Ao revisitar o início da reflexão de Agostinho, observamos que ele partiu das certezas da linguagem, que demonstram a existência do tempo passado, presente e futuro, para afirmar a realidade do tempo de forma positiva. No entanto, por meio de um julgamento aprofundado, ele acabou refutando e desafiando essa segurança proveniente da experiência e da ação humana.

Assim, Agostinho conclui que a linguagem é incapaz de explicar a existência dos três tempos. No entanto, ao situar o passado e o futuro no presente, através da memória e da expectativa, ele consegue preservar a certeza inicial, garantida pela linguagem, de que são esses dois tempos que medimos. Essa operação é o que lhe permite afirmar, novamente, que existem três tempos.

Dessa forma, Agostinho conclui que o passado e o futuro não existem de forma ontológica, mas se encontram no presente como imagens dos respectivos tempos. A partir desse momento, seu foco de estudo será a determinação de como o passado e o futuro existem na consciência presente.

2.2.4 A DISTENSÃO DA ALMA E A MEDIDA DAS SÍLABAS

¹³quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio [...].

Após estabelecer que o passado e o futuro não possuem existência ontológica, mas se manifestam no presente como imagens dos respectivos tempos, Agostinho prossegue em sua reflexão sobre o tempo e chega a uma nova conclusão: de que o tempo é, na verdade, uma "distensão" (*distentio*). Em suas próprias palavras: “[...] Donde, parece-me que o tempo não é senão uma distensão, mas não sei de que coisa” (XI, 26, 33). E essa distensão seria a da alma: “e me admiraria, se não fosse do próprio espírito [...]” (*ibid*)¹⁴.

Com isso, Agostinho introduz uma abordagem subjetiva em sua análise do tempo, oferecendo uma definição mais precisa da medida do tempo: o tempo psicológico, que significa que é na consciência interna (na alma) que a passagem dos acontecimentos ao longo do tempo é registrada e fica gravada. Brachtendorf (2020, p. 303), acrescenta que “[...] Na medida em que o espírito percebe a passagem dos objetos, ele se estende e dá ao fluxo ilimitado a forma de um espaço de tempo limitado. É o espírito que dá ao tempo a forma de intervalos e o torna mensurável”.

Assim, com base em sua nova definição de tempo como *distentio*, Agostinho passa a entender que o tempo é medido enquanto está em curso, e não após ter passado. Para ilustrar essa ideia, ele utiliza o exemplo dos sons e das vozes. O primeiro exemplo que apresenta é o som produzido por um corpo: ele começa a soar, ressoa por um tempo e depois para. Esse som só pode ser medido enquanto está sendo emitido, ou seja, no presente, pois é nesse momento que existe algo que pode ser medido; ele passa pelo ouvinte, o espírito perceptível, e por isso pode ser medido.

O segundo exemplo apresentado por Agostinho envolve uma voz que começou a ressoar e continua ecoando: “[...] meçamo-la, enquanto soa [...]” (XI, 27, 34)¹⁵. Essa voz só pode ser medida quando parar de soar e silenciar, pois é necessário que haja um ponto de início e fim para que sua duração seja determinada; apenas o que tem limites pode ser medido. No entanto, o que já passou não existe mais e não pode ser medido. Isso gera uma aparente contradição nas duas situações exemplificadas, já que, por um lado, somente o que está ocorrendo, ou seja, o presente, pode ser medido. Por outro lado, é apenas o que já passou que possui uma medida que pode ser determinada.

¹⁴[...] inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi [...].

¹⁵ metiamur eam, dum sonat.

Agostinho propõe um terceiro exemplo, baseado na enunciação do verso *Deus, Creator omnium* (Deus, criador de tudo), extraído de um hino de Santo Ambrósio. O verso é composto por oito sílabas, sendo quatro breves e quatro longas, que se alternam. Segundo as regras da metrificação latina, uma sílaba longa possui o dobro da duração de uma sílaba breve. Ao pronunciar o verso, o autor percebe essa diferença, e isso ocorre à medida que o ouvido o capta de forma distinta.

Para Agostinho, essa distinção ocorre porque a alma é a instância responsável pela medição do tempo: "Em ti, meu espírito, meço os tempos [...]" (XI, 27, 36)¹⁶. Após pronunciar uma sílaba breve e uma sílaba longa, medimos a sílaba longa em relação à breve e percebemos que a longa dura o dobro do tempo da breve. Contudo, para fazer essa comparação, não é possível sobrepor as sílabas, como se fossem medidas de espaço; é necessário reter a breve e aplicar à longa.

Nesse caso, surge a dúvida de como comparar as sílabas, visto que, durante a enunciação, a sílaba breve já deve ter passado para que a longa possa ser pronunciada, e a sílaba longa só pode ser medida quando sua emissão chegar ao fim. Além disso, uma vez que a sílaba longa tenha terminado, ela não pode mais ser medida, pois já deixou de existir.

No entanto, Agostinho afirma que consegue medir as sílabas e regular claramente que uma dura metade do tempo da outra. Isso só é possível porque as sílabas já passaram e terminaram; assim, o paradoxo da medição do tempo se resolve, desde que não se fale das sílabas que já não existem ou ainda não existem, mas sim das impressões que elas deixaram na memória e dos sinais que permanecem na expectativa, o que nos leva de volta à ideia do tríplice presente. Dessa forma, o problema da medição e, por consequência, da essência do tempo é solucionado, pois, na memória e na expectativa, o tempo acontece, ou seja, é na alma que o tempo, de fato, se realiza.

Dessa forma, fica claro que Santo Agostinho empregou o conceito de *distentio animi* como uma solução para os paradoxos do ser e não-ser, bem como para as questões relativas à medição do tempo. No entanto, à medida que a sua reflexão avança, o filósofo atribui um novo significado à *distentio*, que passa a representar, a partir desse momento, a dilaceração da alma, que está privada da estabilidade do eterno presente.

¹⁶ In te, anime meus, tempora metior [...].

Agostinho também abordou o conceito de *intentio* (intenção), que inicialmente foi entendido como a antecipação de um poema completo antes da recitação, o que fazia com que ele transitasse do futuro para o passado. No entanto, agora, *a intenção* passa a ser vista como a esperança das coisas últimas, pois o passado a ser esquecido não é mais apenas um acúmulo de memória, mas um símbolo do "homem velho", conforme a imagem apresentada por São Paulo em sua carta aos Filipenses (3, 12-14). Assim, a *distensão* torna-se associada à dispersão na multiplicidade e à errância do homem velho, enquanto a *intenção* se aproxima da ideia de unificação com o homem interior.

2.3 PAUL RICOEUR E SANTO AGOSTINHO

Portanto, no Livro XI das *Confissões*, Agostinho investiga a natureza do tempo e defende que a percepção do tempo se dá na alma. Ele apresenta os conceitos de *intentio*, que é a forma como o tempo é percebido internamente, e *a distentio animi*, que se refere à capacidade da alma de se distender. Para Agostinho, entender o tempo envolve uma introspecção profunda, pois o tempo não é algo que possa ser entendido apenas de forma objetiva, como um conceito externo que pode ser medido com base em relógios ou outros instrumentos. Ao invés disso, ele acredita que a verdadeira experiência do tempo ocorre dentro da própria mente, na consciência humana, na alma.

Os conceitos de *intentio* e *distentio*, apresentados por Agostinho para explicar como a alma percebe o tempo, são apropriados por Ricoeur como base para sua argumentação de que os paradoxos ontológicos e da medição do tempo só podem ser resolvidos por meio da poética narrativa. Essa abordagem já estaria implícita, principalmente, no terceiro exemplo de Agostinho sobre a medida das sílabas, a saber, o hino *Deus, Creator omnium* de Santo Ambrósio, assim como no próprio ato de narração da vida de Agostinho nas *Confissões*.

Ricoeur acredita que a reflexão agostiniana não resolve completamente as aporias do tempo, especialmente no que se refere à medição e continuidade do tempo, e é aqui que Ricoeur oferece sua própria interpretação do tempo. Ele dialoga com a abordagem agostiniana, mas vai além, ao tratar do tempo como uma experiência concreta e narrativa, ou seja, uma combinação entre a experiência subjetiva do tempo e a construção da memória e da história.

Assim, embora Ricoeur e Agostinho compartilhem algumas semelhanças em suas abordagens, como o reconhecimento da importância da experiência subjetiva e a relação entre tempo e eternidade, como será explorado mais adiante, existem diferenças significativas em suas abordagens e conclusões. Um exemplo disso é que Ricoeur critica Agostinho por não integrar a narrativa de forma essencial na descrição do tempo. Ele argumenta que Agostinho dá uma ênfase excessiva à experiência subjetiva, sem considerar profundamente a dimensão objetiva e social do tempo. Para Ricoeur, a ênfase de Agostinho na contemplação espiritual pode negligenciar a importância da experiência prática e cotidiana do tempo.

Portanto, para compreender o pensamento de Ricoeur sobre essa questão, torna-se essencial um segundo capítulo dedicado à sua concepção sobre o enigma do tempo e à recepção que ele faz de *Confissões XI*, a fim de entender como ele amplia e crítica a abordagem de Agostinho e fórmula a sua própria tese. A conexão entre ambos os filósofos se dá, em parte, pela forma como o tempo é interiorizado e vívido na subjetividade humana, mas Ricoeur propõe um aprofundamento sobre como o tempo se articula nas narrativas e na vivência humana, ampliando o entendimento da temporalidade.

Desse modo, a análise do pensamento de Paul Ricoeur, no segundo capítulo, permitirá não só a crítica das lacunas na concepção agostiniana, mas também mostrará uma nova visão sobre a temporalidade, com ênfase na dimensão narrativa e na construção de sentido no tempo vívido.

3 SEGUNDO CAPÍTULO

O presente capítulo analisará a interpretação de Ricoeur sobre as concepções de tempo desenvolvidas por Agostinho em *Confissões XI*, com o objetivo de estabelecer uma relação entre tempo e narrativa. Serão examinadas as soluções para as aporias decorrentes da questão “O que é afinal o tempo?” por Agostinho, à luz da leitura ricoeuriana, que sustenta a tese de que o tempo só adquire caráter humano quando é narrado.

Para introduzir a leitura de Ricoeur sobre o tempo, apresentaremos uma breve contextualização de sua abordagem em *Tempo e Narrativa*, obra que nos servirá de base para a investigação de sua tese. Em seguida, examinaremos a interpretação ricoeuriana do Livro XI

das *Confissões*, abordando temas como o tempo cosmológico e a *distentio animi*, o contraste entre *intentio* e *distentio animi*, o tempo psicológico e o tempo cosmológico, a relação entre poética e narrativa, as origens aristotélicas da concepção hermenêutica de Ricoeur e as objeções à sua interpretação.

Para dar início à discussão deste capítulo, relembremos a questão central que orienta nossa investigação: Quais elementos Ricoeur encontra no *Livro XI* que sustentam sua tese de que a solução para os paradoxos do tempo é a narrativa? Além da questão mencionada, destacamos mais três questões fundamentais que orientam a investigação da tese de Ricoeur desenvolvida neste capítulo, são elas: Quais influências aristotélicas estão presentes na abordagem hermenêutica de Ricoeur sobre o tempo? Que objeções podem ser feitas à leitura ricoeuriana do tempo em Agostinho?

Essas questões guiaram nossa análise ao longo do capítulo, possibilitando uma compreensão mais aprofundada das conexões entre tempo, subjetividade e narrativa.

3.1 PAUL RICOEUR E A OBRA *TEMPO E NARRATIVA*

Na filosofia de Ricoeur a questão do tempo é um tema central, especialmente em relação às suas conexões com temas fundamentais como o mito, a verdade, a linguagem e a existência humana. Ao longo de algumas décadas, Ricoeur desenvolveu uma abordagem que entrelaça diferentes perspectivas para explorar o sentido do tempo, a saber: epistemológica, ontológica e estética.

Ricoeur argumenta que, no campo epistemológico, a narrativa funciona como uma interpretação das experiências vívidas, reconstruindo, por meio da inteligência, a relação do ser-no-tempo. Ontologicamente, ele reflete sobre o embate entre a finitude do tempo mortal e a eternidade, tomando esse confronto como base para pensar sobre a condição humana e a tristeza da finitude. Já na esfera estética, Ricoeur une essas questões ao propor uma visão poética do tempo humano, onde a arte interpreta e eleva a vida a sua máxima expressão, superando o esquecimento imposto pelo tempo e resolvendo a tensão entre temporalidade e eternidade, ao imortalizar a efemeridade da existência e revelar a realidade essencial, por meio do *mythos* poético.

A análise de Ricoeur acerca da questão do tempo está contida em sua obra *Tempo e Narrativa*¹⁷. Nessa trilogia, a teoria da narrativa elaborada por Ricoeur tem a temporalidade como um de seus fundamentos centrais, estabelecendo uma relação intrínseca entre a experiência narrativa e a temporalidade. Deste modo, a tese central de Ricoeur (1994, p. 15) consiste em que “[...] o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal [...]”¹⁸.

Dessa maneira, no primeiro volume de sua obra, Ricoeur inicia a introdução destacando que a primeira seção do *tomo I* tem como propósito elucidar os principais pressupostos que serão analisados ao longo do livro. Conforme mencionado em outro momento, para embasar sua tese, Ricoeur fundamenta-se na reflexão agostiniana sobre o tempo, presente no Livro XI das *Confissões*. Além disso, o filósofo francês também utiliza a *Poética* de Aristóteles para construir sua concepção acerca do tempo, por meio da narrativa.

Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur procura estabelecer uma relação hermenêutica entre temporalidade e narrativa, argumentando que as reflexões de Agostinho e Aristóteles apresentam perspectivas distintas e independentes que se relacionam ao problema do tempo, a saber: uma baseada nos paradoxos temporais e outra na organização estrutural da narrativa. Para Ricoeur, essa autonomia não se limita ao fato de que essas obras pertencem a contextos culturais distintos e separados por séculos, mas também decorre das diferenças em suas problemáticas e abordagens:

[...] um inquire sobre a natureza do tempo, sem aparentemente se preocupar em basear nesta investigação a estrutura narrativa da autobiografia espiritual desenvolvida nos nove primeiros livros de *Confissões*. O outro constrói sua teoria da intriga dramática sem consideração das implicações temporais de sua análise, deixando à *Física* o cuidado de encarregar-se da análise do tempo. É nesse sentido preciso que as

¹⁷ As traduções em francês das citações do Tomo I de *Tempo e Narrativa* foram retiradas da versão: RICOEUR, P. *Temps et récit. Tomo I. A intriga e a narrativa histórica*. Paris: Seuil, 1983. Já as traduções do Tomo III foram extraídas de: RICOEUR, P. *Temps et récit. Tomo III. Le temps contado*. Paris: Seuil, 1985. As traduções em português do Tomo I segue a versão: RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa. Tomo I. 1ª Edição*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1994. Já as do Tomo III segue a edição: RICOEUR, P. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP. Papyrus, 1997.

¹⁸ [...] Le monde déployé par toute oeuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou, comme il sera souvent répété au cours de cet ouvrage : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle [...].

Confissões e a Poética oferecem dois acessos, independentes um do outro, ao nosso problema circular (RICOEUR, 1994, p. 16).¹⁹

No entanto, para Ricoeur, a independência das análises de Agostinho e Aristóteles não constitui o aspecto mais relevante, pois, embora partam de perspectivas filosóficas opostas, ambas convergem para a mesma questão, e engendram a imagem invertida uma da outra. Agostinho concebe o tempo como uma tensão contínua entre a *discordância* e o desejo de *concordância* constitutiva do *animus*. Por outro lado, Aristóteles enfatiza a primazia da *concordância* sobre a *discordância* na configuração da *intriga*, que representa o cerne do diálogo entre as *Confissões* e a *Poética*.

Nesse sentido, no primeiro capítulo do *tomo I*, intitulado “As aporias da experiência do tempo: O Livro XI das *Confissões* de Agostinho”, Ricoeur antecipa a principal antítese em torno da qual sua reflexão se desenvolverá: *intentio* e *distentio animi*, dois conceitos utilizados e analisados por Agostinho, que o filósofo francês posteriormente relacionará aos conceitos de *mythos* e *peripeteia* em Aristóteles, contribuindo para a formulação de sua tese sobre o tempo. No entanto, este estudo não se aprofundará na *Poética* de Aristóteles, pois o foco principal é examinar a tese de Ricoeur, tomando como base, sobretudo, sua interpretação da meditação agostiniana sobre o tempo.

No primeiro capítulo do *tomo I*, Ricoeur indica que a sua análise do Livro XI se inicia a partir da seção 14, 17 da obra agostiniana, fundamentando-se na mesma argumentação apresentada por Hipona: “O que é afinal o tempo?”. Tal como Agostinho, Ricoeur sustenta que as reflexões que buscam responder essa questão começam com a meditação sobre as relações entre o tempo e a eternidade, um tema presente no primeiro versículo de Gênesis e citado por Agostinho no Livro XI (seção 3, 5): *In principio fecit Deus...*

Para Ricoeur (1994, p. 20), a relação entre tempo e eternidade não pode ser ignorada, pois “[...] isolar a análise do tempo dessa meditação [da relação entre tempo e eternidade] é fazer ao texto uma certa violência que o propósito de situar no mesmo espaço de reflexão a

¹⁹ [...] L’un s’enquiert de la nature du temps, sans apparemment se soucier de fonder sur cette enquête la structure narrative de l’autobiographie spirituelle développée dans les neuf premiers livres des *Confessions*. L’autre construit sa théorie de l’intrigue dramatique sans considération pour les implications temporelles de son analyse, laissant à la *Physique* le soin de prendre en charge l’analyse du temps. C’est en ce sens précis que les *Confessions* et la *Poétique* offrent deux accès indépendants l’un de l’autre à notre problème circulaire.

antítese agostiniana entre *intentio* e *distentio* e a antítese aristotélica entre *mythos* e *peripeteia* não basta para justificar [...]”²⁰.

No entanto, o filósofo francês (1994) argumenta que essa violência ao texto encontra justificativa na própria meditação de Agostinho, que ao abordar a questão do tempo, utiliza a discussão sobre a eternidade apenas para destacar de maneira mais incisiva a deficiência ontológica, característica do tempo humano. Apesar disso, reconhecendo a importância do contraste entre tempo e eternidade, Ricoeur afirma que, para corrigir um pouco essa violência ao texto, ele reintroduzirá a meditação sobre a eternidade em uma fase posterior de sua análise, com o objetivo de intensificar a experiência do tempo, como veremos no terceiro capítulo do presente trabalho.

Dessa forma, para darmos início a leitura de Ricoeur sobre a questão do tempo em Agostinho e a formulação de sua própria tese sobre o tempo, abordaremos no próximo tópico a interpretação ricoeuriana do Livro XI das *Confissões*.

3.2 A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA DO LIVRO XI DAS CONFISÕES

Conforme Ricoeur, dentro da reflexão agostiniana acerca do tempo, há duas vertentes: o argumento cético, que tende a negar a existência do tempo, e a confiança embasada no uso cotidiano da linguagem (narração), que leva a afirmar que, de alguma maneira ainda não completamente compreendida, o tempo é. Segundo Ricoeur (1994, p. 22), o argumento cético sustenta a negação do ser do tempo “[...] o tempo não tem ser, posto que o futuro ainda não é, que o passado não é mais e que o presente não permanece [...]”²¹.

No entanto, ninguém questiona a existência do tempo, pois mesmo sem uma definição precisa, ele está presente em nossa linguagem cotidiana (1994, p. 22): “[...] E contudo falamos do tempo como tendo ser: dizemos que as coisas por vir serão, que as coisas passadas foram e

²⁰ [...] Isoler l’analyse du temps de cette méditation, c’est faire au texte une certaine violence que ne suffit pas à justifier le dessein de situer dans le même espace de réflexion l’antithèse agustinienne entre *intentio* et *distentio* et l’antithèse aristotélicienne entre *mythos* et *peripeteia* [...].

²¹ [...] le temps n’a pas d’être, puisque le futur n’est pas encore, que le passé n’est plus et que le présent ne demeure pas [...].

que as coisas presentes passam [...]”²², por isso, “[...] é notável que seja o uso da linguagem que sustenta, por provisão, a resistência à tese do não ser. Falamos do tempo e falamos dele de maneira sensata, o que sustenta qualquer asserção sobre o ser do tempo [...]” (*Ibid*)²³.

Desta forma, percebe-se que todos nós entendemos o que é o tempo, pois nossa linguagem está repleta de expressões que evidenciam sua existência além de nossa percepção sensorial e ação. Assim, continuamente falamos e ouvimos sobre o tempo “como tendo ser” e é isso que leva Ricoeur, em consonância com Agostinho, a afirmar que é o uso da linguagem que momentaneamente sustenta a resistência à tese do não-ser do tempo.

No entanto, para Ricoeur, se é verdade que falamos do tempo de forma sensata e positiva (será, foi, é), a dificuldade em explicar o *como* desse uso surge da própria certeza sobre ele, pois a linguagem está ela mesma colocada em questão pela distância entre o *que* e o *como*. O *que* se refere à certeza de que o tempo existe e pode ser descrito. Já o *como* aborda o mecanismo de compreensão dessa experiência, algo que escapa à explicação completa. Assim, essa distância entre o *que* e o *como* gera um questionamento sobre a própria capacidade da linguagem de dar explicação de realidades complexas como a do tempo.

Isso fica evidente em Agostinho quando o autor das *Confissões* faz o seguinte desabafo: “[...] O que é afinal o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se quiser explicar a quem pergunta, não sei [...]” (XI, 14, 17)²⁴. Essa declaração de Agostinho evidencia a limitação da linguagem na definição do tempo, já que nela está a dificuldade em explicar o modo de existência das três formas temporais: o passado, o presente e o futuro, que, aparentemente, não têm ser. Conforme Ricoeur,

[...] o paradoxo ontológico opõe não somente a linguagem ao argumento cético, mas a linguagem a si mesma: como conciliar a positividade dos verbos “ter passado”, “advir”, “ser” e a negatividade dos advérbios “não... mais”, “ainda não...”, “nem sempre”? A questão é pois circunscrita: *como* o tempo pode ser, se o passado não é

²² [...] Et pourtant nous parlons du temps comme ayant de l'être: nous disons que les choses à venir seront, que les choses passées ont été et que les choses présents passent. Même passer n'est pas rien [...].

²³ [...] Il est remarquable que ce soit l'usage du langage qui soutienne, par provision, la résistance à la thèse du non-être. Nous parlons du temps et nous en parlons de manière sensée, ce qui sous-tend quelque assertion sur l'être du temps [...].

²⁴ [...] quid est enim tempus? Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio [...].

mais, se o futuro não é ainda e se o presente nem sempre é? (RICOEUR, 1994, p. 23).²⁵

Para Soares (2013), o paradoxo do ser e do não ser do tempo conduz ao paradoxo da sua medida. O tempo está vinculado a uma passagem: não haveria tempo passado se nada passasse, nem haveria tempo futuro se nada adviesse, e não haveria tempo presente se nada existisse presentemente. Contudo, o passado já não existe, e o futuro ainda não aconteceu. Assim, como pode existir passado e futuro? Além disso, se o presente não se transformar em passado permanecendo para sempre, ele é eternidade, não mais o presente.

Dessa forma, Ricoeur compreende que, conforme argumenta Agostinho, se para o tempo existir ele tem que passar, ou seja, deixar de existir, não podemos afirmar que ele realmente existe. Mesmo que a linguagem cotidiana nos leva a admitir que o tempo é, de alguma forma que não conseguimos explicar, podemos concluir que a tendência do tempo para a não existência é a base de sua própria existência. Portanto, se o passado já não existe, o presente não é permanente e o futuro ainda não aconteceu, como é possível medir algo que não existe ou não tem extensão? Assim, para Ricoeur (1994), sobre o paradoxo inicial do ser e do não-ser do tempo, incrusta-se o paradoxo central donde sairá o tema da distensão: como se pode medir o que não é? Desse modo, o paradoxo da medida surge diretamente da questão do ser e do não-ser do tempo.

No entanto, assim como Agostinho, Ricoeur vê na linguagem um recurso relativamente seguro para desvendar essa questão, pois evidencia que somos capazes de comparar e medir o tempo, afirmando que alguns períodos são mais longos e outros mais curtos, ainda que não saibamos exatamente como mensurar algo que não possui existência concreta. Dessa forma, *observamos* o comprimento e *fazemos* medidas.

Assim, Ricoeur (1994) comenta que é apenas em relação ao passado e ao futuro que se diz ser “longos” ou “breves”, e observa que, num primeiro momento, Agostinho parece ignorar a certeza de que é o passado e o futuro que medimos. No entanto, mais tarde, após se questionar e se aprofundar em busca de uma solução para o problema, ao colocar o passado e o futuro no

²⁵ [...] Ainsi le paradoxe ontologique oppose non seulement le langage à l’argument sceptique, mais le langage à lui-même: comment concilier la positivité des verbes “avoir passé”, “survenir”, “être”, et la négativité des adverbes “ne... plus”, “pas...encore”, “pas toujours”? La question est donc circonscrite: comment le temps peut-il être, si le passé n’est plus, si le futur n’est plus e encore et si le présent n’est pas toujours?.

presente, por meio da memória e da expectativa, o hiponense resgata essa certeza inicial, transferindo para esses conceitos a noção de um longo futuro e de um longo passado.

Para Ricoeur, em Agostinho, a meditação sobre o tempo passa por um processo contínuo de questionamento e reinterpretação. Dessa forma, as certezas sobre o tempo, a linguagem, a experiência e a ação não são absolutas para o pensamento de Hipona; pelo contrário, elas são reformuladas e postas à prova ao longo da análise, até que se chegue a uma compreensão mais profunda e esclarecedora. Dessa maneira, a reflexão de Agostinho procura desafiar as certezas iniciais, alcançando uma compreensão mais sólida e aprofundada sobre o tempo. Por esse motivo, Ricoeur enfatiza que:

[...] essa certeza da linguagem, da experiência e da ação só será recuperada depois de ter sido perdida e profundamente transformada. Quanto a isso, é um traço da indagação agostiniana que a resposta final seja antecipada sob diversas modalidades que devem primeiro sucumbir à crítica, antes que seu verdadeiro sentido emerge [...] (RICOEUR, 1994, p. 23).²⁶

Desse modo, em vez de focar primeiramente no passado e no futuro, Agostinho, na medida em que aprofunda sua análise, direciona a sua atenção para o presente, contrapondo-o ao passado e ao futuro. Assim, após diversas reflexões em busca de alguma extensão para as três formas tradicionais do tempo, ele conclui que nenhuma delas possui extensão ou intervalo mensurável. Consequentemente, a existência do tempo torna-se questionável, lançando dúvidas sobre a realidade das três formas do tempo.

Para tentar resolver o problema sobre a realidade das três formas do tempo, Agostinho introduz uma nova terminologia para abordar as três modalidades temporais (passado, presente e futuro). Hipona incorpora em sua análise a chamada tese do tríplice presente, que compreende o presente do passado, associado à memória; o presente do presente, ligado à atenção; e o presente do futuro, relacionado à expectativa.

No entanto, antes de apresentar essa nova terminologia, Agostinho substitui temporariamente a ideia de presente pela de passagem. Pois, ele começa a perceber que o que

²⁶ [...] Mais cette certitude du langage, de l'expérience et de l'action ne sera recouvrée qu'après avoir été perdue et profondément transformée. A cet égard, c'est un trait de la quête agostinienne que la réponse finale soit anticipée sous diverses modalités qui doivent d'abord succomber à la critique avant que leur sens véritable n'émerge [...].

realmente medimos não são as três formas tradicionais do tempo, mas sim os tempos que passam. Contudo, segundo Ricoeur, não é com a ideia de passagem que Agostinho segue adiante a sua busca, ele retoma a conclusão do argumento cético de que o presente não possui extensão. Deste modo, a solução que substitui a ideia de presente pela de passagem ou transição não resiste às críticas, nesse momento da reflexão de Agostinho. Entretanto, ela reaparece, mais tarde, sob a forma de *distentio*, por meio da dialética do tríplice presente.

3.2.1 O PASSADO E O FUTURO COMO QUALIDADES TEMPORAIS

De acordo com Ricoeur (1994), após introduzir uma nova terminologia para abordar as três modalidades temporais, Hipona deixa de se referir ao futuro e ao passado de forma substantiva e começa a falar de “coisas futuras e passadas”. Essa mudança implica que os termos futuro e passado passam a ter um valor adjetival, sendo referidos como *futura* e *praeterita*. Com isso, essas qualidades temporais podem existir no presente, mesmo sem que as coisas a que nos referimos, ao narrá-las ou prevê-las, ainda existam ou já tenham existido. Assim, o passado e o futuro deixam de ser vistos como entidades independentes, passando a ser consideradas qualidades temporais do presente.

Para Ricoeur (1994), isso acontece porque, por meio da linguagem, somos capazes de narrar o que ocorreu no passado e, através da expectativa, prever o que pode ocorrer no futuro. Todos somos capazes de falar sobre momentos de nossa infância e também de antecipar eventos, como a possibilidade de chuva. Essa percepção fundamenta-se tanto na memória de experiências passadas quanto na capacidade de prever o futuro com base nos registros de vivências anteriores.

De acordo com Ricoeur (1994, p. 26) “[...] Narramos as coisas que consideramos verdadeiras e predizemos acontecimentos que ocorrem tal como os havíamos antecipado [...]”²⁷. Dessa forma, só conseguimos legitimar que o passado e o futuro sejam de alguma forma, por meio da linguagem, da experiência e da ação quando narramos ou predizemos algo que

²⁷[...] Nous racontons des choses que nous tenons pour vraies et nous prédisons des événements qui arrivent tels que nous les avons anticipés [...].

consideramos verdadeiro. Assim, “[...] predizer é prever e narrar é ‘discernir pelo espírito’ (*cernere*) [...]” (*ibid*)²⁸.

Para Ricoeur (1994), prever as coisas é um processo mais complexo: é por meio de uma espera presente que as coisas futuras se tornam presentes a nós, como algo que está por vir. Essa espera cria uma pré-percepção (*presentia*) que nos permite anunciar e antecipar (*praenuntio*) eventos, sendo a espera análoga à memória.

Assim, é evidente que Ricoeur confirma que Agostinho procura resolver as questões complexas relacionadas aos paradoxos do tempo por meio da linguagem e da experiência, as quais, em conjunto, conduzem à compreensão de uma narrativa do tempo, que retorna como um círculo hermenêutico.

Nesse contexto, a partir da conclusão de Agostinho, que discute a antecipação dos eventos futuros por meio da expectativa e da previsão, enquanto os acontecimentos passados são descritos pela narrativa, podemos refletir sobre as coisas presentes, passadas e futuras. Assim, o presente do passado se manifesta na lembrança, o presente do presente na atenção, e o presente do futuro na expectativa.

Assim, Ricoeur (1994, p. 27) busca entender o "como?", ou seja, o lugar, espaço ou local em que Agostinho julga que os eventos futuros e passados se situam enquanto narradas e preditas. A compreensão desse espaço é fundamental para que tanto a narração (memória) quanto a previsão (expectativa) adquiram sentido, uma vez que narrar envolve memória e prever supõe espera.

Segundo José Maria da Silva Rosa (2003), o filósofo francês sustenta que Agostinho busca situar na alma [*in anima*] as qualidades temporais, já que lembrar significa ter uma imagem, uma impressão na alma, resultante das coisas e acontecimentos passados. Assim, prever seria ter uma pré-percepção que possibilita anunciar antes (*praenuntio*), referir uma imagem que já existe de forma antecipada, precedendo um evento que ainda não ocorreu.

Dessa forma, ao apresentar uma nova terminologia para tratar das três modalidades temporais e afirmar a presença do tempo na alma, Agostinho rejeita a concepção das três formas tradicionais de tempo: passado, presente e futuro. Para ele, o que realmente existe é o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras, ou seja, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Nesse ponto, o primeiro

²⁸[...] Or, prédire c'est prévoir, et raconter c'est « discerner par l'esprit (*cernere*) [...]].

problema, relacionado à questão do paradoxo ontológico do tempo (o ser e o não-ser), parece ter sido solucionado.

3.2.2 O TEMPO COSMOLÓGICO E A *DISTENTIO ANIMI*

Segundo Ricoeur, para compreender a questão do tempo na alma, é fundamental, antes de tudo, para Agostinho, refutar a ideia de que o tempo é medido com base no espaço ou na regularidade dos movimentos dos astros, direcionando, assim, encontrar o tempo exclusivamente na alma. Nesse sentido, Agostinho justifica a rejeição dessa hipótese ao defender que a medição do tempo não se dá a partir do movimento dos corpos celestes.

Agostinho argumenta que, ao aceitar a noção de que o tempo é medido pelos movimentos dos astros, seria necessário admitir que o mesmo se aplicaria a qualquer outro corpo. Como ele questiona: “Ouvi de um homem douto que os movimentos do sol, da lua e das estrelas são tempos, e não anuí. Com efeito, então por que não seriam tempos os movimentos de todos os corpos? [...]” (XI, 23, 29)²⁹. Assim, esse questionamento leva a substituição do conceito que fundamentava a definição do tempo cosmológico, a *extentio cosmológica*, pelo conceito de *distentio animi*, que propõe que o tempo seja medido internamente, na própria alma. Conforme observa Ricoeur,

[...] Para Agostinho, Deus, sendo o senhor da criação, pode mudar a rapidez dos astros como o oleiro a de seu torno, ou o recitante o início de suas sílabas (a parada do Sol por Josué vai no mesmo sentido que a hipótese da aceleração de seu movimento, que, enquanto tal, é independente do argumento do milagre). Só Agostinho ousa admitir que se pode falar de espaço de tempo - um dia, uma hora - sem referência cosmológica. A noção de *distentio animi* servirá precisamente de substituto para esse suporte cosmológico do espaço de tempo (RICOEUR, 1994, p. 32).³⁰

²⁹ audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? [...].

³⁰[...] Pour Augustin, Dieu, étant le maître de la création, peut changer la vitesse des astres comme le potier celle de son tour, ou le récitant le débit de ses syllabes (l’arrêt du soleil par Josué va dans le même sens que l’hypothèse de l’accélération de son mouvement, qui, en tant que telle, est indépendante de l’argument du miracle). Seul Augustin ose admettre qu’on puisse parler d’espace de temps- un jour, une heure - sans référence cosmologique. La notion de *distentio animi* servira précisément de substitut à ce support cosmologique de l’espace de temps.

Nesse contexto, Ricoeur afirma que Agostinho, ao questionar a concepção de tempo cosmológico, supera a perspectiva aristotélica ao propor que a velocidade dos astros pode variar - uma ideia impensável para Aristóteles em seu contexto histórico. Além disso, a transposição do discurso das categorias aristotélicas, do cosmos para o interior da alma, representa um grande avanço teórico para o hiponense, pois as categorias de tempo, movimento, espaço e extensão adquirem um novo significado. A alteração mais evidente é a substituição da *extentio* por *distentio*.

Além disso, para Ricoeur, Agostinho avança em relação a Plotino, que já havia tratado a noção de *distentio* como uma característica da alma. Contudo, enquanto em Plotino a *distentio* se refere à *anima mundi* (alma do mundo), em Agostinho essa noção adquire um significado diferente, uma vez que, para ele, os conceitos de "alma" e "mundo" se referem a coisas opostas.

De acordo com Rosa (2003), se a medida do tempo não depende do movimento cosmológico e, para medir ou refletir sobre sua duração, nos situamos dentro do próprio tempo, isso significa que, para comparar períodos longos e curtos, é necessário um termo fixo de comparação. Esse termo não pode ser um movimento corporal ou qualquer outro intervalo de tempo, maior ou menor, pois isso deslocaria a questão. Assim, esse termo fixo possível parece ser a alma, o que leva à conclusão de que o tempo é uma *distentio animi*, ou seja, uma distensão da alma.

3.2.3 O CONTRASTE ENTRE *INTENTIO* E *DISTENTIO ANIMI*

De acordo com Ricoeur, Agostinho resolve o problema ontológico do tempo por meio da tese da tríplice modalidade de um presente. Além disso, ao rejeitar a noção de que o ser do tempo depende do movimento dos astros e, conseqüentemente, ao afastar a perspectiva cosmológica da temporalidade, ele encontra na distensão da alma a resposta para o problema da extensão de algo que não possui extensão.

Para Agostinho, a distensão da alma é a maneira de entender a extensão de algo que, por sua natureza, não tem extensão. Contudo, segundo Ricoeur, a solução completa proposta por Agostinho só pode ser entendida quando se conecta o conceito de *distentio animi* à dialética do tríplice presente. Essa relação é explicada nas *Confissões*, onde a teoria do tríplice presente

resolve o problema do ser, e a ideia da distensão lida com a questão da extensão de algo sem extensão. Assim, na interpretação de Ricoeur (1994), Agostinho vê o tríplice presente como distensão e a distensão como tríplice presente.

Segundo Ricoeur, neste ponto da reflexão de Agostinho, persiste o paradoxo da medição do tempo, que questiona como mensurar algo que não possui extensão, mas distensão. Outra questão é a de como medir algo que se estende, não no cosmos (*extentio*), mas na alma (*distentio*).

Para resolver esse problema, Agostinho apresenta uma série de exemplos que progressivamente tornam a questão mais complexa, culminando em um enigma no qual a necessidade de medição se torna inevitável. Esse é o terceiro exemplo: a recitação do verso *Deus, Creator omnium* (Deus criador de tudo), retirado de um hino de Santo Ambrósio, composto por oito sílabas alternadas, sendo quatro breves e quatro longas. Para Ricoeur, esse verso exemplifica uma perfeita interseção entre *intentio* e *distentio*, dois conceitos que ele considera fundamentais na análise da questão do tempo em Agostinho.

Na experiência do tempo, a *intentio* ocorre como um movimento da alma que unifica a experiência do tempo, permitindo a continuidade entre passado, presente e futuro. Para Agostinho, a intenção dirige a atenção para o que está acontecendo no presente, ao mesmo tempo em que retém na memória o que já passou e antecipa o que ainda está por vir. Ele exemplifica esse processo com a recitação do verso do hino de Santo Ambrósio: ao iniciar a leitura, a mente contém a totalidade do verso em expectativa; conforme as palavras são ditas, a atenção se fixa no presente, enquanto o que já foi dito passa para a memória. Dessa forma, a *intentio* possibilita a conexão entre os diferentes momentos do tempo, garantindo uma experiência temporal contínua e estruturada.

Contudo, a complexidade encontrada na métrica do verso exemplificado, marcado pela alternância entre sílabas breves e longas, vai além da simples continuidade sonora, pois exige que a mente organize ritmos diferentes durante a recitação. O desafio é em reter a sílaba breve já pronunciada e utilizá-la como referência para a sílaba longa que ainda será dita, o que levanta a questão de como a mente articula o que já passou com o que está por vir.

Esse desafio é resolvido pelo vestígio deixado pela sílaba breve na memória e pela antecipação da sílaba longa, que, por meio da expectativa, imprime sinais na alma, permitindo a comparação e a aplicação adequada. Assim, a medida não está nas sílabas em si, mas nas

impressões deixadas internamente na alma, independentes do movimento exterior. A alternância entre quatro sílabas breves e quatro longas introduz um elemento de comparação que possibilita a medição: a breve é retida na memória e aplicada sobre a longa da expectativa.

É dessa forma que Agostinho conclui que o tempo é medido na alma, por meio da impressão ou imagem que persiste e permanece guardada na alma, mesmo depois que os eventos já ocorreram, como ele expressa: "Em ti, meu espírito, meço os tempos [...]" (XI, 27, 36). Assim, o tempo é medido no presente, na atenção presente que preserva essas impressões.

Agostinho segue em seu argumento, afirmando que o que ele mede é a afecção (*affectionem*) causada pelas coisas que passam e, embora essas coisas tenham passado, elas permanecem (*manet*) guardadas: "[...] O que meço presente é a afecção que as coisas fazem em ti ao passar e que permanece, quando elas tiverem passado, e não aquelas que passaram para fazê-la. É ela que meço quando meço tempos [...]" (*ibid*)³¹.

Em Ricoeur, a relação entre *distentio* e *intentio* em Agostinho constitui um processo dinâmico. Ele identifica uma oposição entre essas noções e interpreta essa distinção a partir da interação entre atividade e passividade da alma. Para sustentar essa análise, Ricoeur se apoia em três passagens do Livro XI das *Confissões*: na primeira, Agostinho questiona se o que de fato medimos são os tempos que passam, e não o que já passou (26, 36). Na segunda, ele reflete sobre a possibilidade de medir o tempo à medida que ele passa, ponderando sobre quem poderia medir o passado, que já não existe, ou o futuro, que ainda não chegou (26, 21). Por fim, Agostinho reafirma que a medição do tempo ocorre apenas enquanto eles passam (21, 27).

Para Ricoeur (1994), essas passagens mostram que o tempo é medido no presente e enquanto *passa*, e que essa medição resulta do encontro entre a *multiplicidade* do presente (como tríplice presente) e o seu *dilaceramento*, sua distensão na alma. Assim, os termos "passar", "multiplicidade" e "dilaceramento" indicam a atividade da alma no processo de medir o tempo. Desse modo, a medição do tempo interior depende da interação entre a passividade e a atividade da alma.

Um exemplo que ilustra essa ideia é o próprio ato de narrar. Ricoeur, conforme observa Rossatto (2010), entende que o ato de recitar constitui uma ação em si mesma, na qual Hipona integra um movimento que se dilata da atenção para a expectativa e a memória. Isso torna

³¹[...] *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 [...].

impossível considerar essas três dimensões temporais de forma isolada. Nesse sentido, o exemplo não se trata de navegar por vestígios dispersos na memória, que se prolonga, ou na expectativa, que se abrevia. Em vez disso, remete a uma ação da alma caracterizada por um movimento simultâneo de tensão e distensão.

De acordo com Ricoeur (1994), a *affectio* (a impressão gravada no espírito pelas coisas ao passarem) só está na alma enquanto o espírito está em ação, ou seja, enquanto espera, mantém a atenção e se recorda. Dessa forma, pode-se concluir que não há impressão na alma sem a atividade do espírito, sendo ele o responsável por estar atento, ter expectativa e rememorar o passado. Nesse sentido, o tempo se mostra indissociável da ação do espírito, pois, como afirma Guitton (1955, p. 188), “o tempo encontra-se intimamente ligado à *ação*” (tradução nossa)³².

Dessa forma, a atenção, a memória e a expectativa deixam de ser consideradas de forma isolada em um presente pontual e passam a se articular em uma dinâmica de constante interação. As imagens-impressas ou imagens-sinais adquirem a espacialidade e a mobilidade características do espírito, que pode tanto estender a memória quanto reduzir a expectativa. Nesse contexto, a expectativa e a memória tornam-se distendidas, ou seja, passam a estar sob a influência ativa da intenção, em vez de permanecerem subordinadas à passividade da impressão.

Assim, ao tratar da recitação do verso *Deus Creator omnium*, onde ocorre a distensão da alma, Ricoeur faz uma pergunta e ele mesmo responde:

Em que consiste então a distensão? No próprio contraste entre três tensões. Se os parágrafos 26, 33-30, 40 são os tesouros do livro XI, o parágrafo 28, 38, sozinho, é a joia desse tesouro. O exemplo do canto, que engloba o do som que dura e cessa e o das sílabas longas e breves, é aqui mais que uma aplicação concreta: marca o ponto de articulação da teoria da *distentio* com a do tríplice presente [...] (RICOEUR, 1994, p. 39).³³

³² Le temps par là se trouve intimement lié à l'actio.

³³ En quoi consiste alors la distension ? Dans le contraste même entre trois tensions. Si les paragraphes 26, 33 - 30, 40 sont le trésor du livre XI, le paragraphe 28, 38, à lui tout seul, est le joyau de ce trésor. L'exemple du chant, qui englobe celui du son qui dure et cesse et celui des syllabes longues et brèves, est ici plus qu'une application concrète : il marque le point d'articulation de la théorie de la *distentio* sur celle du tríple présent [...].

Dessa forma, o paradoxo da medida do tempo é resolvido ao conectar a distensão às três dimensões do presente: a atenção ao presente, a expectativa em relação ao futuro e a memória do passado. Para Ricoeur (1994), a distensão ocorre quando nos preparamos para realizar uma ação, como recitar um hino. Nesse contexto, as sílabas que ainda serão cantadas estão na expectativa, as que estamos pronunciando estão na atenção, e as que já foram pronunciadas estão registradas na memória do passado.

De acordo com Soares (2013), Agostinho soluciona o paradoxo ontológico do tempo por meio da experiência do triplo presente. Nesse sentido, o tempo se dá na *distentio animi*, com cada um de seus momentos fundamentais associados a uma faculdade da alma. Embora não possamos definir o tempo, vivenciamos diariamente a experiência psicológica da expectativa, da atenção e da gravação. Assim, a medição do tempo é do domínio da intencionalidade do espírito: acedemos o presente do passado pela recordação, o presente do presente pela atenção e o presente do futuro pela expectativa.

Desse modo, é neste contexto que Agostinho propõe seu “audacioso” paradoxo: a noção do tríplice presente. Para ele, mesmo sem extensão, o presente encontra-se na alma, que se alonga, possibilitando a comparação entre diferentes intervalos de tempo. A alma realiza um movimento que contínuo transita do futuro ao passado, passando pelo presente. Essa vivência do presente é marcada pela redução do futuro e pelo aumento do passado. João Botton esclarece esse processo de maneira clara e objetiva:

Quando eu começo a recitar, o poema inteiro está sob o modo da antecipação. Mas na medida em que o recito, o futuro antecipado decresce, enquanto o passado aumenta à custa, por assim dizer, do futuro. Produz-se então um movimento que vai do futuro em direção ao passado através do presente, o qual é propriamente atravessado por essa experiência de um futuro que decresce e de um passado que aumenta (BOTTON, 2012, p. 302).

Assim, Agostinho explica como a experiência do tempo acontece na consciência humana por meio do exemplo de recitar uma canção:

Vou entoar uma canção que sei. Antes de iniciar, minha expectativa se estende totalmente, mas quando começar, tanto quanto eu tiver tirado da expectativa, também

minha memória se estende, e a vida desta minha ação se distende na memória (em razão do que cantei) e na expectativa (em razão do que cantarei). Minha atenção também está ali, presente, pela qual o que era futuro é arrastado para tornar--se passado. E quanto mais isso acontecer e acontecer, a expectativa será abreviada e a memória será prolongada, até que toda a expectativa seja consumida, quando toda a ação terminada houver transitado para a memória [...] (XI, 28, 38).³⁴

Ricoeur (1994, p. 39) propõe que, para Agostinho, a atenção transforma-se em intenção conforme a passagem pelo presente se torne uma transição ativa: a intenção presente transforma o futuro em passado. “[...] A teoria do tríplice presente, reformulada em termos de tríplice intenção, faz jorrar a *distentio* da *intentio* eclodida [...]”³⁵. Trata-se de uma dialética em que a espera é reduzida e a memória ampliada, com memória, atenção e expectativa interagindo. Logo, a *distentio* é marcada pela não coincidência entre essas modalidades da ação: a memória, a atenção e a expectativa, que quanto mais o espírito se faz intenção, mais ele sofre a distensão.

3.2.4. O TEMPO PSICOLÓGICO E O TEMPO COSMOLÓGICO

Contudo, nesse ponto da reflexão de Hipona, Ricoeur critica o chamado salto agostiniano, apontando uma dificuldade na relação entre o tempo psicológico e o tempo cosmológico. Em sua análise em *Tempo e Narrativa III*, Ricoeur conclui que Agostinho busca fundamentar o princípio da extensão e da medida do tempo exclusivamente na distensão da alma. Para Ricoeur, essa abordagem representa uma fuga do problema, conduzindo a especulações sobre o tempo que resulta em uma “ruminação inconclusiva”.

Segundo Ricoeur, Agostinho desvincula o tempo de qualquer movimento externo, subordinando a temporalidade cosmológica ao princípio e à medida da *distentio animi*, tratando o tempo como uma criação da consciência, independente de uma realidade objetiva externa.

³⁴ dicturus sum canticum, quod noui: antequam incipiam, in totum expectatjo 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. quod quanto magis agitur et agitur, tanto breuiata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam [...].

³⁵ [...] La théorie du triple présent, reformulée en termes de triple intention, fait jaillir la *distentio* de l'*intentio* éclatée [...].

Para Ricoeur, esta abordagem não oferece uma solução definitiva para o problema do tempo. Como observa Bento Silva Santos (2001, p. 18), “[...] talvez Agostinho tenha feito uma distinção entre o tempo das coisas, ou seja, o tempo objetivo, de um lado, e o tempo subjetivo, de outro lado. Agostinho terá analisado, fundamentalmente, a *perceptio temporis*, mas não o próprio tempo”.

Assim, segundo Bochet (2001), Ricoeur considera a refutação agostiniana da tese cosmológica do tempo fraca, porque se apega à identificação simplista do tempo com os movimentos do sol e da lua e parte do princípio de que todos os movimentos podem variar, sem perceber que a busca por um movimento absolutamente regular continua sendo o princípio orientador de qualquer medição do tempo.

Dessa forma, a crítica de Ricoeur também aponta que, ao tentar derivar o conceito de medição do tempo, unicamente, a partir da distensão da alma, Agostinho não consegue estabelecer uma medida fixa e objetiva do tempo. Ou seja, se a medição do tempo depende apenas das percepções internas e variáveis da mente, fica difícil estabelecer uma medida concreta e universal para o tempo. Em suma, a teoria psicológica do tempo de Agostinho acaba obscurecendo a teoria cosmológica do tempo, quando, na verdade, ambas as abordagens deveriam se complementar.

Assim, neste momento da análise de Agostinho, o filósofo francês retoma a solução poética-narrativa (*poétique-narrative*,) para resolver o paradoxo da temporalidade, que já está indicado no próprio texto das *Confissões*. Veremos que, para Ricoeur, a dialética entre *intentio* e *distentio* só se torna possível através da narrativa.

3.3 POÉTICA E NARRATIVA

Em *Tempo e Narrativa I*, Ricoeur apresenta elementos que justificam e sustentam sua tese de que a abordagem poética-narrativa possibilita a superação do impasse da temporalidade encontrada no Livro XI de *Confissões*. O primeiro desses elementos é a autobiografia de Agostinho, profundamente vinculada ao tempo. Ricoeur observa que Agostinho insere sua própria experiência temporal em uma narrativa autobiográfica, tornando a reflexão sobre o tempo um processo intrinsecamente ligado ao relato de sua vida.

Por meio da narrativa de sua própria vida, Agostinho conduz a reflexão sobre a temporalidade, marcada por inúmeras aporias. À medida que essa reflexão se desenvolve, os paradoxos que surgem tornam a questão ainda mais complexa, tornando necessário a busca por uma solução para o problema do tempo, que, para Ricoeur, pode ser alcançada por meio da narrativa.

O segundo elemento decorre da percepção de que Santo Agostinho resolve o enigma da medida do tempo não por meio de uma abordagem especulativa, mas através de uma analogia com a recitação de um poema, um *canticus* ou uma oração de confissão e louvor. Assim, a solução encontrada não é de natureza teórica, mas sim poética, ou mais precisamente, poética-narrativa.

Para Ricoeur, a compreensão da dialética entre *intentio* e *distentio*, ilustrada pelo exemplo do hino de Santo Ambrósio, propõe uma solução que une argumentação teórica e poesia, indicando que a solução para o impasse da temporalidade não pode ser encontrada apenas na argumentação teórica, pois a própria questão do tempo é complexa e envolve uma experiência profunda e subjetiva.

Para superar essa falta de sentido, é necessário recorrer a uma transformação poética, que reinterprete a questão e ofereça uma nova abordagem para o problema. Assim, Ricoeur defende que a resolução do problema do tempo exige uma combinação de teoria e poesia, onde a poética-narrativa não apenas oferece uma solução, mas também remodela a própria maneira de compreender o problema.

O terceiro elemento, também relacionado ao exemplo do hino, mostra como Agostinho enxerga a poesia como uma solução para o dilema da temporalidade. Agostinho usa o hino, com sua estrutura poética e musical, como um modelo para entender como a experiência temporal se manifesta. Nesse contexto, a poesia oferece uma maneira de lidar com a dialética entre *intentio* e *distentio*. A poesia, portanto, é vista como uma ferramenta capaz de harmonizar essas duas dimensões do tempo, proporcionando uma solução para a dificuldade de entender a temporalidade.

Desse modo, é no exemplo aparentemente simples do hino recitado de memória por Agostinho que Ricoeur encontra a ideia central de toda a pesquisa apresentada nos três volumes de *Tempo e Narrativa*: a narrativa começa com algo simples, como um poema, mas pode se estender para algo mais complexo, como a história de uma vida inteira, até atingir a

grandiosidade da história universal. Ricoeur (1994, p. 42) afirma: "[...] Todo o domínio da narrativa é aqui virtualmente exibido: desde o simples poema, passando pela história de uma vida inteira, até a história universal. É a essas extrapolações, simplesmente sugeridas por Agostinho, que a presente obra é consagrada"³⁶.

O quarto e último elemento se baseia na concepção agostiniana de que a vida é uma distensão, como exemplificado na citação "Mas porque tua misericórdia é melhor do que as vidas, minha vida é distensão [...]" (XI, 29, 39)³⁷. Para Agostinho, a chave não está apenas em entender a vida como distensão, mas também no fato de que o tempo se estrutura de maneira semelhante a uma narrativa. O tempo, ao ser narrado, torna-se verdadeiramente humano, pois só adquire significado quando é narrado.

Assim, vida e narrativa se entrelaçam, criando uma relação dialética na qual os paradoxos da temporalidade, que inicialmente parecem apenas teóricos, encontram sua resolução na ação, na vida vivida e na própria narrativa. Dessa forma, a experiência do tempo se torna mais profunda e compreensível através da narrativa, que dá sentido e estrutura ao fluxo temporal da vida.

Para uma melhor compreensão da concepção hermenêutica de Ricoeur, que conecta tempo e narrativa, oferecendo uma solução poético-narrativa para o problema do tempo, é fundamental também entender as origens aristotélicas dessa abordagem. Por isso, no próximo tópico, apresentaremos de forma sucinta alguns conceitos retirados de *A Poética* que são essenciais para o desenvolvimento da tese de Ricoeur.

3.3.1 ORIGENS ARISTOTÉLICAS DA CONCEPÇÃO HERMENÊUTICA DE RICOEUR

Conforme já mencionado em um momento anterior, em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur investiga a relação entre o tempo e a narrativa por meio de uma abordagem hermenêutica, levando em conta duas perspectivas diferentes sobre o problema do tempo: uma que se apoia

³⁶ [...] Tout l'empire du narratif est ici virtuellement déployé: depuis le simple poème, en passant par l'histoire d'une vie entière, jusque'à l'histoire universelle. C'est à ces extrapolations, simplement suggérées par Augustin, que le présent ouvrage est consacré.

³⁷ Sed «quoniam melior est misericordia tua super uitas», ecce distentio [...].

nos paradoxos temporais, discutidas no Livro XI *das Confissões* de Agostinho, e outra que se fundamenta na estrutura narrativa apresentada na *Poética* de Aristóteles.

No primeiro capítulo deste trabalho, focamos exclusivamente na discussão sobre o tempo a partir da meditação de Agostinho no *Livro XI*. No entanto, neste capítulo, é necessário abordar de forma sucinta as origens aristotélicas da tese de Ricoeur, que também serve como base para uma solução poético-narrativa para a questão do tempo, que se fundamenta em conceitos extraídos de a *Poética* de Aristóteles.

Dessa forma, em a *Poética*, os conceitos aristotélicos de *mythos* e *mimesis* são fundamentais para a interpretação de Ricoeur sobre a conexão entre tempo e narrativa. Ricoeur recorre a esses conceitos em diálogo com a visão agostiniana sobre o tempo para desenvolver sua própria tese. Embora Agostinho não reconheça a dimensão narrativa em sua abordagem do tempo, Aristóteles, por sua vez, não foca na temporalidade do ato narrativo. No entanto, o interesse de Ricoeur ao unir essas duas obras clássicas, aparentemente distantes, reside na percepção de que elas se complementam quando se trata da conexão entre a percepção temporal e a narrativa.

Em a *Poética*, *mythos* e *mimesis* são conceitos fundamentais para a tragédia e a arte, essenciais para a estrutura da narrativa e a forma como a arte representa a realidade. *Mythos* refere-se à organização dos eventos na trama, enquanto *mimesis* é a imitação criativa das ações humanas, não uma mera cópia. Para Ricoeur, *mythos* organiza eventos em uma sequência narrativa, dando sentido à experiência humana e temporal. Já *mimesis* é dividida em três fases: *mimesis I* (pré-narrativa), *mimesis II* (criação da trama) e *mimesis III* (impacto da narrativa sobre a vida prática).

Ricoeur pretende mostrar, ao ampliar a definição desses conceitos, que a compreensão do tempo humano depende da narrativa, que organiza e dá sentido às nossas experiências. Em *Tempo e Narrativa*, ele expande o conceito de narrativa para além da definição aristotélica, incluindo outras formas de escrita além da tragédia, sem distorcer a teoria de Aristóteles.

Assim, ao expandir os conceitos de *mythos* e *mimesis*, Ricoeur argumenta que a narrativa é significativa na medida em que está articulada de modo temporal. Desse modo, a palavra *narrativa* aparece sob duas perspectivas em sua obra: a aristotélica, que se refere à concepção da *Poética* e da tragédia como modos de representação; e a ricoeuriana, que amplia o conceito de intriga (*mythos*) em Aristóteles. Para Ricoeur, a narrativa não é apenas uma forma

de representação, mas a própria ação de organizar acontecimentos e fatos de forma coerente e temporal.

Nesse contexto, Ricoeur emprega o termo *poétique* (derivado do grego *poiésis*) com dois sentidos claros. O primeiro preserva a ideia que já foi desenvolvida em *A metáfora viva*, onde a poética é associada ao aspecto metafórico da ficção, ou seja, ao "como se...", ligada à imaginação criativa de origem kantiana, e à noção de *mimese*, conforme discutido por Aristóteles.

O segundo sentido da poesia está relacionado à ideia de poder operante, de ação, de *technē*, expressa pelo termo *mythos*, que se refere à prática ou técnica de estruturar uma narrativa. Assim, a poética é entendida como uma técnica ou arte, um ofício que consiste em "tecer a trama" (*mise en intrigue*) da história, onde o verbo "tecer" está conectado ao processo de *mimese*, e o termo "trama" ou "intriga" (*intrigue*) está vinculado ao *mythos*, responsável por organizar os eventos. Portanto, uma narrativa poética consiste no ato de narrar uma história que mescla a imaginação criativa com a experiência real.

Desta forma, observa-se que a principal aporia que permeia o pensamento de Agostinho - a problemática da medição do tempo - encontra uma resposta ao vincularmos a noção de distensão à ideia do tríplice presente, compreendido como a atenção do presente, a expectativa do futuro e a memória do passado. Desta forma, pode-se dizer que a aporia da medição se resolve quando Agostinho conclui que a alma se "distende" à medida que "estende".

Dessa forma, a resposta de Ricoeur para o paradoxo ontológico e o paradoxo da medida do tempo é só uma: ambos os paradoxos são solucionados por meio de uma abordagem poético-narrativa. De maneira mais precisa, a resolução ocorre através do *ato de narrar*, que envolve construir a trama da existência utilizando palavras, entrelaçando-as com os conteúdos das experiências humanas, como ao recitar, cantar, rezar, confessar ou salmodiar.

Para Ricoeur, quando Agostinho reduz o tempo a "distensão da alma", ou seja, a forma como a alma vivencia o tempo, o grande achado de Santo Agostinho é conectar essa distensão à falha que permeia o tríplice presente: o presente do futuro, o presente do passado e do presente do presente. Essa relação cria uma tensão entre os três componentes temporais: a expectativa (futuro), a atenção (presente) e a memória (passado) e "Assim, ele vê a *discordância* nascer e renascer da própria *concordância* entre os desígnios da expectativa, da atenção e da memória"

(RICOEUR, 1994, p. 41)³⁸. Ricoeur argumenta que é esse enigma da especulação sobre o tempo que responde o ato poético da tessitura da intriga.

Para Ricoeur, o enigma do tempo é tratado de forma poética, e não teórica, na *Poética* de Aristóteles, que não busca solucionar a questão, mas a transforma poeticamente, explorando uma interação entre concordância e discordância. Já Agostinho utiliza o exemplo do canto para demonstrar como a alma, ao se estender, vivencia a distensão, conceito que vai além da música e se aplica à existência humana e à trajetória histórica ao longo dos séculos. Como já vistos, para Ricoeur (1994), Agostinho antecipa uma narrativa como um espaço que abarca desde um simples poema até a história universal.

Desse modo, pode-se entender a hermenêutica ricoeuriana como fonte de uma antropologia filosófica, na qual o imitar e o narrar servem como base, por isso foi necessário para o filósofo ampliar os conceitos de *mythos* e *mimesis* para pensar a temporalidade e a *intentio* e *distentio animi*. Em Ricoeur, a *mimesis* e o *mythos* se relacionam com *intentio* e *distentio* ao mostrar como a narrativa não apenas representa o tempo, mas também organiza e dá sentido à experiência temporal. Enquanto *intentio* e *distentio* abordam o tempo de uma perspectiva interna e subjetiva, *mimesis* e *mythos* lidam com a representação e a estruturação desses tempos na narrativa. Segundo Ricoeur, essas dimensões se complementam, permitindo uma compreensão mais profunda da interação entre tempo e narrativa.

Para Ricoeur, os atos de imitar e narrar vão além da criação de tramas em teatro, cinema ou ficção; eles estão presentes no tempo vivido diariamente. A composição de narrativas e intrigas não se restringe às obras de ficção, mas também é fundamental para a forma como narramos e entendemos as ações humanas no cotidiano.

Ricoeur (1994) afirma que compreender a estrutura da narrativa é fundamental para entender a temporalidade humana. Ele expande o conceito de *mimesis* além da abordagem aristotélica, dividindo a representação em três fases: antes da obra (*Mimesis I*), durante a obra (*Mimesis II*) e depois da obra (*Mimesis III*), conectando a *mimesis* à práxis cotidiana. Essas fases representam a transição da experiência prática para a criação da obra e, eventualmente, de volta à experiência prática. Ricoeur destaca que, ao ampliar o conceito de *mimesis* para além da ficção, ele revela uma profunda conexão entre narrativa e percepção temporal na vida

³⁸ [...] Ainsi voit-il la discordance naître et renaître de la concordance même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire.

humana. A tripla *mimesis* oferece uma visão sobre a interpretação da vida cotidiana, ajudando a entender a construção de sentido e significado das realidades humanas, além da tese central de *Tempo e Narrativa*.

Segundo Bido (2022), a tese central de Ricoeur de que o tempo só se torna humano na medida que é articulado narrativamente, e a narrativa é significativa na medida em que reflete a experiência temporal (RICOEUR, 1994, p. 15) pode parecer um círculo vicioso à primeira vista. No entanto, na verdade, é um círculo virtuoso: fortalecer um aspecto da tese, como a articulação narrativa do tempo, reforça automaticamente o outro aspecto.

A tese de Ricoeur sobre a questão do tempo é amplamente reconhecida e gera diversas críticas e discussões filosóficas. No entanto, há críticas específicas à sua interpretação do tempo, especialmente em relação à meditação de Agostinho que serão discutidas a seguir.

3.4 CRÍTICAS A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA

No primeiro tomo de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur argumenta que a meditação de Agostinho é marcada por uma natureza profundamente aporética, característica que, segundo ele, enriquece a abordagem sobre a questão da existência do tempo, tornando-a mais produtiva. Conforme Ricoeur (1994, p. 20), “[...] 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 [...]”³⁹.

Por estar presa a aporias, o filósofo francês reconhece que a ideia central da tese de Agostinho é a questão da realidade do tempo na alma. Além disso, Ricoeur (1994, p. 21) observa que “[...] não há, em Agostinho, fenomenologia pura do tempo” e sugere que “talvez nunca haverá depois dele [...]”⁴⁰. Assim, para Ricoeur, a teoria de Agostinho sobre o enigma do tempo está intrinsecamente ligada à operação argumentativa que constantemente confronta o ceticismo ao longo de sua meditação.

³⁹ [...] L’analyse augustinienne du temps offre un caractère hautement interrogatif et même aporétique, qu’aucune des théories anciennes du temps, de Platon à Plotin, ne porte à un tel degré d’acuité [...].

⁴⁰ [...] N’y a pas, chez Augustin, de phénoménologie pure du temps. Peut-être n’y en aura-t-il jamais après lui [...].

Conforme Bochet (2001), a ênfase de Ricoeur nas aporias da concepção agostiniana do tempo reflete uma escolha intencional, plenamente coerente com suas próprias questões filosóficas, pois essa abordagem possibilita expor a inviabilidade de uma fenomenologia pura do tempo, já que toda descrição implica discussão e, conseqüentemente, argumentação. Além disso, para a filósofa francesa, esta ênfase permite evidenciar o papel central da linguagem diante das aporias da especulação temporal. É na linguagem e na experiência por ela articulada que os argumentos dos céticos se confrontam: como negar a existência do tempo quando conversamos de um longo período, narramos o passado ou projetamos o futuro?

De acordo com Soares (2013), uma das características marcantes do pensamento de Ricoeur é a ênfase na linguagem. A conexão entre a questão do tempo e a narrativa exemplifica claramente a relevância que o filósofo atribui à linguagem em sua reflexão filosófica sobre a condição humana. De fato, em sua abordagem, que pode ser descrita, entre outras perspectivas, como hermenêutica, a linguagem assume um papel central. Esse aspecto também explica o interesse de Ricoeur pela reflexão de Agostinho sobre o tempo.

Nesse contexto, Ricoeur considera que a investigação sobre a natureza do tempo em Agostinho revive antigas dificuldades relacionadas à definição do tempo. O filósofo francês (1994) destaca duas aporias que ele classifica como “principais” enfrentadas por Agostinho: a ontológica, que questiona se o tempo possui existência ou não; e a da medida do tempo, visto que algo sem extensão não pode ser medido, sendo esta a aporia central que conduz ao tema da distensão da alma (*distentio animi*).

Dessa maneira, após analisar o que configura o enigma do tempo no pensamento agostiniano e especificar a função atribuída a esse enigma em sua própria obra, Ricoeur (1994) argumenta que as tentativas de solucionar a aporia ontológica e a questão da medida do tempo conduzem a solução de Agostinho a uma "ruminação inconclusiva". No entanto, essa dificuldade pode ser esclarecida e até superada por meio da narrativa, através de uma "solução poética". Assim, Ricoeur conclui que a especulação sobre a realidade do tempo não pode ser resolvida puramente pela fenomenologia. Dessa forma, podemos identificar aqui a escolha de Ricoeur pela hermenêutica.

Portanto, se pode ver que Ricoeur não busca uma ontologia do tempo, mas sim esclarecer como ocorre a realidade temporal, por meio da atividade narrativa, que propõe resolver as aporias de forma poética, através da trama da intriga. Deste modo, para alcançar

esse objetivo, Ricoeur acredita ser essencial integrar o argumento racional e o hino de Agostinho.

Ricoeur integra a teoria da *distentio animi* e o conceito de *intentio* em sua interpretação, com ênfase no contraste entre essas duas noções. Ele acredita que, ao resolver o enigma da medida do tempo, Santo Agostinho segue uma linha de raciocínio semelhante, alcançando um resultado poético por meio da dialética entre *intentio* e *distentio*.

Ao obter esse resultado, a interpretação de Ricoeur sobre o *Livro XI* gera diversas críticas e suscita discussões filosóficas. Filósofos como Bochet (2004), Madec (1984) e Rossatto e Botton (2001) argumentam que Ricoeur supervaloriza a relação entre passividade e atividade na medição do tempo ao enfatizar excessivamente a oposição entre *intentio* e *distentio*. Segundo os autores, essa abordagem resulta em uma interpretação que atribui um papel desproporcional à *intentio* na análise do Livro XI das *Confissões* de Agostinho. Eles sustentam essa crítica destacando que o termo *intentio* aparece apenas três vezes ao longo do *Livro XI* e que, dessas ocorrências, apenas uma estabelece uma relação explícita de oposição com a *distentio*:

[...] o que, em um sentido, leva a dar excessiva importância ao papel da intenção (*intentio*) na análise do Livro XI; e em outro sentido, a ter apenas considerado a oposição entre *intentio* e *distentio*. Tal argumentação alega que a *intentio* não aparece mais que três vezes ao longo de todo o Livro XI (18,23; 27, 36; 29, 39), e apenas uma delas está referida de maneira oposta à *distentio*. (ROSSATTO e BOTTON, 2011, p. 125).

Isso sugere que a ênfase de Ricoeur nesse contraste pode não corresponder com precisão ao tratamento dado por Agostinho ao tema, levando a uma possível distorção interpretativa.

Além disso, outras críticas surgem porque, ao concentrar a sua interpretação do *Livro XI* nas noções de *intentio* e *distentio*, Ricoeur teria deixado em segundo plano o contraste entre tempo e eternidade, considerado por muitos filósofos o ponto central da obra agostiniana. Madec (2001) foi um dos principais opositores desse deslocamento feito por Ricoeur. Ele critica as interpretações de Kurt Flasch e Paul Ricoeur, sugerindo que elas impõem certa violência ao texto, e expõe suas críticas da seguinte maneira:

Filósofos, eles têm o mau hábito de isolar no *livro XI* das *Confissões* o desenvolvimento no tempo e se manterem nele. Paul Ricoeur faz isso, embora reconheça desde o início que ele está "fazendo do texto uma certa violência". Em outras palavras, todo mundo faz isso. [...] Continuo convencido de que a meditação, separada de seu contexto, é incompreensível. (MADEC, 2001, p. 189).

Segundo Madec (2001), a meditação de Agostinho sobre o tempo só pode ser completa quando relacionada à questão da eternidade. Madec também aponta como equívoco interpretar o exemplo do Hino apenas como uma forma de medição subjetiva do tempo, já que ele também aborda a duração objetiva.

Contudo, Ricoeur reconhece que sua leitura do Livro XI das *Confissões* está alinhada com a intenção original de Agostinho, mas admite que toda interpretação impõe, de certa forma, uma “certa violência” ao texto. Ou seja, ele reconhece que qualquer abordagem interpretativa pode, inevitavelmente, distorcer ou enfatizar aspectos específicos da reflexão agostiniana, talvez indo além do que o próprio autor pretendia originalmente.

Em relação ao contraste entre tempo e eternidade, Ricoeur afirma que, por motivos metodológicos e para o desenvolvimento de sua tese, ele optou por adiar a análise desse contraste, que seria tratada em um momento posterior. Para o filósofo francês (1994), separar a análise do tempo das noções de eternidade seria uma forma de cometer certa “violência” ao texto.

Outra crítica dirigida a Ricoeur refere-se novamente ao exagero de sua ênfase na oposição entre *distentio* e *intentio* para compreender o tempo. Embora Ricoeur não ignore totalmente o ato confessional de Agostinho, ele foca mais na análise da interioridade e na relação entre *intentio* e *distentio* no que diz respeito à experiência temporal. Parece que a interpretação de Ricoeur do *Livro XI* concentra-se em como Agostinho percebe e reflete sobre o tempo internamente.

Assim, para Luigi Alici (2009), essa oposição só se torna relevante quando Agostinho reflete sobre sua própria vida e a multiplicidade dos seres humanos, em contraste com a unidade de Deus. Alici argumenta que uma abordagem que desconsidere o ato confessional ao longo de toda a obra de Agostinho é ineficaz. Para ele, a verdadeira chave de interpretação das *Confissões* está no ato de confessar, não apenas na interioridade. O ato performativo da confissão envolve a apropriação da fala, unificando tanto a confissão dos pecados quanto o louvor de Agostinho a Deus. Contudo, a interpretação ricoeuriana se justifica, pois, segundo Ricoeur, o tríplice

presente se torna vivificado quando ligado à intenção da alma com às três modalidades temporais, uma vez que a *distentio* está sujeita à atividade intencional da alma.

Em relação a *intentio*, pode-se questionar a interpretação de Ricoeur, pois ele não a vê como uma *intentio moral*, que é fundamental para entender a *distentio* como uma ação no mundo como um *aversio a Deo*. Para Bochet, (2004, p. 45) "[...] A *distentio* é, portanto, uma consequência da *aversio a Deo*; já a *intentio* pressupõe a *conversio* e é inseparável da *extensio*, através da qual o homem tende para o eterno [...]"⁴¹ (tradução nossa).

A crítica a Ricoeur, por sua vez, enfatiza o contraste entre tempo e eternidade, interpretando a *distentio animi* como uma dispersão temporal ligada à multiplicidade do mundo. No entanto, ao focar na análise da consciência interna do tempo em Santo Agostinho, Ricoeur não vincula a *distentio* diretamente à *aversio* ou à *conversio a Deo*. Para ele, a *distentio* da alma refere-se ao movimento pelo qual a alma busca e registra as impressões temporais em si mesmo, sem que isso implique um afastamento ou retorno espiritual a Deus.

3.4.1 RICOEUR E A CRÍTICA À TEORIA AGOSTINIANA DO TEMPO

No terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*, Ricoeur (1997, p. 19) argumenta que "O fracasso maior da teoria agostiniana é não ter conseguido *substituir* por uma concepção psicológica do tempo uma concepção cosmológica [...]"⁴², pois para o filósofo francês, tanto a concepção psicológica quanto a cronológica são importantes, mas nenhuma delas, isoladamente, consegue oferecer uma solução satisfatória para a complexidade da distensão temporal.

Ricoeur, ao mencionar a concepção cosmológica de tempo, se refere à teoria de Aristóteles, que Santo Agostinho tentou contestar com alguns argumentos, onde Agostinho busca refutar a ideia de que o movimento de um corpo pode ser medido pelo tempo, que um tempo longo pode ser medido por um tempo curto e que o movimento físico pode fornecer uma medida fixa de comparação.

⁴¹ [...] la *distentio* est donc la conséquence de l'*aversio a Deo* ; l'*intentio* suppose au contraire la *conversio* et elle est indissociable de l'*extensio*, par laquelle l'homme se tend vers l'éternel [...].

⁴² L'échec majeur de la théorie augustinienne est de n'avoir pas réussi à substituer une conception psychologique du temps à une conception cosmologique [...].

Contudo, nesse contexto, embora Agostinho não tenha conseguido refutar a teoria central de Aristóteles, Ricoeur (1997) acredita que ele apresentou uma solução duradoura para a questão da relação entre a alma e o tempo, que o Estagirita deixou em suspenso. Ricoeur também argumenta que Agostinho não substituiu a cosmologia aristotélica, mas faz um complemento com sua concepção psicológica do tempo.

Em relação ao fracasso da tese agostiniana, Ricoeur afirma que “O momento preciso do fracasso é aquele em que Agostinho tenta derivar unicamente da distensão do espírito o princípio mesmo da extensão e da medida do tempo” (RICOEUR, 1997, p. 20)⁴³.

No entanto, a crítica dirigida a Agostinho carece de justificativa válida, pois Ricoeur (1997), ao destacar o contraste entre *intentio* e *distentio*, concentra sua análise exclusivamente na consciência interna e psicológica do tempo. Como ele mesmo menciona em sua conclusão no terceiro volume de *Tempo e Narrativa*, Agostinho recorre à oposição entre as doutrinas cosmológicas do tempo a um espírito que se distende; sendo esse espírito uma alma individual, e não uma alma do mundo.

Assim, percebe-se que a interpretação de Ricoeur sobre Agostinho se difere das críticas direcionadas a ele, pois enquanto essas críticas se concentram no contraste entre eternidade e tempo, Ricoeur foca no contraste entre *intentio* e *distentio* e na relação entre atividade e passividade na experiência interna do tempo. Desse modo, ao analisar o Livro XI das *Confissões*, Ricoeur encontra um suporte robusto na obra de Agostinho, pois percebe que a clareza desses conceitos, como a distinção entre a *intentio* e a *distentio*, fornece uma base sólida para a sua interpretação da vivência do tempo.

Retornando as críticas dirigidas a Ricoeur, uma outra crítica sugere que a tensão entre multiplicidade e unidade, não é resolvida na "fragilidade do tecido narrativo" como propõe Ricoeur, mas na constituição do ser finito e no mistério da salvação (BOCHET, 2004, p. 45; ALICE, 1994, p. 19). Ou seja, a solução para essa tensão está relacionada à compreensão do ser humano como finito e ao seu processo de salvação, algo que transcende a abordagem narrativa proposta por Ricoeur.

Essa crítica segue uma linha similar a outras que apontam que Ricoeur foca excessivamente no contraste entre *intentio* e *distentio*, propondo uma resolução poética dessa

⁴³ Le moment précis de l'échec est celui où Augustin entreprend de dériver de la seule distension de l'esprit le principe même de l'extension et de la mesure du temps.

tensão temporal, ao invés de considerar a profundidade existencial da questão no contexto da finitude humana e do mistério da salvação, como seria mais apropriado na leitura de Agostinho.

Entretanto, vê-se que a escolha metodológica de Ricoeur, ao concentrar-se no contraste entre *intentio* e *distentio* e deixar a eternidade em segundo plano, encontra respaldo na própria obra de Agostinho. Isso ocorre porque, em sua análise do tempo, Agostinho não trata a eternidade como um elemento central, mas sim a utiliza para destacar a limitação ontológica do tempo humano, isto é, para mostrar as falhas e a finitude do tempo vivido pelos seres humanos em comparação com a eternidade divina.

Dessa forma, a interpretação de Ricoeur é válida, pois ele não rejeitou o contraste entre tempo e eternidade, mas desloca o foco da análise, metodologicamente, para a experiência temporal interna do ser humano, conforme Agostinho a descreve. Isso o diferencia das críticas que tentam manter a eternidade como o ponto central da discussão, pois Ricoeur se concentra mais na vivência do tempo e na consciência interna do sujeito.

Portanto, a relação entre tempo e eternidade não é rejeitada por Ricoeur, mas é abordada de forma mais aprofundada, posteriormente, em sua análise, ainda no *Tomo I de Tempo e Narrativa*, dada sua relevância para a compreensão do tema. Por essa razão, este trabalho dedica um capítulo à retomada da discussão sobre tempo e eternidade em Agostinho, considerando a interpretação de Ricoeur, como será desenvolvido adiante.

4 TERCEIRO CAPÍTULO

Neste capítulo, revisitamos a abordagem de Ricoeur sobre o contraste entre tempo e eternidade, com o objetivo de demonstrar que ele não desconsiderou essa relação, como apontou algumas críticas, mas, ao contrário, trouxe uma visão detalhada sobre o tema. Ao retomar a relação entre eternidade e tempo, Ricoeur explora três funções essenciais dessa experiência na existência humana. Em primeiro lugar, ele ressalta que a vivência no tempo é permeada de anseio pela eternidade - os seres humanos estão imersos no tempo, mas constantemente aspiram a algo que transcenda sua finitude. Entretanto, essa busca oscila entre momentos de dessemelhança e semelhança, sem que a eternidade seja plenamente alcançada, pois só nos libertamos do tempo com a morte.

A segunda função atribuída a eternidade é a de intensificar a experiência do tempo, ressaltando a distensão como uma característica fundamental da condição humana, marcada pela existência e vivência no tempo. A terceira função, trabalhada por Ricoeur, é considerada a mais significativa e envolve a linguagem e sua ligação com o divino e a experiência da eternidade. Ricoeur associa essa função à criação do mundo pelo Verbo divino, que dá origem à realidade material. Assim, o verbo interior possui uma ligação com o sagrado, mas só se concretiza quando se expressa por meio da fala, da escrita ou de gestos. Esse processo contínuo de expressão e aprendizado reflete a busca pela *Palavra* - um conceito que remete à criação, à encarnação e à salvação - conduzindo-nos, de certa forma, em direção à eternidade.

Buscamos também entender como o contraste entre tempo e eternidade, segundo Ricoeur, contribui para intensificar tanto a experiência da temporalidade quanto da própria eternidade. Além disso, examinamos brevemente como Ricoeur adapta a dialética entre tempo e Verbo presente em Agostinho, integrando-a à sua teoria sobre tempo e narrativa, destacando a reformulação da tríplice mimese.

Para organizar a discussão deste capítulo, levantamos uma questão principal que orientaram nossa análise: Ricoeur ignora a relação entre tempo e eternidade em sua interpretação do Livro XI das *Confissões* de Agostinho? Além dessa questão principal, selecionamos algumas questões secundárias que também orientaram a nossa investigação e que buscamos responder ao longo do capítulo: De que maneira se estabelece a relação entre tempo e eternidade na perspectiva filosófica de Ricoeur? Como a criação *ex nihilo* contribui para a compreensão da temporalidade e da eternidade? De que forma Ricoeur dialoga com Agostinho ao tratar da dialética entre tempo e Verbo? De que forma o círculo entre narrativa e temporalidade estrutura a compreensão do tempo e da existência?

Para dar início à discussão, faremos uma breve introdução sobre as funções da eternidade e a negatividade presente na leitura de Ricoeur sobre a relação entre tempo e eternidade, à luz do pensamento de Agostinho.

4.1 AS FUNÇÕES DA ETERNIDADE E A NEGATIVIDADE

Em *Tempo e Narrativa I*, após percorrer o caminho que leva às conclusões sobre o paradoxo do ser e a medição do tempo, Ricoeur revisita uma objeção que havia levantado no início de seu estudo. Ele critica uma leitura artificial das seções 14,17 (“O que é o tempo?”) e 28, 37 (“O tempo e o espírito”) do Livro XI das *Confissões*, que as separa da ampla reflexão sobre a eternidade (seções de 1, 1 a 14, 17; retomadas em 29, 39 até o final em 31, 41). Ao retornar ao tema da eternidade (“4. O contraste da eternidade), Ricoeur argumenta que o pleno significado da *distentio animi* só pode ser plenamente entendido em contraste com a eternidade. Por essa razão, nesta seção, o filósofo francês fala das três funções que ele atribui à eternidade. Em suas palavras,

Sua primeira função é colocar toda a especulação sobre o tempo no horizonte de uma *ideia-limite* que força a pensar simultaneamente o tempo e o diverso do tempo. Sua segunda função é intensificar a própria experiência da *distentio* no plano existencial. Sua terceira função é chamar essa mesma experiência a se superar, em direção à eternidade, e, pois, a se *hierarquizar* interiormente, contra o fascínio pela representação de um tempo retilíneo. (RICOEUR, 1994, p. 43).⁴⁴

Para Agostinho a eternidade possui "ser", mas sua natureza transcende a inteligência humana. Ele propõe que, enquanto o tempo é caracterizado por mudanças e finitude, a eternidade é absoluta, imutável e perfeita. Deste modo, a primeira função indicada por Ricoeur, derivada do encadeamento entre confissão e questionamento nos primeiros 14 capítulos do *Livro XI*, mostra o tempo como contrário e dessemelhante da eternidade. Assim, para o filósofo francês, todo o debate, questionamento e confissão apresentados por Agostinho no *Livro XI* giram em torno do contraste entre essas duas dimensões: o tempo, como expressão da mutabilidade, e a eternidade, como manifestação da plenitude do ser, sendo esta última descrita como uma ideia-limite.

Segundo Ricoeur, embora Agostinho defenda que a eternidade é, ele não apresenta uma explicação definitiva sobre como ela se manifesta. Desse modo, Hipona se torna um exemplo

⁴⁴ Sa première fonction est de placer toute la spéculation sur le temps sous l'horizon d'une idée-limite qui contraint à penser à la fois le temps et l'autre du temps. Sa seconde fonction est d'intensifier l'expérience même de la *distentio* au plan existentiel. Sa troisième fonction est d'appeler cette expérience même à se surpasser en direction de l'éternité, et donc à se hiérarchiser intérieurement, à l'encontre de la fascination par la représentation d'un temps rectilinéaire.

da ideia de que, embora a eternidade seja, é difícil para a mente humana compreender sua essência de forma plena. Nas palavras de Ricoeur:

[...] Nesse sentido, dá-se o mesmo quanto à eternidade e quanto ao tempo: que ela seja, não constitui problema; como ela é deixa-nos perplexos. É dessa perplexidade que procede a primeira função da asserção da eternidade em relação à do tempo: a função da ideia-limite [...]. (RICOEUR, 1994, p. 44).⁴⁵

Assim, a primeira função, que mostra o tempo como contrário e dessemelhante da eternidade, puxa a discussão de Agostinho sobre a criação do mundo a partir do nada (*ex nihilo*), feito por Deus, através do *Verbo*. Ele faz um contraste entre o *Verbum* divino, eterno e imutável, e a *vox* humana, que é transitória e efêmera. O *Verbum* representa a palavra divina, imutável e eterna, enquanto a *vox* é finita, começa e termina. Assim, enquanto o *Verbum* permanece, a *vox* ressoa e desaparece, evidenciando a diferença entre a plenitude da eternidade e a mutabilidade do tempo, reforçando a ideia de que o tempo humano é marcado pela fragilidade, em oposição à estabilidade e a plenitude do eterno. Desse modo, todos os momentos da meditação de Agostinho atravessam o tempo, evidenciando sua natureza caracterizada pela negatividade, ou seja, pela insuficiência ou fragilidade do tempo frente ao ser eterno.

Nesse contexto, Ricoeur identifica três momentos de negatividade na meditação de Agostinho, que refletem a condição limitada do tempo em comparação com a eternidade: o questionamento de Agostinho sobre a eternidade do *Verbo* divino; a criação *ex nihilo* que reforça o contraste entre o poder criador de Deus e a criação humana; a oposição entre o *Verbum* eterno e a *vox humana*.

A segunda função atribuída a eternidade, é a de intensificar a experiência do tempo destacando a distensão como característica essencial da condição humana, seres que existem e vivem no tempo. Assim, a segunda função indica que o contraste com a eternidade vai além da negatividade, afetando a distensão no plano ontológico devido à carência do ser, o que intensifica essa condição no plano existencial. Para Ricoeur, a experiência de distensão se eleva à queixa, que, ao ser expressa através da confissão, leva a alma a se aproximar da eternidade. A

⁴⁵ [...] En ce sens, il en est de l'éternité comme du temps: qu'elle soit ne fait point problème; comment elle est laisse perplexe. C'est de cette perplexité que procède la première fonction de l'assertion de l'éternité par rapport à celle du temps: la fonction de l'idée-limite [...].

alma, ao não ser apenas marcada pela negatividade, usa a queixa para reconhecer sua temporalidade e, ao mesmo tempo, expressar sua admiração por Deus. Esse movimento de retorno e esforço para compreender o princípio divino é um caminho para a unificação com o "homem interior", simbolizando a esperança no futuro e o esquecimento do passado, em um processo existencial.

A terceira função abordada por Ricoeur não se concentra mais na comparação entre eternidade e tempo, mas em suas semelhanças. Enquanto em outras partes de sua análise ele contrapõe essas dimensões, aqui o autor utiliza o conceito de *distentio animi* para explorar como o tempo pode se aproximar ou se distanciar do que ele denomina "polo de eternidade".

Antes de explorarmos as funções da eternidade, é importante refletirmos sobre algumas questões fundamentais relacionadas ao tempo e à eternidade. Assim, revisitaremos esse tema mais adiante, após analisar a relação entre esses dois conceitos.

4.2 A RELAÇÃO ENTRE TEMPO E ETERNIDADE

O primeiro esboço sobre o tempo e sua relação com a eternidade foi desenvolvido por Agostinho no *Livro VI das Confissões*. Nesse livro, ele afirma que, por não pertencer à eternidade, "[...] o dia presente não passa por Deus [...]" (I, 6, 10, tradução nossa)⁴⁶, pois a eternidade é própria de Deus e, para ele, os dias não têm começo nem fim, sendo sempre presentes e eternos: "Porque os vossos anos não morrem, são um eterno dia sempre presente" (I, 6, 10). Assim, o tempo presente pertence exclusivamente à experiência humana, estando inserido na temporalidade.

Embora Deus esteja na eternidade e esta seja sua própria essência, Ele tem pleno conhecimento de tudo o que acontece no tempo, percebendo aquilo que é necessário. Dessa forma, mesmo que os dias humanos não façam parte da eternidade, eles são conhecidos por Deus. Por isso, ao longo das *Confissões*, Agostinho, que está sujeito ao tempo, narra sua trajetória a Deus, desde o nascimento até a adolescência, passando pela juventude, sua conversão, reconciliação e experiências místicas, para então refletir sobre a memória, a criação,

⁴⁶ [...] summus enim es et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia ; non enim haberent vias transeundi , nisi contineres ea [...].

o tempo e a eternidade. Cada etapa de sua vida é organizada em capítulos da obra, ainda que Deus, que é eterno e imutável, já conheça toda a sua história. Assim, para Moacyr Novaes (2005), a reflexão sobre o tempo e a eternidade visa a reconciliação do ser humano com Deus. Aquele que confessa sua vida, narra sua história e busca nas escrituras palavras de sabedoria parte de uma explicação sobre a criação do mundo.

Nas *Confissões*, além de narrar sua própria trajetória, Agostinho também se dedica a investigar questões que vão além da capacidade humana de compreensão. Como se sabe, no décimo primeiro livro, que serve como base deste estudo, ele se concentra especialmente no enigma do tempo, explorando, entre outros aspectos, sua conexão com a eternidade.

Assim, como já dito em outro momento, a reflexão sobre a eternidade ocupa um lugar central na compreensão do tempo em Agostinho, pois é considerada essencial para resolver o problema do tempo. Enquanto o tempo é limitado e caracterizado pela sucessão do passado ao futuro, a eternidade divina permanece imutável e permanente. Deus, sendo eterno, não está sujeito ao tempo, mas existe além dele e é a causa do próprio tempo, uma vez que o tempo também foi criado por Ele no momento da Criação do mundo.

Dessa forma, o tempo só pode ser realmente entendido a partir da eternidade. Sem a eternidade, o enigma do tempo seria insolúvel, já que dependeria apenas da percepção subjetiva da alma. Assim, a eternidade se estabelece como um ponto de estabilidade, permitindo que o tempo seja visto como uma criação divina, sustentada por Deus e medida pela mente humana. Assim, aprofundar-se nesse tema é essencial para compreender não apenas a concepção agostiniana do tempo, mas também a leitura do *Livro XI* realizada por Ricoeur e a construção de sua tese.

Desse modo, ao abordar o tema da eternidade nas *Confissões*, percebe-se que, logo nas primeiras linhas do *Livro XI*, Agostinho apresenta a seguinte indagação: “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês com o tempo o que se passa no tempo? [...]” (XI, 1, 1)⁴⁷. Essa questão dá origem a um dos problemas discutidos na obra: o contraste entre tempo e eternidade. Agostinho busca compreender de que maneira Deus, sendo eterno, tem conhecimento do que acontece no tempo. Seu objetivo é investigar a natureza do tempo e da eternidade, bem como a relação entre esses dois conceitos.

⁴⁷ Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore? [...].

Agostinho procura respostas para suas dúvidas, que não estão ligadas às coisas terrenas, mas pertencem ao âmbito espiritual. Por esse motivo, ele implora a Deus que o guie no caminho da verdade, uma vez que o ser humano, por si só, é incapaz de alcançá-la. A reflexão sobre a eternidade insere-se no contexto espiritual e está intrinsecamente ligada à questão da origem do universo, tema que Agostinho busca explorar no início de sua reflexão no *Livro XI*.

Segundo a visão de Agostinho, conforme descrito no relato bíblico, que apresenta uma concepção original sobre a causalidade divina e a contingência do mundo, Deus é o criador não apenas dos céus e da terra, mas também do próprio tempo. “[...] pois tu fizeste o próprio tempo [...]” (XI, 14, 17)⁴⁸. Embora passe a indagar *como* esse ato de criação ocorreu, considerando a natureza eterna de Deus, Agostinho conclui que Deus trouxe os seres à existência por meio do Verbo: “[...] Portanto, disseste *e foram feitos*, e os fizeste na tua palavra” (XI, 5, 7)⁴⁹. Agostinho também se pergunta de que forma Deus falou: “Mas de que modo dissestes? [...]” (XI, 6, 8)⁵⁰ e responde que “[...] disse tudo *simultânea e sempiternamente*; de outra maneira, já haveria tempo e mudança, e não a verdadeira eternidade nem a verdadeira imortalidade [...]” (XI, 7, 9)⁵¹.

No entanto, Deus não cria da mesma forma que os seres humanos, que moldam uma matéria que já existe. Desse modo, Deus não realiza uma ação para criar, mas simplesmente pensa internamente e, ao pronunciar, traz as coisas à existência. Assim, como não há matéria preexistente para ser moldada, Agostinho conclui que Deus cria por meio de sua própria palavra.

Contudo, Agostinho questiona como Deus fala:

Mas de que modo dissestes? Porventura do modo como *foi feita uma voz, que disse da nuvem: “Este é meu Filho amado”*? Pois essa voz soou e passou, começou e terminou. As sílabas soaram e passaram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda, e assim por diante em ordem até a última, depois das demais, e o silêncio, depois da última. Donde fica claro e evidente que um movimento da criatura expressou essa voz, servo temporal de tua vontade eterna [...] (XI, 6, 8).⁵²

⁴⁸ [...] quia Ipsum tempus tu feceras [...].

⁴⁹ [...] ergo dixisti «et facta sunt» atque in uerbo tuo fecisti ea.

⁵⁰ sed quomodo dixisti? [...].

⁵¹ [...] ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia: alioquin iam tempus et mutatio et non uera aeternitas nec uera immortalitas [...].

⁵² 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. sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. unde claret atque eminet, quod creaturae motus expressit eam seruiens aeternae uoluntati tuae ipse temporalis [...].

Se as palavras e sílabas pronunciadas têm um começo e um fim, elas pertencem a uma criatura. O Verbo de Deus, no entanto, é eterno e não se limita ao tempo, pois origina-se de Deus e da eternidade. Assim, se um som começa e termina ressoando por um tempo específico, ele é gerado por um ser inserido no tempo. Contudo, Agostinho defende que Deus pronunciou tudo por meio de seu Verbo Eterno, de modo que tudo é dito de forma simultânea e eterna.

O Verbo Eterno, segundo Agostinho, está em todos os seres humanos e em todas as criaturas desde a criação do mundo. Através dele, somos capazes de acessar a verdade, bastando para isso que voltemos ao nosso interior e reflitamos sobre o que já sabemos. Este Verbo nos acompanha ao longo de nossa vida, do nascimento à morte, sendo imanente à nossa existência.

Nesse contexto, segundo Agostinho (XV, 8, 14), na eternidade não há passagem, e tudo é sempre presente. Portanto, todo conhecimento que podemos adquirir deve ser buscado por meio do pensamento, que é o meio que nos permite perceber o que está na nossa alma. Dessa forma, o que pensamos está registrado em nossa memória. Algo que é dito internamente, no coração, é o mesmo que se expressar em pensamento (XV, 8, 16). Assim, nas *Confissões*, Agostinho revela que a verdade nos fala interiormente e não está limitada a uma forma específica de linguagem.

Antes de continuarmos a discussão sobre a criação e a eternidade, é importante entender o motivo de Agostinho abordar essa questão obra *Confissões*. Assim, vale ressaltar que Agostinho, além de ser bispo católico, foi um fervoroso defensor da fé em seu tempo. Ele viveu em um período decisivo para a história intelectual do Ocidente, marcado pela transição do pensamento clássico para a aceitação da religião monoteísta cristã. Essa mudança gerou resistências e objeções ao cristianismo, tanto no campo filosófico quanto no teológico. Diante desse cenário, Agostinho frequentemente se via compelido a responder as contraposições provenientes de diferentes grupos, como pagãos, hereges, estoicos, cétricos, maniqueístas, epicuristas, entre outros.

Entre suas críticas, destaca-se a refutação aos antigos companheiros maniqueístas, que ridicularizavam a fé cristã com questionamentos provocativos, tais como: o que Deus fazia antes de criar o céu e a terra? Se Deus estava ocioso e nada realizava, porque é que não permaneceu assim? E se desde a eternidade desejava criar o universo, por que a criação não é igualmente eterna?

Além de responder aos maniqueístas, Agostinho também se dirige aos neoplatônicos e platônicos, que viam com dificuldade a ideia de uma criação no tempo. Para esses filósofos, a eternidade era concebida como uma duração infinita e contínua, e o tempo, embora distinto, refletia essa eternidade de forma cíclica e repetitiva, seguindo a lógica do eterno retorno. Assim, para eles, a noção cristã de um começo absoluto da criação era inconcebível, pois contradizia a ideia de um universo que sempre existiu em ciclos perpétuos.

Para responder a essas questões, Agostinho contrapõe a noção de eternidade à de tempo, atribuindo à eternidade uma posição de superioridade, uma vez que o tempo apresenta uma limitação ontológica. Sendo imutável, a eternidade não pode ser comparada ao tempo, pois nela nada passa; não há passado nem futuro, mas tudo existe de forma permanente no presente:

[...] Quem o deterá e o fixará, para que fique um pouco estável, e arrebate um pouco o esplendor da eternidade sempre estável, e compare-o com as coisas temporais, nunca estáveis, e veja que é incomparável, e veja que também o tempo longo não pode ser longo, se não for feito de múltiplas mórulas passantes, que não podem ser estendidas simultaneamente, e veja que o que é no eterno não passa, mas é todo presente [...] (XI, 11, 13).⁵³

Desse modo, para Agostinho, a questão sobre o que Deus fazia antes de criar o mundo é desprovida de sentido, carece de fundamento e não passa de um sofisma. Segundo o pensador cristão, antes da criação do mundo, Deus não realizava outra ação além do próprio ato criador. Em suas palavras:

[...] e se pelo nome de *céu e terra* for entendida toda criatura, ousadamente digo, “antes de Deus ter feito o céu e a terra, não fazia algo”. Pois, se fazia algo, o que fazia senão uma criatura? E quisera eu saber tudo que com utilidade desejo saber, assim como sei que não se fazia nenhuma criatura, antes que se fizesse alguma criatura (XI, 12, 14).⁵⁴

⁵³ [...] quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus et uideat esse incomparabilem et uideat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus morulis, quae simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens [...].

⁵⁴[...] si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: antequam faceret deus caelum et terram, non faciebat aliquid. si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura.

Agostinho esclarece que a própria criação, incluindo o tempo, é uma criação divina, “[...] que tempos teriam existido que não tivessem sido criados por ti? [...]” (XI, 13,15)⁵⁵. Assim, o tempo, por ser também uma criação de Deus, ainda não existia, pois ainda não havia sido criado.

Para Simms (2003) a existência humana está intrinsecamente ligada ao tempo, que surgiu com a criação do mundo e desaparecerá com o seu fim, pois a eternidade divina está fora do tempo. Além disso, Simms acrescenta que a única forma de compreender a eternidade é por meio da *intentio*, pois esta revela a eternidade como algo imutável, refletindo a essência divina.

A *intentio* no pensamento de Agostinho, está ligada ao processo de transcendência e à relação entre tempo e eternidade. Ela representa o movimento da alma na busca pela verdade, funcionando como uma tensão interior que direciona o pensamento para algo além de si mesmo. O espírito é o ser que se refere a si mesmo, pois não está sujeito ao tempo como é o corpo, que é limitado a sucessão temporal. Assim, o pensamento do espírito é uma consciência intemporal.

Portanto, o pensamento do espírito é uma consciência que transcende o tempo. Dessa forma, a *intentio* se torna fundamental, pois é por meio dela que o ser humano se volta para sua interioridade, refletindo sobre sua condição temporal e a sua conexão com a eternidade.

Em Agostinho, é evidente que o ser humano possui o desejo pelo conhecimento e por sua natureza transcendente. Como ser criado, o homem não é completo em si mesmo, mas deve buscar a realização de sua essência ao transcender sua condição limitada e se orientar para um fundamento maior, que, no pensamento agostiniano, é Deus.

Assim, a experiência da temporalidade não se restringe apenas à passagem do tempo no mundo externo, mas também é vivenciada internamente, na consciência. Esse aspecto interior do tempo permite ao pensamento refletir sobre si mesmo e reconhecer sua ligação com algo eterno. Esse retorno do pensamento para dentro de si torna-se, então, o ponto de partida para a tomada de consciência da própria existência em relação à eternidade, que, na perspectiva cristã, está associada ao Verbo divino. Assim, a busca pelo conhecimento verdadeiro não se limita à compreensão do mundo material, mas exige um movimento de transcendência, na qual o homem garanta sua dependência de um fundamento superior.

⁵⁵[...] aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? [...].

Desse modo, ao responder a questão sobre o que Deus fazia antes de criar o mundo, Agostinho deixa evidente que não está insinuando que Deus estava ocioso antes da criação, mas sim que, naquele momento, nada ainda havia sido criado.

Assim, ao reconhecer que Deus não está subordinado ao tempo, mas sim que é o criador do mundo temporal no qual existimos e atuamos, Agostinho reafirma a ideia da *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada) e a relação unilateral entre o Criador e a criatura. Para o bispo de Hipona, o mundo existe em total dependência de Deus, enquanto Deus, por sua vez, é absolutamente independente do mundo, que se encontra sob sua autoridade e constitui um efeito contingente.

Para Guitton (1955), em Agostinho, a compreensão da eternidade e de Deus ocorre por meio de um ato intelectual, ou seja, pelo conhecimento que o espírito humano pode alcançar. Para Hipona, essa busca pelo divino exige introspecção e análise da linguagem, pois apenas ao olhar para dentro de si o homem pode elevar seu entendimento a um nível superior e aproximar-se da salvação.

Desde o nascimento, a alma já possui uma relação com Deus, mas é necessário um esforço contínuo para se elevar espiritualmente e compreender a eternidade. O verbo divino, nesse contexto, é o que ilumina essa busca, e a conversão e confissão são caminhos para essa elevação. Agostinho entende que o Deus da fé é o mesmo da razão, e, portanto, não basta apenas esperar pela revelação divina; é fundamental que o próprio ser humano direcione sua razão para conhecê-lo e compreendê-lo. Para Agostinho, o Deus da razão é o mesmo Deus da fé, e o ser humano deve orientar sua razão para compreender Deus, sendo o conhecimento exercício pelo esforço pessoal de quem o busca.

4.2.1 A CRIAÇÃO *EX NIHIL*O

Depois de afirmar que a criação ocorreu por meio do Verbo Eterno e de esclarecer a questão sobre o que Deus fez antes de criar o mundo, Agostinho investiga como a criação aconteceu. Ele reafirma que tudo foi criado *ex nihilo*, isto é, não a partir de uma matéria pré-existente, mas a partir do nada, unicamente pela palavra divina, o Verbo, Jesus Cristo, desde a eternidade:

[...] Certamente, não fizeste o céu e a terra no céu nem na terra; nem no ar ou nas águas, porque estes também pertencem ao céu e à terra. Nem fizeste o universo no universo, pois não existia onde fosse feito, antes de ter sido feito para existir. E não tinhas algo à mão, de onde fizesses o céu e a terra: pois de onde tu obterias isso que tu não fizeras e do qual farias algo? Com efeito, o que existe senão porque tu existes? Portanto, disseste *e foram feitos*, e os fizeste na tua palavra [...] (XI, 5, 7).⁵⁶

Conforme Cardoso (2010), o momento da criação marca o início de todas as coisas, incluindo o tempo, pois, sendo o tempo, por definição, uma mudança constante, ele também se configura como uma criação. Assim, para Agostinho, não existe um tempo anterior à criação ou antes do momento em que Deus o teria originado. Sendo o tempo uma criação, ele não pertence à eternidade, o que permite concluir que a temporalidade é uma característica exclusiva do ser humano, sem qualquer atributo da eternidade, visto que somente Deus é eterno. Dessa forma, observa-se que Agostinho reconhece a supremacia de Deus e da eternidade em relação ao tempo e ao mundo.

Nesse sentido, considerando que tudo o que existe foi criado e que nada pode dar origem a si mesmo, deve haver uma existência anterior que funcione como princípio criador, ou seja, Deus. No entanto, Ricoeur argumenta que a resposta de Agostinho à questão dos maniqueístas sobre o que Deus fazia antes da criação torna as objeções plausíveis e legítimas. Isso ocorre porque, sendo o Verbo a Palavra criadora, que determina quando algo deve começar e terminar, essa noção envolve tempo, duração, um antes e um depois. Assim, surge a sugestão de um tempo vazio antes do tempo efetivo, o que justifica a pertinência desse questionamento.

Dessa maneira, a solução de Agostinho não resolve completamente o problema, pois levanta a questão de como Deus, sendo imutável e não sujeito ao tempo, pode conhecer o momento que algo deve começar e terminar. Afinal, essa categoria temporal, que pertence exclusivamente às criaturas, implicaria uma limitação incompatível com a natureza divina.

Nesse contexto, surge a dúvida: se em algum momento Deus não realizava nenhuma ação, por que não continuou assim, como havia feito antes? Isso leva a outra dúvida: se em

⁵⁶[...] non utique in caelo neque in terra fecisti caelum et terram neque in aere aut in aquis, quoniam et haec pertinent ad caelum et terram, neque in uniuerso mundo fecisti uniuersum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? quid enim est, nisi quia tu es? ergo dixisti «et facta sunt» atque in uerbo tuo fecisti ea [...].

Deus surgiu algum movimento novo, indicando uma mudança ao criar algo que antes nunca fora criado e não existia, como então se pode afirmar que existe verdadeiramente eternidade?

Para responder a essa questão, Agostinho afirma que aqueles que atribuem a Deus uma vontade nova no instante da criação não compreende a maneira como todas as coisas são feitas por Ele e n'Ele. Isso ocorre porque possuem uma mente instável, que oscila entre passado e futuro, em vez de um coração firme que escuta o Verbo. Dessa forma, essas pessoas não percebem a supremacia da eternidade em relação ao tempo.

Em relação à questão "Se desde a eternidade Deus desejava criar o universo, por que a criação não é igualmente eterna?", Agostinho realizou um exercício argumentativo (XI, 11, 13) para esclarecer as diferenças entre eternidade e temporalidade (como foi apresentado sucintamente nos parágrafos anteriores), entre divindade e criatura. Ele busca evitar o erro de antropomorfizar Deus, atribuindo-lhe características humanas, como a ideia de novidade e, conseqüentemente, de mudança. Como afirma Soares (2013, p. 47): "[...] assim, não é correto pensar em Deus à imagem do homem, como se fosse uma natureza finita. Entre o criador e a criatura há uma distância infinita, separada pelo pecado [...]."

4.2.2 O CONTRASTE ENTRE A *VOX HUMANA* E O *VERBUM DIVINO*

Ao examinar o *Livro XI* e se debruçar na oposição entre tempo e eternidade, Ricoeur demonstra como a ideia do Verbo eterno gera uma série de negações. Isso ocorre porque o Verbo não realiza a criação a partir de uma matéria pré-existente, mas sim *ex nihilo*, ou seja, a partir do nada. Essa concepção expõe uma deficiência ontológica, na medida em que evidencia a falta de uma base material que sustente a criação, tornando-a inteiramente dependente do ato divino.

Outro contraste que gera negações é a oposição entre a *vox humana* e o *Verbum* divino, pois, enquanto a *vox humana* está ligada a um discurso finito e temporal, o *Verbum divino* é eterno e imutável, pois, ao contrário da voz humana, que tem um começo e um fim, como sílabas que ressoam por um instante e depois desaparecem, o Verbo criador permanece eterno e imutável.

O contraste entre a *vox humana* e o *Verbum divino* levanta questões sobre como a linguagem humana pode refletir ou se relacionar com a palavra divina, considerando que ambas pertencem a realidades ontológicas e temporais distintas. Conforme Ricoeur:

O verbo e a voz são tão irredutíveis um ao outro e tão inseparáveis quanto o ouvido interno, que escuta a Palavra e recebe a instrução do mestre interior, e o ouvido exterior, que recolhe os *verba* e os transmite à inteligência vigilante. O *Verbum* permanece; os *verba* desaparecem. Com esse contraste (e a comparação que o acompanha), o tempo é mais uma vez afetado por um índice negativo: se o *Verbum* permanece, os *verba* “não são, porque fogem e passam” (6,8). Nesse sentido as duas funções do não-ser recobrem-se (RICOEUR, 1994, p. 45).⁵⁷

É nesse momento que Ricoeur identifica a primeira função da eternidade como uma "ideia-limite" do tempo, ou seja, a eternidade serve como uma referência para entender o tempo, que é finito e mutável, em contraste com a eternidade, que é imutável e não criada. Além disso, Ricoeur aponta que a ideia-limite se transforma em experiência-limite, que quer dizer que ao refletirmos sobre essas duas dimensões (tempo e eternidade) nosso intelecto busca uma medida, uma forma de compará-las, para tentar entender a relação entre elas.

Ao comparar o tempo com a eternidade, num momento seguinte, por meio do intelecto, esta análise dá lugar a uma experiência mais profunda, que envolve o próprio ser que se realiza a comparação. Ricoeur aponta que essa experiência é realizada pela alma. No entanto, ele também identifica uma contradição: a alma, por ser finita e ter um início, não pode ser plenamente equiparada ao ser eterno.

Dessa forma, ao tentar se relacionar com a eternidade, a alma se depara com uma espécie de desproporção ou limitação ontológica. Aqui Ricoeur (1994, p. 49) encontra uma negação: “[...] A *distentio animi* é afetada [a alma, que se distende no tempo, por sua finitude, por ter um início], no plano ontológico, pelo índice negativo da carência ou da deficiência só ser”⁵⁸.

⁵⁷ Le Verbe et la voix sont aussi irréductibles l'un à l'autre et aussi inséparables que le sont l'oreille intérieure qui écoute la Parole et reçoit l'instruction du maître intérieur, et l'oreille extérieure qui recueille les *verba* et les transmet à l'intelligence vigilante. Le *Verbum* demeure; les *verba* disparaissent. Avec ce contraste (et la “comparaison” qui l'accompagne), le temps est à nouveau frappé d'un indice négatif: Si le *Verbum* demeure, les *verba* “ne sont pas, car ils fuient et passent” (6,8). En ce sens les deux fonctions du non-être se recouvrent.

⁵⁸ [...] l'expérience de la *distentio animi* est affectée, au plan ontologique, de l'indice négatif du manque ou du défaut d'être.

Outra forma de negação surge a partir da experiência inicial de desproporção entre a alma e a eternidade. Essa nova negação se manifesta em uma nova experiência-limite, evidenciado pelo contraste entre a *queixa (plainte)* e a *confissão (confessio)*, ambas articuladas na linguagem confessional de Agostinho. O segundo contraste se dá entre *horror e ardor*, que, de acordo com Ricoeur, representa uma reformulação agostiniana do par dialético *distentio* e *intentio*, agora em um nível não especulativo. Assim, essas oposições revelam diferentes formas de lidar com a experiência do tempo e da eternidade, reforçando a complexidade da reflexão agostiniana.

Nesse contexto, aqui aparece a segunda função atribuída a eternidade indicada por Ricoeur que é a de intensificar a experiência do tempo destacando a distensão como característica essencial da condição humana, seres que existem e vivem no tempo. A distensão é influenciada, no plano ontológico, pela falta do ser, o que se intensifica no plano existencial. Para Ricoeur, essa experiência de distensão é elevada ao nível de queixa, uma expressão profunda de insatisfação com a condição temporal humana. Essa queixa se manifesta na confissão, que se torna uma maneira de a alma lidar com sua própria temporalidade, elevando-se em direção à eternidade através da linguagem. Conforme Ricoeur, “a experiência da distensão é elevada ao nível de queixa. [...] O hino envolve queixa, e a *confessio* as conduz à linguagem.” (RICOEUR, 1994, p. 49)⁵⁹.

Para Ricoeur, a confissão, por meio da linguagem, funciona como um instrumento de elevação espiritual. Nesse contexto, a confissão, por meio da queixa, não se limita a um ato de lamentação, mas também se configura como uma forma de louvor e reconhecimento do divino, permitindo que a alma transcenda sua negatividade e se aproxime da eternidade: “[...] a alma descobre precisamente no seu movimento de retorno e por seu próprio esforço para conhecer o princípio.” (RICOEUR, 1994, p. 50)⁶⁰.

A terceira função abordada por Ricoeur não se concentra mais na comparação entre eternidade e tempo, mas em suas semelhanças. Enquanto em outras partes de sua análise ele contrapõe essas dimensões, aqui o autor utiliza o conceito de *distentio animi* para explorar como o tempo pode se aproximar ou se distanciar do que ele denomina "polo de eternidade". Como

⁵⁹ [...] l'expérience de distension est élevée au niveau de la plainte [...] L'hymne enveloppe la plainte et la confessio les porte l'une et l'autre ensemble au langage.

⁶⁰ [...] l'âme découvre précisément dans son mouvement de return et par son effort même pour connaître le principe.

ele afirma: “A terceira incidência da dialética da eternidade do tempo sobre a interpretação da *distentio animi* não é menos considerável: ela suscita, no próprio centro da experiência temporal, uma hierarquia de níveis de temporalização, segundo essa experiência afasta-se ou se aproxima de seu polo da eternidade” (RICOEUR, 1994, p. 52).⁶¹

Em síntese, essa terceira função desloca o foco da oposição entre o tempo e a eternidade para a análise de uma possível continuidade ou gradação entre elas. Ricoeur apresenta o tempo como uma experiência que pode ser vivida em diferentes graus de profundidade com a eternidade, conforme as condições internas e subjetivas da existência humana. Além disso, ele enfatiza um movimento hierárquico que orienta o ser humano em direção à eternidade, mediado por conceitos como *criação*, *encarnação* e *salvação*, que representam dimensões da relação entre o tempo humano e o divino.

4.3 O CÍRCULO ENTRE A NARRATIVA E A TEMPORALIDADE

Conforme avançamos nesse estudo, vê-se que a leitura que Ricoeur faz sobre a temporalidade em Agostinho se distancia de algumas abordagens tradicionais ao rejeitar a ideia de que a transição do tempo para a eternidade ocorre por meio de um salto especulativo ou místico. Esse ponto é crucial, pois reflete uma divergência interpretativa significativa em relação a tradições que aproximam Agostinho de um pensamento puramente neoplatônico, como o de Plotino.

A leitura de Ricoeur apresenta a relação entre tempo e eternidade como um diálogo constante, no qual o ser humano se orienta para a eternidade sem abandonar a temporalidade que o define. Assim, o filósofo francês destaca a continuidade e a interação entre tempo e eternidade em Agostinho, evitando a interpretação simplista de que a elevação espiritual ocorre por meio de um salto abrupto para fora do tempo. Isso diferencia sua abordagem de outras leituras especializadas, que frequentemente enfatizam a ruptura mística ou especulativa como característica principal da filosofia agostiniana.

⁶¹ La troisième incidence de la dialectique de l'éternité du temps sur l'interprétation de la *distentio animi* n'est pas moins considérable : elle suscite, au centre même de l'expérience temporelle, une hiérarchie de niveaux de temporalisation, selon que cette expérience s'éloigne ou se rapproche de son pôle d'éternité.

Entretanto, é importante destacar que Ricoeur mantém o esquema da dialética descendente e ascendente ao fazer sua leitura de Agostinho. Ainda que ele faça algumas modificações, ele entende o esquema dialético (*dialectique*) de Agostinho, aplicado ao conceito do verbo (*Verbum, logos, récit*), da seguinte maneira: primeiramente, no movimento descendente, o verbo é compreendido como a palavra criadora, que se origina na eternidade e encarna na experiência temporal.

Esse ato de encarnar representa sua manifestação no mundo temporal, um processo que simboliza a encarnação, como descrito na teologia cristã. Assim, em um movimento reverso (ascendente), o verbo, após sua experiência temporal, realiza o percurso inverso, retornando à eternidade como verbo, palavra, narração (*récit*) ou texto. Isso ilustra uma interação contínua entre o temporal e o eterno, destacando que o verbo, ao entrar no tempo, também o transcende, possibilitando um movimento dinâmico entre os dois planos.

Ricoeur apresenta um esquema interpretativo mais complexo que o de Agostinho, pois incorpora contribuições da hermenêutica contemporânea. Por um lado, ele preserva o movimento circular característico do "círculo hermenêutico", que define uma interação contínua entre o todo e as partes em um processo interpretativo. Por outro lado, ele inova ao introduzir uma "dialética" interna nesse círculo, evitando que ele se feche em si mesmo.

O fechamento do círculo representaria as limitações que levam a um risco de interpretação viciada e de uma violência da interpretação do texto. Para superar essas limitações e para que o círculo seja virtuoso, ao invés de vicioso, Ricoeur propõe transformar o círculo hermenêutico em uma espiral dialética, permitindo que a interpretação evolua continuamente, sem se limitar a um ponto fixo, mas sempre avançando em direção a novos níveis.

Assim, observe-se que, para Ricoeur, o círculo hermenêutico é constituído pela dialética entre narração e temporalidade, como já sugere o título da seção introdutória de *Tempo e Narrativa I (Temps et récit I)* (1994, p. 15), "O círculo entre narrativa e temporalidade " (*Le cercle entre récit et temporalité*), onde é feita a análise do Livro XI das *Confissões*, culminando com a retomada da noção de verbo interior (*Verbum interius*). Além disso, uma das evidências que o círculo não é mais vicioso, mas virtuoso, é a afirmação encontrada um pouco mais adiante sobre a circularidade da hermenêutica (1994, p. 15-16): "[...] vamos nos esforçar no capítulo 3,

em demonstrar que o círculo entre narratividade e temporalidade não é um círculo vicioso, mas um círculo saudável, cujas duas metades se reforçam mutuamente”⁶².

Ricoeur (1994, p. 16) também explica, de maneira preliminar, de qual forma pretende desenvolver sua tese: “[...] Para preparar essa discussão, pensei em poder dar à tese da reciprocidade entre narrativa e temporalidade duas introduções históricas independentes uma da outra: a primeira (Capítulo 1) é consagrada à teoria do tempo em Santo Agostinho; a segunda (Capítulo 2), à teoria da intriga em Aristóteles”⁶³.

Também deve-se levar em conta que, ao interpretar o *Livro XI*, Ricoeur chega a conclusão que as aporias da experiência do tempo representam o primeiro arco desse esquema circular, no qual o *Verbum* cria o tempo e o mundo e se torna temporal no mundo por meio da encarnação. Além disso, os paradoxos do tempo retornam à compreensão do Verbo por meio da interação entre tempo e narração.

Assim, Ricoeur entende que uma solução para o paradoxo ontológico do tempo, que aborda a questão do ser e do não-ser do tempo, é a ideia de que o ser do tempo não se encontra em uma realidade externa, mas na alma humana. Dessa forma, a temporalidade é transportada para o registro da distensão da alma (*distentio animi*), o que significa que o tempo não se estende apenas do futuro ao passado, mas se desdobra no presente da alma como um triplo presente: o presente do passado (memória), o presente do presente é (atenção) e o presente do futuro (expectativa). Isso também resolve um segundo paradoxo relacionado à medição do tempo. Para Ricoeur, a solução para esse paradoxo não é medir algo sem extensão (*extentio*), mas sim algo que está distendido (*distentio*) na alma.

Segundo Ricoeur (1994, p. 21), a narrativa é a única maneira de evitar que a reflexão sobre o tempo se transforme em uma “ruminação inconclusiva”. Para ele, a solução para os dilemas relacionados ao tempo encontra-se na recitação do hino *Deus Creator Omnium*, de Santo Ambrósio, pois isso desloca a questão do campo teórico-especulativo para o âmbito da narração. Nesse sentido, a temporalidade não pode ser expressa diretamente por meio do discurso fenomenológico, exigindo, em vez disso, uma mediação do discurso indireto da narrativa, conforme exposto na hipótese central de *Tempo e Narrativa III*.

⁶² [...] On efforcera dans chapitre 3 d’y démontrer que le cercle entre narrativité et temporalité n’est pas un cercle vicieux, mais un cercle bien, portant, dont les deux moitiés se renforcent mutuellement.

⁶³ [...] Pour préparer cette discussion, j’ai pensé pouvoir donner à la thèse de la réciprocity entre narrativité et temporalité deux introductions historiques indépendantes l’une de l’autre. La première (chapitre 1) est consacrée à la théorie du temps chez saint Augustin, la seconde (chapitre 2), à la théorie de l’intrigue chez Aristote.

Assim, em *Tempo e Narrativa III*, Ricoeur entende que a fenomenologia precisa ser reinterpretada a partir da hermenêutica, utilizando a narrativa como interativa. Assim, a narrativa se torna uma espécie de "guardiã do tempo", ou seja, o meio pelo qual o tempo pode ser compreendido, interpretado e comunicado. Nesse contexto, o conceito de "verbo interior", inspirado em Agostinho, adquire um papel central na filosofia hermenêutica de Ricoeur, pois conecta a experiência subjetiva do tempo à expressão narrativa.

Assim, Ricoeur amplia a solução apresentada por Agostinho ao propor que uma narrativa não apenas resolve as aporias do tempo, mas também serve como um paradigma interpretativo para toda a gama de ações humanas, desde experiências individuais, como uma biografia, até histórias coletivas que envolvem a humanidade como um todo. Portanto, uma narrativa não é apenas uma forma de contar histórias, mas um meio pelo qual a alma humana organiza e dá sentido à sua experiência do tempo e da existência.

Ricoeur adapta a dialética entre tempo e verbo de Agostinho em sua teoria de tempo e narrativa, estruturando-a na tríplice mimese. Esse esquema compreende a figuração do tempo na narrativa (Mimese I) pela criação, sua configuração por meio da narração (Mimese II) e sua refiguração através da leitura (Mimese III). Esse processo, como um movimento espiral, não se encerra em um ciclo fechado, mas possibilita novas interpretações a cada interação, aprofundando continuamente a relação entre tempo e narrativa.

CONCLUSÃO

No presente trabalho de dissertação, nosso propósito ao analisar a interpretação de Ricoeur sobre o Livro XI das *Confissões* em *Tempo e Narrativa* foi identificar vestígios na obra de Agostinho que sustentam a tese de Ricoeur de que o tempo se torna humano à medida que é estruturado narrativamente. Para isso, iniciamos nosso estudo, no primeiro capítulo, com a exposição e análise da reflexão de Agostinho sobre o enigma do tempo, sem recorrer à leitura de Ricoeur. Nesse momento, buscamos oferecer uma abordagem inicial ao problema do tempo a partir da concepção agostiniana, abordando os paradoxos do ser e do não-ser do tempo, a questão da medida e sua solução por meio da tríplice medida, bem como os conceitos de *intentio* e *distentio animi*.

No segundo capítulo, iniciamos a leitura e apropriação de Ricoeur sobre o Livro XI das *Confissões* de Agostinho, com ênfase na resolução dos paradoxos apresentados no primeiro capítulo deste trabalho, que tratam do problema ontológico do tempo e o da medida do tempo. A resolução desses paradoxos conduz ao tema da *distentio* e *intentio*, conceitos fundamentais para a tese de Ricoeur, que afirma que é a narrativa que possibilita a experiência do tempo pelos agentes humanos. Identificamos, como sugerido por Ricoeur, elementos subentendidos que apoiam a hipótese de que o ser e o não-ser e a medida do tempo são resolvidos de maneira narrativa, por meio da dialética entre *intentio* e *distentio*.

Como podemos observar, os conceitos de *intentio* e *distentio*, desenvolvidos por Agostinho para explicar como a alma apreende o tempo, são apropriados por Ricoeur e servem como fundamento para a construção de sua tese de que os paradoxos ontológico e o da medida do tempo só poderiam ser resolvidos por meio da poética narrativa, que já estariam sugeridos por Agostinho no exemplo do hino recitado (*Deus, Creator omnium*) de Santo Ambrósio e no próprio ato de narrar sobre sua vida no livro das *Confissões*, diferente da concepção objetiva de Aristóteles, que trata da questão do tempo na *Física*.

Também reservamos um tópico para discutir a crítica de Ricoeur à concepção psicológica do tempo em Agostinho, além de abordar a poética e a narrativa. Também exploramos as origens aristotélicas da concepção hermenêutica de Ricoeur, o que se mostrou essencial para entendermos a base que sustentou a tese de Ricoeur que relaciona o tempo psicológico de Agostinho com a narrativa. Além disso, examinamos algumas críticas de pensadores que questionam a interpretação de Ricoeur sobre o pensamento de Santo Agostinho a respeito do tempo.

A principal crítica dirigida a Ricoeur é que ele ignora a relação entre tempo e eternidade em sua interpretação da meditação de Agostinho. Segundo os críticos, a reflexão de Agostinho sobre o tempo só faz sentido se for considerada a conexão entre tempo e eternidade, um tema que Agostinho explora logo no início de sua reflexão sobre o tempo no *Livro XI*. Para Agostinho, Deus criou todas as coisas e seres por meio do Verbo divino e eterno, a partir da eternidade.

No entanto, foi observado que essa crítica carece de um fundamento consistente, pois, por questões metodológicas e para o avanço de sua tese, Ricoeur decidiu adiar a análise do contraste entre tempo e eternidade, o qual seria tratado em outro momento, como ele mesmo

menciona em *Tempo e Narrativa*. Para o filósofo francês (1994), separar a análise do tempo das noções de eternidade representaria certa violência ao texto. Por isso, ele não deixou de abordar a relação entre tempo e eternidade em seu estudo, mas optou por abordar essa relação em uma fase posterior de sua reflexão.

No terceiro capítulo, conforme o planejado, revisitamos a abordagem de Ricoeur sobre a relação entre tempo e eternidade, com ênfase no contraste entre ambos. O objetivo desta seção foi demonstrar que Ricoeur não ignorou a conexão entre tempo e eternidade, como alguns críticos sugeriram. Além disso, buscamos entender como esse contraste contribui para aprofundar a experiência tanto da temporalidade quanto da eternidade, segundo Ricoeur. O filósofo francês argumenta que a eternidade não se configura como uma oposição ao tempo, mas sim como uma ideia-limite ou uma experiência-limite que fortalece nossa percepção da experiência temporal.

Além disso, discutimos as funções da eternidade e a negação apresentadas por Ricoeur, temas centrais na interpretação ricoeuriana do tempo. Abordamos a criação *ex nihilo*, bem como o contraste entre a *vox humana* e o *Verbum divino*. Também analisamos brevemente como Ricoeur adapta a dialética entre tempo e Verbo em Agostinho dentro de sua teoria sobre tempo e narrativa, destacando a reformulação da tríplice mimese. Observamos como ele expandiu o conceito de mimese, ultrapassando o campo da ficção, e como isso revelou uma ligação profunda entre a narrativa e a percepção temporal na experiência humana, oferecendo uma perspectiva sobre a interpretação da vida cotidiana, ajudando a compreender a construção de sentido e significado nas realidades humanas.

Portanto, este estudo se revela importante por ter examinado a meditação agostiniana sobre o tempo à luz da leitura ricoeuriana, abordando a recepção, a validade e a importância da tese de Ricoeur, formulada principalmente a partir da reflexão sobre o tempo em Santo Agostinho. Revisamos sua tese à luz do pensamento agostiniano, com especial atenção ao tratamento da relação entre *intentio* e *distentio*. Esses dois conceitos são fundamentais para a formulação da tese de Ricoeur, segundo a qual a aporética da temporalidade se resolve na poética da narrativa. Para Ricoeur, o tempo se torna humano à medida que é articulado de forma narrativa e, finalmente, a narrativa é a guardiã do tempo, pois só há tempo pensado quando é narrado.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AGOSTINHO. *Confissões de Agostinho*: Edição Bilingue. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000. 783 p.

ALICI, Luigi. Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2009/3 (n° 63) Pages 295 - 315.

_____. Temporalità e memoria nelle Confessione. L'interpretazione di Paul Ricoeur. *Augustinus*, 1994. 39.

ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Rodrigo. La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo en Temps et récit de Paul Ricoeur. *Teología y Vida*, vol. LIV, núm. 3. Santiago, Chile. Pontificia Universidad Católica de Chile. 2013, pp. 441-460. In: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32229698003>

ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandría. Madrid: Gredos, 1995.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. Agostinho e o tempo da alma. *Dois pontos*, [S.L.], v. 18, n. 1, p. 21-34, 18 jun. 2021. Universidade Federal do Paraná. In: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v18i1.71954>

BOCHET, I. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Facultés Jésuites de Paris. 2004.

_____. *Variations Contemporaines Sur Un Thème Augustinien: L'énigme Du Temps*. Centre Sèvres. 2001. 43-66 p.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton Camargo Mota. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

CÁCERES, Carlos Alberto. A criação e o tempo em Agostinho: uma análise do livro XI das *Confissões*. *Diaphonía*, [s. l.], v. 7, n. 1, 2021. p. 30-52.

CARDOSO, Giovani Fernando. Tempo e Eternidade em Santo Agostinho. *Portal de Periódicos Eletrônicos da Faculdade de Filosofia e Ciências (Ffc)*, Marília, v. 3, n. 1, p. 81-91, 2010.

Caron, Maxence (dir.), *Saint Augustin, avec deux textes inédites en français de Joseph Ratzinger – Benoît XVI et une oeuvre de saint Augustin*, coll. «Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie», Les Éditions du Cerf (www.editionsducerf.fr), Paris, 2009, 664 p., 195 x 135, ISBN 978-2-204-08058-3.

CASANOVA, Marco Antonio. *Eternidade Frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2013.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*; tradução de Cristiane Negreiros Abbud Kyoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GUITTON, Jean, *Le temps et l' éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Aubier, 1955.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Edições 70. Lisboa – Portugal. S/D. Título original: *Die Idee der Phänomenologie (Band II Husserliana)* Martinus Nijhoff, 1973.

KNUUTTILA, Simo. *Tempo e criação em Agostinho*. David Vincent e Eleonore Stump (org.). *Agostinho*. São Paulo, Editora Ideias & Letras, 2016, 113-130. p. 128-129.

LAUXEN, Roberto Roque. Os cem anos de nascimento de Paul Ricoeur: Uma biografia intelectual. *Páginas de Filosofia*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 1-25, jan./jun. 2015. In: <https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v7n1p1-25>

MADEC, Goulven. *Ricoeur, Paul. Temps et récit, tome I*. Bulletin augustinien, Revue des Études Augustiniennes, 30, 1984.

_____. *Lectures Augustiniennes*. In: Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 168, Institut d'Études Augustiniennes - Paris, 2001.

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho. *Argumentos - Revista de Filosofia*, [S.L.], n. 22. Portal de Periodicos da UFC. 18 nov. 2019. p. 152-161. In: <http://dx.doi.org/10.36517/argumentos.22.13>.

NOVAES, Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr. *Confissões* livro XI. In. *Agostinho de Hipona (354-430)*. Tradução do latim (especialmente para esta edição) e nota: Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes. Paraná: Antologia de Textos Filosóficos. p. 19-56.

NOVAES, Moacyr. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito. *Analítica: Revista de Filosofia*, vol. 9, n. 1, p. 93-121, 2005.

REIS, José, “O Tempo em Santo Agostinho”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 44, Faculdade de Filosofia, Braga, 1998, 313-387.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. 1ª Edição. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. *Tempo e narrativa*. Tomo II. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

_____. *Tempo e narrativa*. Tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP. Papyrus, 1997.

_____. *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil. 1983.

_____. *Temps et Récit II: la configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éd. du Seuil, 1984.

_____. *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*. Paris: Seuil. 1985.

_____. Entre Tempo e Narrativa: concordância/discordância. Tradução: João Batista Botton. Belo Horizonte: Kriterion, n°. 125, jun/2012. p. 299-310.

ROSA, José M. da S.. DA IDENTIDADE NARRATIVA: P. Ricoeur, leitor do livro XI de *Confissões* de Santo Agostinho. Covilhã: Artigos Lusosofia. Universidade da Beira Interior, 2009. 55 p. Disponível em: >www.lusosofia.net< Acesso em: 05 fev. 2023.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Narrativas do tempo: Agostinho e Joaquim de Fiore. *Mirabilia*, [s. l.], p. 212-225, jun-dez, 2010.

ROSSATTO, Noeli D; BOTTON, João B. Tempo narrado: Ricoeur e Agostinho; In: O legado de Ricoeur. Organização de Ruth R. Leonhardt e Elsie J. Corá. Unicentro - Guarapuava, 2011.

SANTOS, Bento Silva. A concepção do “Tempo” no livro XI das *Confissões* de Agostinho. *Em torno da Metafísica*. 1 ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2001, 44-60.

SIMMS, Karl. Paul Ricoeur. Routledge critical thinkers. Editorial Taylor & Francis e-Library, 2003.

SOARES, Martinho Tomé de Almeida. Tempo, Mythos e Praxis: O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles. Edição FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA. SerSilito Porto – Portugal , 2013.

