

A interpretação ricoeuriana do Livro XI das *Confissões* – o contraste entre *intentio* e *distentio*

Bruna Araujo da Luz (Universidade Federal de Santa Maria)

Paul Ricoeur analisa o livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho em dois momentos dos três tomos de tempo e narrativa. O primeiro e principal momento para nossa investigação é no Primeiro Tomo (“*As aporias da experiência do tempo. O Livro XI das Confissões de Santo Agostinho*”), já o segundo momento encontra-se no Terceiro Tomo (“*Tempo da alma e tempo do mundo. O debate entre Agostinho e Aristóteles*”). A análise tem por objetivo firmar a tese de que a narrativa torna possível a experiência do tempo pelos agentes humanos. Paul Ricoeur faz uma reconstrução do tempo de Santo Agostinho, centrada no Livro XI, apontando elementos que, segundo ele, incorporam nas entrelinhas o que comprovaria a tese de que o ser e a medida do tempo se resolvem de modo narrativo, mediante a dialética da *intentio* e *distentio*.

Nossa proposta, além de reconstruir a interpretação ricoeuriana do Livro XI das *Confissões*, pretende verificar a amplitude e validade desta interpretação no que toca ao tratamento da relação entre *intentio* e *distentio*. Dessa forma, tem-se que apresentar a proposta de resolução dos paradoxos do ser e da medida do tempo o que implica em passar de uma a concepção de tempo cosmológico para uma concepção de tempo da alma ou psicológico, e o contraste entre a *intentio* e a *distentio*. Também avaliaremos a crítica dirigida pelos especialistas em Agostinho contra a interpretação ricoeuriana. A principal destas críticas, dirigida por Madec (1984) e Alice (1994), retomada por Bouchet (2004), aponta que há apenas um caso nas *Confissões* em que os conceitos de *intentio* e *distentio* são colocados em oposição por Agostinho; e que este caso diz respeito à *distentio* da alma no mundo e à consciência externa, e não à consciência interna do tempo. Segundo a crítica Ricoeur forçaria uma interpretação fenomenológica do texto de Agostinho, já presente em Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, que transpõe o contraste entre *intentio* e *distentio*, segundo a relação entre os pólos da atividade e passividade, da unidade e multiplicidade.

Por conseguinte, tem-se que resgatar a análise do Livro XI das *Confissões*.

A) Ser e a medida do tempo

O ponto de partida de Santo Agostinho é a respeito da criação do céu e da terra, observando que todas as coisas foram criadas por Deus a partir do nada. Neste contexto, Agostinho observa que o tempo surgiu juntamente com a primeira coisa criada, e que, portanto a pergunta formulada por alguns maniqueus sobre o que Deus fazia antes da criação das coisas é improcedente, afinal, se Deus é eterno e o tempo fugaz, não poderemos falar a respeito do que Ele fazia *antes*, pois na eternidade tudo é presente e imutável e o tempo é uma criatura. Neste momento, o texto agostiniano se endereça não mais para investigar a respeito da eternidade de Deus, mas a propósito da temporalidade humana em relação à eternidade.

A partir deste momento a questão não é mais “o que Deus fazia antes da criação?”, mas “o que é o tempo?” A resposta inicial de Agostinho é famosa e se encontra repetida ao longo da tradição filosófica: ‘Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a

pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria tempo presente’ (AGOSTINHO, 1992, p.218).¹

A pergunta proposta por Agostinho trata-se do ser e não-ser do tempo. Porém, a resposta que se segue imediatamente à questão, por sua vez, não pretende respondê-la cabalmente, ao contrario, ela indica um paradoxo. É o paradoxo ontológico do ser e não-ser do tempo. Podemos notar isso no uso positivo dos verbos “sobrevir” e “haver”, que estão acompanhados das expressões negativas ‘se nada’ e ‘agora nada’, ou simplesmente do termo ‘nada’.

O paradoxo se constrói do seguinte modo: se o passado não existe mais e o futuro ainda não surgiu, só o presente teria então existência. No entanto, se o presente existisse separadamente dos outros dois tempos verbais teriam as mesmas características da eternidade, isto é, um presente sem passado e sem futuro coincide com uma das definições de eternidade. Então, para ser tempo, ele teria necessidade de passar e, portanto, teria de deixar de ser. Assim, também não podemos falar do presente, pois a única forma de termos o presente como tempo é a não existência do mesmo.

O primeiro passo para resolver o paradoxo é a transposição da problemática do tempo cosmológico para o tempo íntimo, tempo interior ou da alma. Com isso, Agostinho poderá em um segundo momento, admitir o ser do tempo presente sem, contudo, identificá-lo com a eternidade. Aqui talvez seja preciso aceitar que quando Agostinho negou a existência de um presente que não tem passado ou futuro, devido à equivalência com a eternidade, ele estava tratando do tempo cosmológico ou tempo do mundo, e a eternidade admitida doravante é a da alma; a alma, sim, poderia guardar consigo certo vestígio da eternidade.

Agostinho então analisa que não há uma forma de existência do passado e do futuro; e que, dado a sua inexistência, é impossível falar corretamente a propósito dos mesmos. No entanto, o bispo de Hipona (após aceitar a existência do presente não mais como a extensão do mundo) introduzirá uma nova terminologia para que se possa falar das três modalidades do tempo (passado, presente e futuro). A nova terminologia tem em vista que todos nós conseguimos falar de fatos passados e futuros. Falamos a respeito de aspectos de nossa infância. Sabemos que vai chover quando, por exemplo, vemos o céu cheio de nuvens carregadas. E sabemos isso porque a experiência de um acontecimento semelhante no passado está armazenada em nossa memória, e também porque, com base na recordação de experiências passadas, podemos antever o futuro. Dessa forma, Agostinho insere definitivamente em sua exposição a tese do tríplice presente. A resposta mais consistente está em 19, 26:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presente e presente das coisas futuras. (AGOSTINHO, 1992, p. 222)

Podemos, assim, falar das coisas presentes, passadas e futuras, pois com o presente do passado temos a lembrança, com o presente do presente a atenção, e com o presente do futuro a expectativa. Neste momento, toda a argumentação agostiniana se

¹ Para as citações das *Confissões* seguimos a tradução portuguesa da edição: AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1992. Para o texto latino, seguimos a edição bilingüe com tradução castelhana: *Las confesiones, in Obras de Agustín*. Madrid: BAC, 1968.

volta para situar ‘na alma’ (*in anima*) as qualidades temporais implicadas na narração (memória) e na previsão (expectativa).

Se, por um lado, a tese do tríplice presente resolve o paradoxo ontológico do tempo (o ser e o não ser), resta ainda um problema adicional para Agostinho resolver em relação ao ser do tempo.

Já foi dado como certo que o ser do tempo reside na alma e que ele consiste no próprio deslocamento interno da alma pelas três modalidades do tempo, todas elas situadas no presente. A pergunta que surge agora é a respeito da passagem do tempo presente na alma, que é fundamental para resolver o enigma da medida do tempo. Se há uma passagem, um trânsito, um deslocamento na alma, terá de haver uma extensão para que isso seja possível.

Já é sabido que Agostinho não poderia estar buscando um tipo de extensão física (*extentio*), entendida no sentido do movimento dos corpos, pois isso fora desestimado anteriormente. Sabe-se também que, desde o começo, Agostinho descarta a possibilidade de o ser do tempo residir no movimento físico dos astros ao rejeitar a temporalidade cosmológica. Além disso, sabe-se que ele, ao admitir a tese psicológica de que o tempo habita a alma, assume juntamente com isso que se trata apenas do tempo presente, ainda que triplicado em suas dimensões; e que a própria passagem (*transire*) do tríplice presente - da atenção para a memória e a expectativa, implica em um deslocamento espacial.

Por isso a pergunta a respeito do movimento do tempo: ‘de onde (*unde*), por onde (*qua*) e para onde (*quo*) ele passa?’ (AGOSTINHO, 1992, p. 222) Agostinho admite na sequência que o ‘passar’ (*transire*), por sua vez, diz respeito a “algum espaço” (*in aliqui spatio*) (21,27); e mais: que ele considera a passagem entre intervalos de tempo: “espaços de tempos” (*spatia temporum*). Para ele, o impasse é total: o tempo presente não tem espaço e o que não tem extensão não pode se deslocar, no entanto, sua nova terminologia requer uma noção de espaço e implica em um deslocamento.

A resolução do enigma passa pela refutação do tempo cosmológico e de sua terminologia. Agostinho apresenta quatro argumentos na tentativa de invalidar a tese cosmológica do tempo como movimento dos corpos.

Os quatro argumentos de Agostinho, em suma, tentam eliminar as hipóteses de que se pode medir o movimento de um corpo pelo tempo, de que se pode medir um tempo longo por um tempo curto e de que algum movimento físico oferece uma medida fixa de comparação (pois os astros podem variar seu movimento para ele).

É no quadro do quarto argumento que procura invalidar o tempo cosmológico, definido por relação ao movimento dos corpos celestes, que Agostinho, ao final, introduz sua definição de tempo com base em uma nova terminologia. Ele diz: ‘Vejo, pois, que o tempo é uma certa distensão’ (*Video igitur tempus quamdam esse distentionem*) (23,30).

O que ele quer com isso dizer? Evidentemente que aqui reside o centro de sua refutação da tese cosmológica do tempo como movimento dos corpos celestes (sol, lua, astros). É o mesmo que dizer que o tempo não é uma *mensura motus* (medida do movimento), mas uma *distentio*. Ele, contudo, deixa em suspenso a questão: distensão de que? A resposta a essa pergunta é a última peça na resolução do enigma da extensão (*extentio*) de algo que não tem extensão.

Para resolver o enigma era necessário primeiramente não só rebater a argumentação, mas também – e sobretudo - desabilitar o vocabulário que constituía a estrutura básica da definição do tempo cosmológico. E neste a *extentio* é substituída pela *distentio*. Quer isso dizer que o tempo é (*tempus esse*), rebatendo a argumentação

cética. E talvez devêssemos entender aqui que ele continua sendo expresso como algo do movimento, aproximando-se da definição aristotélica. Isso é corroborado pelo próprio vocábulo *distentio* utilizado por Agostinho: ‘*tempus esse distentionem*’. A palavra *distentio*, que substitui a palavra movimento (*motus*) na definição cosmológica do tempo, continua a indicar uma espécie de movimento, um deslocamento, uma passagem, um trânsito. Mais precisamente, o vocábulo *distentio*, tomado das *Enéadas* (III,7,11-41) de Plotino, significa ‘dilatação’, que é uma forma de deslocamento no espaço.

O arremate da argumentação e a resolução definitiva do enigma só ocorrem com a consideração de outra passagem de Agostinho, em que ele complementa a definição do tempo como distensão. É nesta segunda passagem que ele vai dizer em que lugar ocorrerá a distensão. Ele acrescenta: ‘Pelo que pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma’ (26,33).

Em definitivo, Agostinho aqui se distancia radicalmente de Aristóteles ao transportar para o interior da alma as categorias utilizadas na definição do tempo. Parece-nos que o ganho teórico mais significativo de Agostinho é essa mudança do lugar do discurso das categorias aristotélicas: do cosmo para o interior da alma. E, assim, as categorias de tempo, movimento, espaço e extensão ganham novo significado. A mudança mais visível é a de que a *extentio* passa a ser *distentio*. Contudo, a distensão da alma também se distancia da compreensão de Plotino, pois Agostinho não está mais se reportando a uma alma do mundo (*anima mundi*), mas a uma alma individual. E, de resto, o conceito de *distentio* inclui o próprio espaço, extensão e movimento, só que agora tudo se remete ao interior da alma. Assim, a categoria de tempo deixa de nomear uma realidade cosmológica para indicar o âmbito interior, psicológico, a *anima*.

Dessa forma, a tese do tríplice presente resolve o paradoxo ontológico do tempo e a noção de distensão da alma soluciona o enigma da extensão de algo que não tem extensão. Para Agostinho, o conceito de distensão indica, no interior da alma, a própria extensão de algo que não tem extensão. Porém, como observa Ricoeur, a solução dada por Agostinho ao problema do ser do tempo só é compreendida em sua totalidade quando unirmos o movimento da *distentio animi* à dialética do tríplice presente.

Esta ligação é assegurada pela sequência 26, 33 (Nova teoria sobre o tempo) e 28,37 (O tempo e o espírito), do Livro XI das *Confissões*, em que a tese do tríplice presente resolve o primeiro enigma, o de um ser que tem falta de ser; e a tese da distensão do espírito vem resolver o segundo enigma, o da extensão de algo que não tem extensão. Agostinho, então, pensa o tríplice presente *como* distensão e a distensão *como* tríplice presente.

Resta ainda resolver o paradoxo da medida do tempo. Como medir algo que não tem extensão, mas distensão? Como medir algo que se distende não mais no cosmo (*extentio*), mas na alma (*distentio*)?

É com um exemplo de um hino que ele sabe de cor (o hino de Santo Ambrósio: *Deus creator omnium*), que Agostinho resolve de vez o problema da medida do tempo, mostrando que antes de começar a recitar o hino, ele já possui a expectativa, e que para poder falar o hino ele precisa recorrer à memória, e tudo isso juntamente com a atenção do presente que faz passar do passado para o futuro, diminuindo a expectativa e aumentando a memória. Assim, diz Agostinho: ‘Não as meço, portanto, a elas (as sílabas do verso recitado), que já não existem, mas a alguma coisa delas que permanece gravada (*infixum manet*) em minha memória’ (27, 36).

Agostinho, portanto alcança a forma da medida do tempo com a impressão, a imagem que fica guardada no espírito, como um carimbo que a alma imprime, nota-se isso em uma passagem do capítulo 27, 36, que diz: ‘Meço a afecção (*affectionem*) que em ti produzem as coisas que passam – e que, embora tenham passado, permanece (*manet*) –, e o que meço está no presente, e não (meço) aquelas coisas que sucederam para a afecção ser produzida’ (AGOSTINHO, 1992, p. 228). Mede-se, portanto o tempo no espírito, na impressão que mesmo depois das coisas passarem, ela permanece, é no presente que medimos o tempo, na presente atenção que guarda as impressões. Para Ricoeur, a afecção ou impressão das coisas que passam seria algo que permanece, fixo ou passivo, na memória.

B) O contraste entre *intentio* e *distentio*

Paul Ricoeur, nota que além de uma passividade na alma, há também uma atividade. Ele afirma isso com base em três passagens do Livro XI das *Confissões*. Na primeira em resposta à questão: ‘O que meço então?’ (*Quid ergo metior?*), Agostinho agrega de modo interrogativo: ‘Talvez os tempos que passam não o que já passou?’ (*An praetereuntia tempora, non praeterita*) (26,33). Na segunda passagem: ‘Certamente medimos os tempos ao passar (...); mas os tempos passados, que já não são, ou os futuros, que ainda não são, quem poderá medi-los?’ (*Sed praetereuntia metimur tempora...; praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest...?*) (XVI, 21) E por fim: “Disse há pouco que medimos os tempos quando passam...” (*Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur...*) (XXI, 27).

Para Ricoeur, estes passos das *Confissões* comprovam que o tempo é medido no presente e ao passar (*transit, praetereuntia*); e que, além disso, a medida do tempo resulta do encontro entre a multiplicidade do *presente* (como tríplex presente) e o seu dilaceramento, a sua dilatação ou distensão na alma (*distentio animi*) (cf. 1983, p. 41). Os termos ‘passar’, ‘multiplicidade’ e ‘dilaceramento’ indicariam então a atividade da alma na consecução da medida do tempo. Portanto, segundo Ricoeur, Agostinho admite que a medida do tempo interior teria como base a dialética entre a passividade e a atividade da alma.

Ora, com base na retomada do exemplo da recitação do hino, Ricoeur destaca que recitar, por si só, já implica uma ação. Deste modo, não se transita por vestígios que permanecem esparsos na memória, que se alonga, ou na expectativa, que se abrevia. E sim, diz respeito a uma ação do espírito que consiste a um só tempo num movimento de tensão e distensão. Aqui tudo está interligado a partir do pólo da atividade. Afirma Ricoeur ‘[...]a impressão só está na alma enquanto o espírito age, isto é, espera, está atento e recorda-se’ (1983, p. 39). Conclui-se então, que não há impressão na alma sem a atuação do espírito, em última instância, é o espírito que está atento, tem expectativa e rememora.

Temos então, que a atenção, a memória e a expectativa não são mais tomadas no isolamento de um presente pontual, e sim em uma dialética que as colocam em constante interação. As imagens-impressas ou as imagens-sinais ganham a espacialidade e a mobilidade próprias ao espírito, capaz de alongar a memória e abreviar a expectativa. A expectativa e a memória estão agora distendidas, ou seja, estão sob o ativo regime da intenção, e não mais sob a passiva ordem da impressão.

Em suma, a distensão é caracterizada pela não coincidência entre as três modalidades de ação, a saber: a memória, a atenção e a expectativa. A contrariedade encontra-se então no contraste entre os dois lados do espírito, o da atividade, referente à

intenção, e o da passividade, referente à distensão. Assim, a dialética entre atividade e passividade se configura nos seguintes termos: quanto mais o espírito se faz intenção mais ele sofre distensão (RICOEUR, 1983, p. 46).

Referências

Agostinho. (1992) *Confissões*. 11^a ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes.

(1968) *Las confesiones*, in *Obras de Agustín*. Madrid: BAC.

(2005) Comentário literal ao Gênesis – sobre o Gênesis, contra os maniqueus – comentário literal ao Gênesis, inacabado. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus.

(1963) *Obras de Agustín (De civitate Dei)*. Tomos XVI-XVII. Edición bilingüe. Madrid: BAC.

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

Aristóteles. (1995) *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandría. Madrid: Gredos.

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

Madec, G. Ricoeur, Paul. (1984) *Temps et récit, tome I. Bulletin augustinien, Revue des Études Augustiniennes*, 30.

Platão. (1992) *Diálogos* (Filebo, Timeo, Critias). Madri : Gredos.

Ricouer, P. (1983) *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.

(1994) Tempo e narrativa I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus.

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

(1997) Tempo e narrativa. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus.