

O exame da temporalidade humana em Agostinho (da atividade à passividade)*

Moacyr Novaes**

Otto Pöggeler¹ nos informa que Martin Heidegger, num curso sobre “Agostinho e o neoplatonismo” em 1912, elogiava a argúcia do bispo de Hipona como investigador da dramaticidade da condição humana, mas lamentava que todo esse esforço, por ingerência neoplatônica, tivesse se resolvido na busca da quietude². Sem querer corrigir o pensador alemão, eu gostaria de me deter sobre esta ponte que leva da inquietude à quietude, porque creio ter bons motivos para ver ali não apenas a marca da influência platônica, mas até mesmo algo diferente do platonismo, e mais do que isso, creio localizar ali sobretudo o problema que levou Agostinho a denunciar o platonismo e a afastar-se dele.

Não há dúvida de que Agostinho pensava a quietude no horizonte da trajetória humana, em particular, da direção do livre arbítrio. *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*³. Não se trata aqui de uma trajetória psicológica; o movimento da vontade humana deve ser pensado no quadro da ontologia, isto é, como conversão ao princípio ordenador que tudo dispôs *in mensura et in numero et in pondere*⁴. Isso posto, é preciso anotar que o termo do movimento é não simplesmente a quietude (*donec requiescat*), mas é o próprio Deus (*in te*). O conteúdo cristão aqui já é patente, na medida em que Agostinho interpela pessoalmente aquilo que para um platônico é estritamente

* Comunicação aceita no IX^e Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, SIEPM, 1992

** Professor do Departamento de Filosofia da PUC-SP

um princípio absoluto, mas é preciso perguntar ainda se o cristianismo aqui alojado não tem implicações especificamente filosóficas, isto é, de interesse propriamente especulativo.

Numa passagem clássica, Agostinho descreve Deus de modo duplo: *interior intimo meo et superior summo meo*⁵. Existe aqui um paradoxo gramatical importante: Agostinho emprega comparativos de superioridade (*interior e superior*) sobre os respectivos superlativos (*intimo e summo*). Importante, porque se trata justamente de assinalar o sentido absoluto do Deus que procura. Além disso, todavia, é preciso considerar a duplicidade dessa descrição, porque ela aponta caminhos relativamente diversos. A sucessão *summum/superior summo* assinala o sentido da procura de Deus na consideração da natureza. O olhar deve sempre se dirigir mais e mais para cima: liberto da mera consideração da matéria, do corpóreo, trata agora de investigar o que está acima disso, e lhe transcende. Ao longo dessa via, se dispõem as imagens dos corpos, a memória, a alma (*anima*) que vivifica os animais, o espírito (*animus*) que distingue o homem, etc.

Mas interessa-nos no momento a outra descrição: *interior intimo*. Aqui é patente um programa agostiniano da procura de Deus: a partir do auto-conhecimento, se chegará ao conhecimento de Deus. É preciso que o homem faça o esforço de conhecer a si mesmo, para então atingir algum conhecimento do princípio que o transcende. Quero então me concentrar nesse roteiro, que conduz à introspecção (investigação do homem interior), e depois à sua transformação em conhecimento de Deus: como a psicologia, estudo da alma, termina em teologia?

Segundo a famosa divisa agostiniana: *Deum et animam scire cupio*, são precisamente estes os dois objetos de nossa curiosidade legítima: Deus e a alma. Mas aquela divisa mostra ainda, além do binômio Deus-alma, o desejo de conhecer: *scire cupio*. É esse desejo que preside as duas investigações: psicologia e teologia, pois radica na inquietude original da constituição metafísica do homem. A psicologia, como antropologia especial, deverá mostrar em que medida a constituição metafísica do homem (entre Deus e o nada, entre Deus e o restante das criaturas, entre Deus e o corpo) é geradora de uma

inquietaude cujo apaziguamento só será possível através dela mesma, psicologia, filosofia do homem interior, e fundamentalmente, através da teologia, empresa humana de procura do absoluto na sua plenitude.

...uitio deprauari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est⁶.

Feito por Deus a partir do nada, o homem é uma criatura polarizada. Assim como toda criatura, imerso na temporalidade, sua vida é um caminho para a morte (*uita mortalis*, por oposição à vida divina, *uera uita, uita uitalis*), para a dissolução no nada. Em geral, as criaturas, temporais, nem são nem não são de todo: cada uma é agora o que não foi, e será o que não é, até deixar de ser por completo, de certo modo reencontrando o nada de onde foi tirada. O homem entretanto tenta escapar da dispersão, reunindo ainda que no pensamento sua experiência fragmentária, a fim de conhecer a unidade no seu mais alto grau. Esse esforço em direção à unidade é o solo comum dos problemas de Deus e da alma:

...in ea [eruditione] nihil plus inueniet [ipsa philosophiae disciplina], quam quid sit unum, sed longe altius longeque diuinius. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo⁷.

Mas a inquietaude do homem resulta não apenas de sua condição ambígua: criado do nada pelo absoluto. Essa condição é também a de todo o universo. A dramaticidade da condição humana reside no privilégio de ser a criatura mais próxima de Deus, dotada que é de livre arbítrio. “O meu peso é o meu amor”⁸: na tradição da *Física* dos “lugares naturais”, Agostinho entendia que cada ser tem um peso natural, responsável por seu movimento numa direção única. Assim, o

peso natural da pedra a move em direção ao chão, mas o peso da fumaça a move para o alto. Nesse conjunto, conquanto também uma criatura, o homem tem uma condição especial, porque dinâmica. É certo que há movimento nas criaturas, o incessante movimento que é a marca mesma de terem sido criadas; mas no homem há um outro movimento, ou melhor, uma especial liberdade de movimento.

Se as criaturas em geral não se podem mover senão no sentido em que seu peso ordena, salvo por constrangimento alheio, o homem, criatura especial⁹, tem a liberdade de mover-se contrariamente ao sentido ditado por seu "peso" natural. Assim, se o movimento não-natural de uma criatura deve ser creditado a forças alheias a ela, o homem precisa, pelo contrário, ser consciente de que seu movimento é livre, e que, portanto, a direção que tomar se deve unicamente à sua vontade. Sendo assim, o que o faz mover-se, vale dizer, o seu peso, é sua vontade.

Nesse contexto, é decisivo para Agostinho o afastamento do maniqueísmo. Para responder ao problema da existência do mal, Agostinho, sob a influência de Ambrósio e do platonismo "milanês"¹⁰, não podia mais admitir a resposta maniqueísta que concebia o mal como força equivalente e oposta a Deus. Esta força teria gerado o mundo, os corpos e o tempo, um universo contrário ao "domínio da luz". Agostinho, entretanto, pensa agora o mundo como criatura de Deus, como universo de criaturas que não se opõem a ele: o não-ser, única oposição a Deus, é simplesmente privação, e seu significado para a filosofia não está numa eventual contraposição de essência com Deus, mas sim como polo de atração no dinamismo moral do homem:

*Qui ergo deserit eum a quo factus est, et inclinatur in id unde factus est, id est in nihilum, in hoc peccato tenebratur*¹¹.

Assim, o mal não é uma natureza, uma substância, mas sim uma dinâmica, um movimento que a vontade humana pode realizar, no abuso de sua liberdade.

A liberdade da vontade é um privilégio, à medida que exprime a semelhança entre o homem e Deus, mas é por isso também uma

exigência. O livre arbítrio tem como contraparte o imperativo para o homem de saber comandar seu movimento moral. A semelhança com Deus exige participação na sabedoria: os movimentos dos animais são inteiramente alheios à sua vontade, e nesse sentido, são o mero desenrolar da natureza, enquanto no homem a natureza tem virtualidades dependentes de decisões.

*Quod equo natura est, homini crimen est. Hoc ergo dicit Deus: Non exigo participationem sapientiae meae ab eis quae non feci ad imaginem meam; sed ubi feci, inde exigo, et usum eius rei postulo, quam donavi*¹².

Entre a origem pela qual foi feito e o nada do qual foi feito, não está apenas o homem: está a vontade do homem. Na escala moral dos bens, cujo cimo é Deus, bom como origem do que se diz bom derivadamente, e ao longo da qual esses bens parciais se distribuem, beirando o mal, privação do bem, encontra-se a vontade, em *posição média*. O que quer dizer esta situação? Quer dizer possibilidade de movimento em direções opostas. A condição metafísica do homem é intermediária não apenas porque ele se destaca no conjunto da criação, mas sobretudo porque sua natureza lhe proporciona um movimento outro que a conversão das criaturas ao criador, pela forma mesma em que são ordenadas. Condição intermediária porque a liberdade produz um dilema, uma tensão entre alternativas opostas.

Isso quer dizer, afinal, que a liberdade da vontade não é sinônimo de uma indiferença. A vontade é livre na medida em que o homem pode participar da sabedoria, entendida justamente como movimento misericordioso do absoluto, que recolhe as criaturas, as quais pelo fato mesmo de serem criadas trazem em si um afastamento, uma marca de dessemelhança.

O movimento em sentido contrário ao natural é uma virtualidade que atesta o grau superior com que o homem acompanha, e deve acompanhar, o movimento de conversão ditado no ato mesmo da criação¹³. As criaturas são feitas a partir do nada, mas também formadas, ordenadas o serem feitas marca a dessemelhança com o Criador,

mas no serem formadas reside a semelhança. A conversão das criaturas constitui um movimento ontológico: é iniciativa do mesmo Princípio criador, e se realiza na formação, isto é, no dom da ordem como traço de semelhança. Ao homem, em especial, é facultado decidir mover-se ou não na mesma direção da origem, Princípio ordenador.

Reuocat se [anima] ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora, et dicit: [Ps. 145, 1] [...] in medio quodam loco rationalis anima constituta, legem accepit, haerere superiori, regere inferiorem. Regere non potest inferiorem, nisi regatur a meliore. Trahitur ab inferiore, deseruit ergo meliorem. Non potest regere quod regebat, quia regi noluit a quo regebatur¹⁴.

O direcionamento da vontade para a origem se realiza, num primeiro plano, numa atenção ao homem interior. A resposta ao apelo do absoluto começa não pela teologia, mas pela psico-antropologia, porquanto a mediania do homem entre Deus e o universo criado se exprime perfeitamente na mediania do espírito entre o corpo e Deus. Quando medita o caráter absoluto de Deus, Agostinho é claro com relação à importância da introspecção: *Quoniam deus lux est [I Jo. 1,5]: non quomodo isti oculi uident, sed quomodo uidet cor, cum audis, Veritas est¹⁵*. Trata-se aqui da introspecção como processo de afastamento do mundo exterior por abstração.

Além desse significado de alcance sobretudo intelectual, a concepção do homem como objeto mediano no roteiro da filosofia do absoluto se prende a uma escolha moral. Agora, dada a inquietude como constatação de um caminho a escolher, é preciso começar pela própria fraqueza. O movimento de interiorização é, a um só tempo, procura da sede da semelhança, isto é, procura de um lugar privilegiado para a conversão à origem, e também confirmação do papel humano na conversão mediante a auto-acusação. Conhecer-se a si mesmo é

descobrir os meios de desimpedir o próprio peso, encontrar o movimento natural, o movimento ditado pelo Princípio criador e formador.

*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*¹⁶.

Contudo, ainda que a introspecção seja uma exigência na procura do conhecimento de Deus, ainda é preciso procurar o que está “dentro do íntimo”, *interior intimo*. Será na reflexão sobre a presença divina no interior do homem que a noção de quietude, repouso, ganhará sentido. Meu propósito, diga-se desde já, é mostrar que esse sentido é radical e filosoficamente cristão. Que o platonismo tenha conduzido Agostinho até aqui, isto é, à afirmação de um princípio absoluto, e mesmo à valorização da interioridade, do espírito sobre a matéria, não há o que protestar. Todo o problema está na conjugação desse princípio absoluto com a mesma interioridade: o que implica repensar tanto a importância do “exercício espiritual” que é a introspecção, quanto o significado do adjetivo absoluto na teologia. Nestas páginas, me limitarei a apontar elementos concernentes ao primeiro problema, isto é, ao valor e alcance do exame da interioridade.

Como já dissemos, a posição média do homem é a posição média da alma, da vontade da alma, posição que consiste num movimento entre o nada, de onde foi feita, e Deus, pelo qual foi feita. Mas é preciso ter sempre em conta que o privilégio conferido à alma, como

objeto do desejo de saber, não significa o seu puro e simples elogio: de certo modo, se dará o contrário, isto é, a alma será objeto privilegiado de investigação porque nela, mais do que no corpo, depara o homem com a radicalidade de sua finitude. A experiência da finitude é que exhibirá os limites da atividade humana, e por que motivos ela deve ter como anelo a passividade. Na verdade, antes da passividade, caberá ao homem descobrir sua irrecorrível dependência, seja no plano cognitivo, seja no plano da vontade. Passamos então da tranqüilidade no íntimo para a contemplação do que é interior ao íntimo.

Mas a psicologia agostiniana não se deixa reduzir a um esquema, porquanto o exame do homem interior, ainda que de aspiração metafísica, é marcado sempre por aquilo que Grabmann chamou de psicologia empírica, isto é, a exploração da riqueza psicológica humana segundo suas funções e manifestações¹⁷. Isso quer dizer, afinal de contas, que as linhas gerais da análise psicológica agostiniana e da descoberta da presença da *lux aeterna* são tão-somente a tradução de uma rica análise de conteúdo, precedente. Como nos adverte também Gilson, “toda substituição do real por conceitos abstratos, e da investigação da experiência concreta por uma análise geométrica, repugna ao agostinismo autêntico”¹⁸. Por isso, passo agora a um breve comentário de um momento dessa “metafísica da experiência interior”: a investigação do tempo no décimo primeiro livro das *Confissões*.

*Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque explicauerit? Quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare uelim, nescio*¹⁹.

Creio que a pergunta “o que é pois o tempo?” é, na verdade, uma pergunta sobre a temporalidade humana. O tempo, como dimensão privilegiada de manifestação da polaridade inscrita na natureza humana, oferece a Agostinho condições para investigar a alma, e aí re-encontrar a presença do que é interior a esse íntimo, isto é, a eternidade divina.

A “interioridade do homem mostra-se como um meio próprio de mediação entre o tempo e a eternidade”²⁰, porque o exame do que entendemos pela palavra tempo em nossa linguagem cotidiana nos leva sempre a paradoxos, desde que permaneçamos no interior do tempo; mas é também ali que vamos descobrir a inteligibilidade dessa linguagem, inteligibilidade que é, a rigor, uma ‘visão’ da eternidade, nos limites humanos. De fato, o XI livro das *Confissões* é uma sucessão de tentativas fracassadas de descrever o tempo, até que esses sucessivos fracassos terminam, eles mesmos, por exhibir o que é o tempo: *distentio*, dispersão, desgaste, dilaceramento, atenção dividida entre passado, presente e futuro. Em contrapartida, se imporá, para conferir sentido a essa tripartição, a *intentio*, reunião destas partes num só ponto da alma humana, ‘visão’ do tempo como imagem da eternidade, vale dizer, por imitação do conhecimento (*notitia*) divino da eternidade.

Parece-me adequado, com efeito, descrever a inspeção do tempo como um exame da temporalidade através da linguagem temporal. A linguagem, enquanto presa aos seus limites, mais esconde do que revela seu objeto. A procura da expressão da intuição, do que é visto pelo “homem interior”, por outro lado, é um esforço de desarmamento da linguagem, de simplificação. Ela só será verdadeiramente expressiva quando lograr exhibir seu núcleo não discursivo: essa exibição se faz precisamente ao denunciar a carência de inteligibilidade do que é complexo tal como o discurso. O complexo não pode ser apreendido, porque a complexidade é sinônimo de labilidade: o permanente é simples, só ele oferece transparência. A linguagem pode se constituir num meio adequado se ela se submete a mostrar seus limites, a mostrar que é dependente do que é ante-discursivo. Nesse sentido, o tempo por si mesmo é inapreensível, e inefável. Somente a eternidade, paradoxalmente, poderá ser dita.

Mas o que nos distingue do platonismo? Para responder a essa questão, temos que notar que não se trata tão-somente de conhecer o tempo através da dialética: o que está além do binômio tempo/linguagem temporal, e em proveito de cuja elucidação este binômio foi posto em jogo, é a eternidade mesma. Por seu turno, essa eternidade não é propriamente conhecida, porque a inteligência não a apreende. Pelo contrário, se o homem alcança alguma visão do que seja o tempo, essa visão depende da presença de uma iluminação que vem ao homem, e não é ele quem vai até ela. *Tu inluminabis me, lucerna mea.*

Contudo, se num primeiro momento a inteligibilidade do tempo se mostrou dependente de certa intuição da eternidade, em virtude da qual o tempo seria entrevisto, agora é preciso aprofundar a dependência do temporal face ao eterno, pois a compreensão do tempo pelo homem, pretensa atividade humana, tem de dar lugar à atividade divina. Isso pode ser entendido segundo dois planos: 1^o) a rigor, não é o homem que vê a eternidade; é a eternidade que vê o homem. O que o homem vê, na sua finitude, são apenas as criaturas. “Nós, então, vemos estas coisas que fizeste [Deus] porque elas são, mas elas são porque tu as vês”²¹. 2^o) A compreensão humana do tempo dá lugar à apreensão do homem pelo futuro, não mais o futuro para o qual tende a vida humana (*distentio*)²², mas o futuro escatológico, onde o que parecia um fim meramente intelectual (conhecer o tempo) torna-se fim ontológico e moral: deixar-se apreender pelo movimento do princípio absoluto e eterno. A *expectatio futurorum* torna-se *spes*:

*Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua*²³.

Embora o primeiro movimento se dirija para o interior do homem, o seu resultado será um novo alheamento. Agora não para fora, para o Nada que atrai a vontade, privação de Ser, mas para o Ser. Mais precisamente, porém, não é ao Ser em geral que se dirige a atenção, mas ao princípio, que é, absolutamente, mas é também movimento, iniciativa, de criação e conversão ontológica.

O que procurei mostrar aqui foi, num primeiro momento, o sentido teológico da psicologia agostiniana, mas também, em seguida, o cunho específico que Agostinho confere à quietude buscada na trajetória que passa pelo íntimo do homem, rumo à origem que lhe é ainda interior. Se, a princípio, falar em busca, em caminho, implica trabalho, esforço, isso não pode nos iludir quanto ao alcance dessa atividade. A rigor, ela é apenas um simulacro de atividade: o homem interior só é privilegiado na medida em que ali se revela a finitude humana, em toda a sua extensão²⁴. O debater-se do homem consigo mesmo deve culminar na confissão da sua finitude, de um lado e, de outro, na confissão de que sua origem é de tal forma absoluta, que apenas a ela se pode creditar a “descoberta” (mediante aquele exercício de introspecção) seja da mesma finitude, seja de uma imagem fugidia do absoluto (*intentio*).

Isso exige, é claro, que seja agora o absoluto o pólo verdadeiramente ativo, ou melhor, que se compreenda de que forma o absoluto age, sem que agitação alguma abale sua incomutável transcendência. “A Sabedoria é mais móvel que todas as coisas móveis: e, por sua pureza, chega a toda parte”²⁵. É pois a uma teologia onde a verdadeira atividade é pensada no absoluto que Agostinho dirige suas reflexões, quer sobre o espírito humano em geral, quer sobre a sua temporalidade.

Notas

- 1 - Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pp. 41-48.
- 2 - "É verdade que Santo Agostinho vive e pensa a partir do desassossego da vida fática, mas no quietismo da *fruitio Dei*, cuja origem corresponde ao neoplatonismo, deita fora a experiência fática da vida do cristianismo primitivo e faz-se infiel às suas próprias afirmações". Id., op. cit.: 43.
- 3 - *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, *Sancti Augustini Opera, Corpus Christianorum, Series Latina 27*. Turnhout, Brépols, 1990, *editio altera*. (Doravante *Conf.*). *Conf. I i 1*: "Nosso coração é inquieto, até que se aquiete em ti".
- 4 - Sb. 11,21 (Para as referências bíblicas: Sabatier, P., *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones*, Reims, 1743. Reimpressão, Turnhout, Brépols, 1991).
- 5 - *Conf. III vi 11*: "Interior ao meu íntimo, superior ao meu cume".
- 6 - *De ciuitate dei libri uiginti duo*. *Sancti Augustini Opera, Pars XIV. Corpus Christianorum, Series Latina 47*, Turnhout, Brépols, 1955 (Doravante: *De ciu. Dei*) *De ciu. Dei XIV 13*: "...apenas uma natureza feita do nada pode ser desencaminhada no erro. Mas ela tem o pelo-que-ser uma natureza, a partir de ser feita por Deus; porém, o pelo-que-se-afastar do que é, o tem de ser feita do nada."
- 7 - *De ordine libri duo*. *Sancti Augustini Opera, Pars II, 2. Corpus Christianorum, Series Latina 29*, Turnhout, Brépols, 1970: II xviii 47: "...o estudo da filosofia nada mais encontra, do que o que seja o uno, mas de maneira muito mais profunda e divina. O seu problema duplo versa, de uma parte, sobre a alma, de outra, sobre Deus".
- 8 - *Conf. XIII ix 10*: "*pondus meum amor meus*".
- 9 - Entre outras razões, porque não pode se excusar, se desculpar alegando constrangimentos alheios.
- 10 - Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Bocard, Paris, 1950.
- 11 - *Enarrationes in Psalmos*. *Sancti Augustini Opera, Pars X, 1-3. Corpus Christianorum, Series Latina 38-40*, Turnhout, Brépols, 1956 (Doravante *En. in Ps.*). *En. in Ps. 7, 19*: "Quem deixar aquele pelo qual foi feito e enclinar-se para aquilo de onde foi feito, isto é, para o nada, por causa deste pecado ficará nas trevas".
- 12 - *En. in Ps. CIII, s.4*: "O que é natureza para o cavalo, é decisão para o homem. Disse, então, Deus: 'Não exijo participação na minha sabedoria

- daqueles que não fiz à minha imagem; mas onde fiz, ali exijo, e ordeno o uso daquilo que dei”.
- 13 - *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Sancti Aurelii Augustini *Opera Omnia* III. Opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri, Paris, 1841.
 - 14 - *En. in Ps. 145, 5*: “[a alma] se volta das coisas exteriores para as interiores, das inferiores para as superiores, e diz: ‘Louva o Senhor, minha alma’. ...a alma racional, constituída em certo lugar médio, acolhe a lei de aderir ao que está acima e comandar o que está abaixo. Não pode comandar o que está abaixo, a menos que seja comandada pelo que é melhor. Não pode comandar o que comandava, porque não quer ser comandada por aquele que a comanda”.
 - 15 - *De trinitate libri quindecim*, cura et studio W. J. Mountain. Sancti Augustini *Opera*, Pars XVI. *Corpus Christianorum*, Series Latina 50-50A, Turnhout, Brépols, 1968, VIII ii 3: “*Deus é Luz*, não do modo como vêem os teus olhos, mas como vê o coração, quando escutas que a Verdade é”.
 - 16 - *De uera religione liber unus*. Sancti Augustini *Opera*, Pars IV, 1. *Corpus Christianorum*, Series Latina 32, Turnhout, Brépols, 1962: 39, 72: “Não vás para fora, volta para ti mesmo: no homem interior habita a verdade; e se descobrires que tua natureza é mutável, transcende também a ti mesmo. Mas lembra-te, ao te transcender, de transcender a alma que raciocina”.
 - 17 - “A psicologia metafísica de Agostinho, seu esquadrinhamento da essência da alma, tem como pressuposto uma rica e correta observação das funções e manifestações da vida da alma. Na obra de Agostinho, abriga-se um núcleo de psicologia empírica” (grifos do autor). Grabmann, M. *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*. Köln, J. P. Bachem, 19292, ed. modificada: 21.
 - 18 - “L’avenir de la métaphysique augustinienne” in *Mélanges Augustiniens*, Paris, Marcel Rivière, 1931: 372-3.
 - 19 - *Conf. XI xiv 17*: “O que é, com efeito, o tempo? Quem o explicará com facilidade e poucas palavras? Quem o compreenderá, ainda que em pensamento, para dizer dele uma palavra? Mas lembramos de algo mais familiar e mais conhecido ao falar do que o tempo? E entendemos de fato, quando dele falamos, e entendemos também quando ouvimos outrem falar. O que é pois o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se quero explicar a quem pergunta, não sei”

- 20 - Schmitt, B., *Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus*. Inaugural-Dissertation, Freiburg im Breisgau, 1967: 111.
- 21 - *Conf. XIII xxxviii* 53.
- 22 - *Conf. XI xxix* 39: "*ecce distentio est ulta mea*".
- 23 - *Conf. X xxix* 40: "E toda minha esperança não está senão em tua tão grande misericórdia".
- 24 - *Conf. X xxiv* 35: "*Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, domine*". ["Eis o quanto percorri minha memória te procurando, senhor."]
- 25 - *Sb. 7,24*: "*Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia: attingit autem ubique propter suam munditiam*".