CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

AGOSTINHO DE HIPONA E CECÍLIA MEIRELES: UM POSSÍVEL ENCONTRO NO TEMPO?

Diego Soares Martins

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto
Coorientador: Prof. Dr. Roberto César Zarco Câmara

Rio de Janeiro
Junho 2023

AGOSTINHO DE HIPONA E CECÍLIA MEIRELES: UM POSSÍVEL ENCONTRO NO TEMPO?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Diego Soares Martins

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professor Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto (CEFET/RJ) (Orientador)

_____

Professor Dr. Roberto César Zarco Câmara (CEFET-RJ) (Coorientador)

_____

Professora Drª. Adriana Doyle Portugal (CEFET-RJ)

_____

Professor Dr. Rafael Mello Barbosa (CEFET-RJ)

SUPLENTES

_____

Professor Dr. Antônio José Jardim e Castro (UFRJ)

_____

Professor Dr. Luis César Fernandes de Oliveira (CEFET-RJ)

Rio de Janeiro
Junho 2023

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

M386 Martins, Diego Soares
Agostinho de Hipona e Cecília Meireles: um possível encontro no tempo? / Diego Soares Martins. — 2023.
148f. : il. color. , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2023.
Bibliografia : f. 147-148
Orientador: Eduardo Augusto Giglio Gatto
Coorientador: Roberto César Zarco Câmara

1. Literatura - Filosofia. 2. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 3. Meireles, Cecília, 1901-1964. 4. Poesia. 5. Tempo. 6. Alma. I. Gatto, Eduardo Augusto Giglio (Orient.). II. Câmara, Roberto César Zarco (Coorient.) III. Título.

CDD 801

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello – CRB/7 nº 5507/04

AGRADECIMENTOS

Ao término do presente trabalho, faço os meus sinceros agradecimentos a minha família. Primeiramente ao meu filho que sempre esteve ao meu lado, incentivando-me e não me deixando desistir. Estendo meus profundos agradecimentos aos meus pais e irmã.

Agradeço profundamente ao meu orientador Prof. Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto que, com imensa paciência e espírito atencioso me conduziu na feitura desta pesquisa.

Agradeço imensamente ao meu Coorientador Prof. Dr. Roberto César Zarco Câmara pelos direcionamentos e apoio no desenvolvimento dessa dissertação.

A todos os servidores do *Campus* Nova Friburgo do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, sobretudo os servidores da Secção de Registros Acadêmicos e da Biblioteca.

A todos os professores, técnicos e coordenação do PPFEN, que contribuíram com o meu trajeto no programa de pós-graduação.

Gratidão eterna!

RESUMO

Agostinho de Hipona e Cecília Meireles: um possível encontro no tempo?

Quem poderia negar que o tempo se encontra tão presente em nossas vidas, ao ponto de, naturalmente, especularmos acerca do futuro, medirmos a duração de fenômenos materiais e lembrarmos dos acontecimentos passados? Entretanto, esses tempos: pretérito, presente e futuro, existem no mundo? Segundo o filósofo e teólogo Agostinho de Hipona (354-430), o tempo no mundo é um enigma comparado ao mistério da Criação. Assim, o filósofo de Hipona conduz sua investigação acerca do tempo segundo a perspectiva da alma humana, ou seja, recorrendo aos recursos anímicos como a memória, a vontade e o pensamento, a fim de buscar se aproximar da compreensão da questão temporal. Ademais, embora tão distantes no tempo e no espaço, seria possível a construção de um diálogo entre a poesia da escritora brasileira Cecília Meireles (1901-1964) que, em grande medida, apresenta como mola propulsora a problemática temporal, e a "teoria do tempo" estabelecida no Livro XI das *Confissões* agostinianas? Esse encontro, portanto, configura a proposta do presente trabalho.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Cecília Meireles; Tempo; Alma.

ABSTRACT

Augustine of Hippo and Cecilia Meireles: a possible meeting in time?

Who could deny that time is so present in our lives, to the point that we naturally speculate about the future, measure the duration of material phenomena and remember past events? However, do these times: past, present and future, exist in the world? According to the philosopher and theologian Augustine of Hippo (354-430), time in the world is an enigma compared to the mystery of Creation. Thus, the Hippo philosopher conducts his investigation about time according to the perspective of the human soul, that is, resorting to psychic resources such as memory, will and thought, in order to seek to approach the understanding of the temporal issue. Furthermore, although so distant in time and space, it would be possible to build a dialogue between the poetry of the Brazilian writer Cecilia Meireles (1901-1964) who, to a large extent, presents the temporal problem as a driving force, and the "theory of time" established in Book XI of the Augustinian *Confessions*? This meeting, therefore, configures the proposal of the present work.

Keywords: Augustine of Hippo; Cecilia Meireles; Time; Soul.

SUMÁRIO

Introdução **8**

I. As janelas abertas entre a Filosofia e a Literatura 13

II. O tempo dos tempos e a eternidade 21

1. Alma humana: vontade, memória e tempo em Agostinho de Hipona 28

1.1 A imagem de Deus 30

1.1.1 Os níveis de atuação da alma humana 33

1.2 Vontade ou atenção anímica 37

1.3 A memória segundo o Livro X das *Confissões* 43

1.4. A investigação do tempo no Livro XI das *Confissões* 50

2 A tradição indiana e grega na poesia de Cecília Meireles 63

2.1 O viver no mundo e o Absoluto: Hinduísmo e Budismo 64

2.2 A tradição grega e Cecília Meireles 78

3 Agostinho de Hipona e Cecília Meireles: um possível encontro no tempo? 80

Considerações Finais **106**

Referências **108**

APÊNDICE **120**

Produto Educacional **120**

Introdução

"(...) ao tempo
lento...
Minha partida,
minha chegada,

é tudo vento..."

Cecília Meireles,
Viagem (1939),
poema: "Música".

A existência do tempo e sua representação por meio do passado, presente e futuro, quer no mundo externo ao ser humano, quer em seu interior anímico, e os elementos que se encontram enlaçados a ele, como por exemplo, a memória, atraíram a atenção, investigação e reflexão de diversos e relevantes pensadores, cientistas e escritores, desde a Antiguidade até os dias atuais, como podemos perceber, aqui em destaque, a partir da obra do teólogo e filósofo Agostinho de Hipona[1], assim como, em especial, na poesia da escritora brasileira Cecília Meireles. O tempo constitui-se como uma das temáticas centrais dos escritos desses autores, os quais trataram, de maneira cuidadosa, o passado, o instante presente ou o agora fugidio e a expectativa ou projeção futura.

Ir ao encontro de uma compreensão acerca do que seria o tempo tornou-se, ao longo da história humana, uma tarefa árdua para aqueles que se debruçaram sobre o

[1] Segundo o que consta na obra *Confissões* (1980), *Aurelius Augustinus* (354-430 d.C.) nasceu em Tagaste, na província romana da Numídia, na África. Em Tagaste e Madaura, cidadezinha próxima, Agostinho fez os primeiros estudos, sendo, em seguida, encaminhado para a educação liberal que poderia abrir-lhe as portas do magistério ou da magistratura. Agostinho apreciava a leitura na língua materna e toda a sua cultura se fez essencialmente latina, não se aproximando, em grande medida, da língua grega. E foi um diálogo, hoje perdido, do clássico Cícero (106-43 a.C.), que lhe abriria as portas do saber. Chamava-se *Hortensius* e era um elogio da filosofia. Encantado com a elegância do estilo ciceroniano, recusava-se a ler a Bíblia, oferecida insistentemente pela mãe. As escrituras sagradas pareciam-lhe vulgares e indignas de um homem culto. Antes, porém, de se interessar pelas questões intelectuais, sua atenção estava voltada para as coisas mundanas. Pontilhavam sua vida algumas pequenas más ações, comuns a todo adolescente, como roubar peras no quintal do vizinho pelo puro prazer de enfrentar o proibido. Após sua conversão, num dia de 391, penetrando na igreja de Hipona (hoje Annaba ou Boné, na Argélia), ouviu o bispo Valério propor à assembleia de fiéis a escolha de um coadjutor das funções sacerdotais, especialmente para o ministério da pregação. Vigário aos 36 anos, bispo coadjutor de Valério aos 41 e sucessor deste, logo depois, Agostinho permaneceria por mais de quarenta anos ligado à igreja de Hipona, dividindo-se entre tarefas administrativas e reflexão filosófica. Apesar de tudo, conseguiu redigir uma obra imensa, a maior parte da qual inspirada em problemas concretos que preocupavam a Igreja da época. Excetuaram-se alguns poucos livros, como as *Confissões*, onde Agostinho se revela admirável analista de problemas psicológicos íntimos tanto quanto de questões puramente filosóficas, e o *De Trinitate*, ao que parece, fruto de uma exigência interior e espontânea. Entre as principais obras de Agostinho, situam-se: *Contra os Acadêmicos* (escrita em 386), *Solilóquios* (387), *Do Livre Arbítrio* (388-390), *De Magistro* (389), *Confissões* (400), *Espírito e Letra* (412), *A Cidade de Deus* (413-426) e as *Retratações* (413-426). (AGOSTINHO, 1980)

tema, seja por meio da perspectiva objetiva, seja pela subjetiva, da temporalidade. Nesse sentido, esses estudiosos lançaram mão de elementos associados ao tempo para poderem se aproximar de um melhor entendimento a respeito da dinâmica pela qual o futuro escorre pelo presente para tornar-se passado. Dentre esses elementos, podemos destacar o ato da percepção, a memória, o movimento, o espaço, a dimensão subjetiva e anímica humana, em suma, tudo aquilo que nos possibilitaria refletir a respeito da questão temporal.

Neste ponto, cabe-nos explicar que o presente trabalho delimita sua investigação acerca do tempo fundamentando-se no Livro XI das *Confissões* de Agostinho de Hipona, como também em poemas selecionados do acervo de Cecília Meireles[2], escolhidos conforme seu foco centrado na questão temporal, embora a referida escritora tenha também escrito, acerca da temporalidade, servindo-se do gênero prosaico, como podemos verificar em suas crônicas. Este termo apresenta relação com o vocábulo grego *chrónos* (tempo sucessivo), entretanto, enveredaremos pelo gênero poético ceciliano. Desse modo, notamos ainda que as obras completas dos referidos autores apresentam grande extensão e jamais conseguiríamos, por meio desta pesquisa, abordar por completo toda a dimensão daquilo que eles nos deixaram a respeito do tempo.

O ser humano, no decorrer de sua vida cotidiana e cultural, experimenta o processo temporal, de certa maneira, percebendo-o em sua linearidade e irreversibilidade ou de forma cíclica, sendo esta traduzida pelas reiterações de vivências voltadas, por exemplo, às festas e rituais religiosos, estações do ano, períodos específicos e característicos de um simples dia, entre outros. Nesse sentido, poderíamos

[2] Cecília Meireles, nome literário de Cecília Benevides de Carvalho Meirelles, nasceu em 7 de novembro de 1901, no Rio de Janeiro, onde faleceu em 9 de novembro de 1964. Os pais, Mathilde Benevides, professora municipal, e Carlos Alberto de Carvalho Meirelles, funcionário do Banco do Brasil, morreram muito cedo. Ele, três meses antes do nascimento da filha, ela, quando a filha contava apenas três anos. Cecília foi também a única sobrevivente de três irmãos – criada então pela avó materna açoriana, Jacintha Garcia Benevides, por quem foi profundamente marcada, sentimento que expressou na extraordinária "Elegia" que encerra o livro *Mar absoluto e outros poemas*, de 1945. Formou-se em 1917 pela Escola Normal do Instituto de Educação e começou a exercer o magistério primário em escolas oficiais do mesmo Distrito. Estudou línguas e em seguida ingressou no Conservatório de Música. Em 1919 publicou em livro seus primeiros poemas, os sonetos de *Espectros*, que posteriormente renegou. Iniciou-se como cronista em *O Jornal*, do Rio de Janeiro, e passou a participar ativamente no movimento de reformas do ensino. Ainda em 1935, foi nomeada professora de literatura luso-brasileira e mais tarde técnica e crítica literária na Universidade do Distrito Federal. Em 1953, recebeu o título de Doutora Honoris Causa da Universidade de Delhi (Índia). A permanência no país de Gandhi e Tagore ainda lhe renderia diversas crônicas e os *Poemas escritos na Índia*. Em 1965, conquistou postumamente o Prêmio Machado de Assis da Academia Brasileira de Letras, pelo conjunto de sua obra. (MEIRELES, 2017, p 945-948)

aventar que a maioria das pessoas compreendem ou se deparam com o tempo conforme uma de suas definições mais comuns e encontradas no *Dicionário Houaiss*[3] da língua portuguesa, ou seja, o tempo é a "duração relativa das coisas que cria no ser humano a ideia de presente, passado e futuro; período contínuo e indefinido no qual os eventos se sucedem." Com isso, com base nessa definição, aquilo que "cria no ser humano a ideia de presente, passado e futuro" nos conduz à relação estreita entre a temporalidade e o âmbito subjetivo humano, o que pretendemos aqui associar à dimensão da alma e do espírito humano.

A presente pesquisa se desenvolveu no sentido da investigação do modo, isto é, da maneira como Agostinho de Hipona enfrentou em sua época e trouxe à luz a questão temporal e seus processos estritamente ligados à memória e à mente humana; como também a forma, e aqui não estamos tratando da estética literária, pela qual a voz do poema ceciliano lida com a temporalidade e a eternidade. Em outras palavras, não seguiremos o caminho em busca do que seria o tempo em si mesmo, mas como ele é percebido, entendido e retratado por esses autores, possibilitando, desse modo, desenvolvermos eixos comparativos entre eles e apontarmos se haveria diferenças e/ou similaridades entre o tratamento filosófico agostiniano e o poético ceciliano dados ao tempo.

Ademais, consideramos relevante para a nossa investigação desenvolvermos determinado percurso no sentido daquilo que Agostinho de Hipona e Cecília Meireles vislumbravam e compreendiam como natureza, aspectos, características e particularidades da alma humana, quer na perspectiva ocidental, observada no pensamento agostiniano e em grande medida influenciada pelo amplo pensamento organizado na Antiguidade Clássica e Tardia, quer segundo a tradição oriental da Índia antiga, influente na vida e no fazer poético de Cecília Meireles. Vale notar também que a compreensão e discussão do que se compreende como Ocidente e o Oriente, assim como seus limites, componentes nacionais, históricos, culturais e fronteiras, não constituem objetos da presente pesquisa, restringindo-nos apenas a considerarmos a tradição grega e latina como parcela representante do conhecimento e influência ocidental e a tradição indiana como parte representante da cultura oriental.

O exame, ainda que breve, das obras de Agostinho de Hipona e Cecília Meireles

[3] Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#1

nos convence que as construções de suas reflexões a respeito do tempo, seja por meio da prosa ou do fazer poético, são desenvolvidas, em grande medida, tomando como ponto central a alma humana e suas características, sendo, essa dimensão do ser humano, escala obrigatória para nos aproximarmos de uma contemplação a respeito do tempo, nesses autores.

Desse modo, o primeiro capítulo desta dissertação é dedicado à reflexão acerca da alma, segundo o bispo de Hipona, o que envolve, de maneira imprescindível, a investigação a respeito da memória e da vontade anímicas.

No segundo capítulo, abordaremos, ainda que de maneira breve, a tradição indiana e sua influência na vida e na obra da escritora brasileira, sobretudo em virtude da concepção anímica trazida por essa tradição. Nesse contexto, abordamos em pequena escala as doutrinas do Hinduísmo e do Budismo, tradições importantes na vida da autora que se ocupou em grande medida com essas, como podemos dizer, "correntes do pensamento oriental".

Por fim, o terceiro capítulo propõe um diálogo entre a "teoria do tempo" agostiniana e a "poesia temporal ceciliana". Tomamos como fulcro desse encontro alguns poemas das principais obras ceciliana que, segundo nossa visão, refletem de forma mais evidente a dinâmica temporal na poesia da autora, possibilitando-nos a realização da pretendida aproximação.

Ao que nos é evidente, Agostinho de Hipona se debruçou na questão do tempo segundo uma perspectiva associada à alma humana, ou seja, a partir daquilo que possibilita ao ser humano uma espécie de "impressão da temporalidade", tendo em vista que a abordagem do *tempo em si mesmo* constitui-se como algo impenetrável para o filósofo, conforme dito nas *Confissões*[4]: "O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. "

A temporalidade é tratada na poesia de Cecília Meireles, como por exemplo em seus *Cânticos*, tomando como ponto fundamental a alma humana, a qual é vista a partir de uma aproximação da autora com a tradição da Índia antiga. A alma presente no corpo humano apresenta a possibilidade de habitar e experimentar o espaço e o tempo no mundo, a impermanência das coisas e das relações humanas, construindo significados e

[4] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, XI, 14.

valores elevados os quais direcionam o espírito humano a superar a ignorância e consequente dualidade ou separatividade entre a própria alma e o Absoluto. Em grande parte de seus poemas, Cecília nos conduz no sentido da "superação" do "sonho humano" temporal vivido pela alma, a qual deve se dirigir para a reunião com o Absoluto, conforme expresso no poema IX dos *Cânticos*[5]: "Quere ser a alma infinita de tudo./Troca o teu curto sonho humano/Pelo sonho imortal."

Consideramos ainda ser de grande contribuição para este estudo a discussão da temática acerca da memória e da intenção ou vontade da alma, assim como as tríades associadas a esta, conforme apresentadas por Agostinho. A memória é assunto predominante do Livro X das *Confissões*, ao passo que a intenção anímica é tema componente da sua *Trindade*.

A proposta da presente dissertação é o desenvolvimento de um diálogo entre os referidos autores, norteado pela temática temporal, embora ambos tenham desenvolvido suas obras de forma tão distantes no tempo e no espaço. Assumindo que a temática temporal se constitui como algo comum aos campos da Filosofia e da Literatura, visamos investigar uma possível aproximação entre Agostinho de Hipona e Cecília Meireles, buscando superar os possíveis limites entre a linguagem filosófica e a poética.

Ademais, para a feitura deste trabalho lançamos mão da pesquisa bibliográfica de obras que compõem a bibliografia de Agostinho de Hipona e Cecília Meireles, além de textos e capítulos de livros publicados por estudiosos e comentadores desses autores, bem como artigos acadêmicos publicados em revistas especializadas em Filosofia, Literatura e Educação, que trazem análises, conceitos e reflexões acerca da temática abrangida por esta dissertação e sobre os referidos autores. O conteúdo bibliográfico pesquisado foi delimitado segundo as Línguas Portuguesa, Inglesa e Espanhola.

No final desta dissertação se encontra o Produto Educacional, desenvolvido como uma Sequência Didática (SD) ou sequência de ensino/aprendizagem a qual propõe dois encontros que abrangem a questão do tempo em Agostinho de Hipona e Cecília Meireles, assim como o diálogo entre esses autores conforme o tema em comum. A partir de textos selecionados das obras dos referidos autores, a SD visa o desenvolvimento e a construção de conhecimentos por meio do diálogo com o público, em especial, composto por membros das comunidades em torno da Instituição de

[5] MEIRELES. *Poesia completa*, 2017, v I, p. 140.

Ensino, visto que este produto educacional foi desenvolvido voltado para a criação de um Projeto de Extensão universitária.

I. As janelas abertas entre a Filosofia e a Literatura,

Desde a Antiguidade, percebemos entrelaçamentos entre a filosofia e a literatura, como podemos destacar, como exemplo, os diálogos platônicos, nos quais foram empregadas características de textos literários, como o uso de personagens, linguagem narrativa e performativa, em seus desenvolvimentos. Assim como, em seu poema *Sobre a natureza*, Parmênides[6] nos direciona às grandes questões filosóficas, por meio de imagens e metáforas, como a do ser e o não-ser, do ser e do pensar, da verdade e da falsidade. (PAVIANI, 2003, p. 550)

Em princípio, aventamos dizer que a linguagem literária, como vemos na poesia, por vezes se apresentando de maneira um tanto "incompreensível", assim como a prosa argumentativa, muitas vezes com uma linguagem mais objetiva, a qual serve à filosofia como uma forma de atuação, distanciariam o pensamento filosófico da literatura. Entretanto, poderíamos também pensar que a literatura, com suas metáforas e símbolos dá "corpo" às concepções e ideias abstratas tipicamente ligadas à filosofia, ao passo que esta acrescenta à literatura certo rigor analítico. (FAUST, 2015)

A literatura e a filosofia apresentam percursos que possibilitam a aproximação respeitando suas especificidades, ou seja, por um lado a filosofia buscaria exprimir a verdade em uma linguagem conceitual e aspirando à universalidade, por outro, a literatura se direcionaria ao encontro da beleza, lançando mão de uma linguagem simbólica e metafórica. Desse modo, conforme nos diz Pimenta (2019, p. 10):

> As obras de Nietzsche, Proust, Sartre e Camus, por exemplo, mostram como esta relação pode ser não só possível, mas harmônica. A legitimidade dessa relação é demonstrada historicamente pela antiga unidade entre filosofia e poesia. Nietzsche mostra como o discurso especulativo se aproxima do

[6] Parmênides (séc. VI-V a.C.) nasceu em Eléia, colônia grega situada no sul da Itália, que viria a constituir-se num centro filosófico de importância capital para o desenvolvimento do pensamento especulativo. Parmênides, é autor de um poema intitulado *Sobre a natureza*, escrito em versos hexâmetros e composto de duas partes distintas, após um prólogo, de teor marcadamente alegórico: a primeira parte refere-se ao Caminho da Verdade, em que Parmênides expõe com rigor a concepção sobre a verdadeira natureza do real; a segunda denomina-se o Caminho da Opinião, delineado segundo o padrão cosmológico jônio, restando dessa parte poucos fragmentos, o que contribui para manter esses versos remanescentes envoltos numa "névoa" difícil de ser eliminada. (BENTES, 2011)

> discurso poético. As obras filosóficas seriam obras de arte onde filósofo busca modelos de ser. A filosofia seria como a literatura, uma forma de contemplação do espetáculo sublime do mundo (...)

Segundo Pimenta (2019, p. 10), os processos de criação filosófica e literária apresentam-se envolvidos na tríade: eu, mundo e palavra. Portanto, a filosofia e a literatura partilham três aspectos fundamentais, isto é, o pensamento, a linguagem e a palavra, conforme o referido autor nos diz:

> Tanto a filosofia quanto a literatura são produtos do pensamento e da linguagem e o resultado de ambas pode ser expresso literária ou filosoficamente. Não se pode afirmar que a literatura negligencia o pensamento em detrimento da expressão, nem inversamente, que a filosofia se preocupa somente com a reflexão e desconsidera os modos de expressão. (PIMENTA, 2019, p. 10)

Trazendo novamente as palavras de Faust (2015, p. 32-33), aparentemente a filosofia e a literatura apresentam suas expressões em âmbitos distintos em virtude de suas linguagens ou formas de discurso em oposição. Entretanto, a estrutura narrativa e metafórica da literatura pode assumir um "corpo" de expressão das concepções filosóficas, ao passo que a filosofia oferece seu rigor analítico à literatura:

> (...) é possível afirmar que as tentativas de aproximação entre a literatura e filosofia geram um certo desconforto, sobretudo nos filósofos. Para muitos destes, a literatura é sinônimo de prolixidade, obscurantismo e imprecisão, opondo-se à filosofia, que se propõe concisa, clara e objetiva. Por isso mesmo, nem sempre é considerado filosofia algo que foi escrito em poesia, por exemplo. Sob essa perspectiva, os discursos filosófico e literário são colocados em confronto, de modo que a linguagem é assumida não apenas como elemento de diferenciação entre filosofia e literatura, mas também de incompatibilização. Por outro lado, filósofos e literatos menos radicais acreditam que a linguagem seja um elemento de relação entre as duas áreas, à medida que a literatura, através de suas narrativas e metáforas, dá corpo às ideias abstratas tipicamente filosóficas, ao passo que a filosofia acrescenta à literatura certo rigor analítico. (FAUST, 2015, p. 32-33)

Ao lermos a obra agostiniana *Confissões,* observamos que grande parte dela se constitui como um texto narrativo, o qual traz um enredo ao longo de uma temporalidade existencial daquele que se confessa para Deus e, a partir do seu Livro X, percebemos uma mudança de atitude no âmbito da escrita e do conteúdo tratado, na qual percebemos

o aspecto argumentativo a partir de temas como a memória e o tempo.

Em virtude dessa composição estrutural "literária-filosófica", muitos estudiosos se debruçaram da tentativa de explicar essa organização fragmentária formada por uma parte, a qual, poderíamos dizer, forjada por um conteúdo "literário" e a outra, "filosófica". Contudo, conforme nos diz Johannes Brachtendorf (2008):

> Tentou-se de diferentes maneiras explicar a aparente falta de unidade nas *Confissões*. Pode-se citar, por exemplo, a tese histórico-redacional de que falta coerência à obra total porque Agostinho redigiu e publicou primeiro apenas os livros I-IX, enquanto o restante foi incluído apenas depois, e a obra toda foi apressadamente concluída. Segundo outra concepção, apenas o décimo livro foi posteriormente adicionado a um conjunto já concluído. Não há, contudo, além da suposta heterogeneidade de conteúdos dos livros, nenhuma referência a tal declaração (BRACHTENDORF, 2008, p. 298).

Nesse sentido, estudiosos da obra agostiniana, em especial Etienne Gilson , em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*[7], propuseram uma forma de divisão das *Confissões* em duas partes, ou seja, os Livros I ao IX constituem uma autobiografia e os Livros X ao XIII formam a parte filosófico-teológica. (GUIMARÃES, 2014, p. 7)

Neste ponto, ressaltamos que não é escopo desta pesquisa a reflexão ou defesa da existência ou ausência de um pensamento filosófico na poesia ceciliana e, de igual forma, mostrar uma "literatura" desenvolvida por Agostinho de Hipona, mas sim trazer uma aproximação entre a filosofia e a literatura por meio de um tema comum a esses campos do conhecimento, a saber: o tempo.

De acordo com Faust (2015, p. 33), pode-se indicar um ponto comum entre o discurso filosófico e o literário por meio da linguagem metafórica, ainda que muitos filósofos evitem esse recurso na produção de seus textos, uma vez que a metáfora pode apresentar um caráter semântico dual e, por vezes, múltiplo, que, em princípio, parece ser contrário à objetividade privilegiada pela filosofia.

Na tentativa de descrever e explicar a riqueza e imensidão da memória, Agostinho de Hipona, no Livro X das *Confissões*, lança mão do recurso metafórico[8], associando a

[7] GILSON, Etienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros, São Paulo: Paulus, 1998, p. 61 e ss.

[8] Metáfora é a mudança de significado motivada pelo emprego em solidariedades, em que os termos implicados pertencem a classes diferentes, mas pela combinação, se percebem também como assimilado, por exemplo: cabelos de neve, doces sonhos, etc. (BECHARA, 2006, p. 547).

memória humana a “vastos palácios” (X, 8,12) e a um “grande receptáculo” (X, 8,13). As imagens nela retidas são combinadas a “tesouros” (X, 8,12); suas regiões de mais difícil acesso são os “receptáculos recônditos” (X, 8,12) e a sua sacralidade é ligada a um “santuário amplo e infinito” (X, 8,15):

> Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda o não absorveu e sepultou. Quando lá entro mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero. Umas apresentam-se imediatamente, outras fazem-me esperar por mais tempo, até serem extraídas, por assim dizer, de certos receptáculos ainda mais recônditos. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 8,12)

Ademais, a presença da prosopopeia, animismo ou antropomorfismo, recurso literário expressivo caracterizado pela atribuição de ações, sentimentos ou características próprias de seres humanos a seres inanimados e irracionais, é observada em passagens filosófico-teológicas do bispo de Hipona, sobretudo no Livro X de suas *Confissões*, em uma de suas reflexões mais eminentes desta obra, no que se refere à busca por Deus. Portanto, no texto intitulado “Quem é Deus”, presente no Livro X (6) das *Confissões*, o filósofo, com propósitos metafísicos pergunta “Quem é Deus?” aos seres inanimados, desenvolvendo sua reflexão:

> Perguntei-o à terra e disse-me: "Eu não sou". E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: "Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós". Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes respondeu-me: "Anaxímenes[9] está enganado; eu não sou o teu Deus". Interroguei o céu, o Sol, a Lua, as estrelas e disseram-me: "Nós também não somos o Deus que procuras". Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: "Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d'Ele". E exclamaram com alarido:

[9] Em nota, na obra *Confissões* (AGOSTINHO, 1980), os tradutores J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina nos dizem que Anaxímenes foi um filósofo do século VI antes de Cristo. Era natural de Mileto, na Jônia, província da Ásia Menor. Supunha ele que a matéria era dotada essencialmente de vida. Por isso, não admitia um Ser supremo que estivesse para além do mundo. Vendo a evolução constante a que estavam sujeitos os seres, procurou indagar qual o princípio que presidia a estas transformações. Notando que o ar restaurava, pela respiração, a vida animal, e que o espírito, na hora derradeira, era exalado como um sopro, escolheu o ar como princípio de tudo. Do ar vivo e infinito, por dilatações e contrações, provinham todos os seres. A água era, para Anaxímenes, o ar condensado; e o fogo era ar rarefeito. Anaxímenes, Tales, Anaximandro, Empédocles e Anaxágoras constituem, na história da filosofia grega, a Escola Jônica.”

> "Foi Ele quem nos criou". A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza. Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: "E tu, quem és?" "Um homem" respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: "Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou". O homem interior conheceu esta verdade pelo ministério do homem exterior. Ora, eu, homem interior — alma —, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus à massa do Universo, e respondeu-me: "Não sou eu; mas foi Ele quem me criou". (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 6, 9)

Segundo Faust (2015) nos diz, filósofos eminentes recorreram a formas de escrita, por assim dizer, mais comuns ao universo literário do que ao filosófico:

> Dentre os exemplos de filósofos que diversificaram sua escrita filosófica por meio de tratados, diálogos, dramatizações, romances e poesia, podemos citar Jean-Paul Sartre. O filósofo fugiu à regra ao recorrer à dramatização, por meio de peças teatrais como *As Moscas* (1943) e *Entre quatro Paredes* (1945), ou ainda, ao escrever romances como *A Náusea* (1938) e *A Idade da Razão* (1945). Martin Heidegger é outro nome importante nessa lista, considerando-se o fato de que ele compreendeu a poesia e, em especial, a do poeta Friedrich Hölderlin, como um lugar privilegiado de manifestação do Ser, isto é, um lugar de abertura, de revelação de verdades veladas. (FAUST, 2015, p. 34)

Outrossim, vale aqui ressaltar que não configura objeto desta pesquisa a discussão acerca de uma "literatura-filosófica" nos poemas de Cecília Meireles, tampouco de defender a existência de uma "filosofia-literária" em Agostinho de Hipona. Tentamos apenas, nessas breves linhas, trazer à luz os possíveis atravessamentos entre a filosofia e a literatura como áreas do conhecimento que não se comportam de maneira estanque e que, atreladas às suas particularidades e linguagens, podem tratar de temas ou questões em comum.

Ainda que a poesia ceciliana, ao que nos parece, não apresente como ponto central a intenção de argumentar, fundamentando-se em premissas estabelecidas, a respeito de determinado tema, ela veicula questionamentos e conceitos por meio de um eu-lírico

inquieto e impulsionado no sentido de romper com aquilo que parece óbvio em nosso cotidiano, mas que nos leva a pensar de maneira mais detida e sem pretensões de desenvolver respostas definitivas ou fechadas, como vemos no fragmento do poema Epigrama nº 2, em *Viagem*:

> Felicidade, és coisa estranha e dolorosa.
> Fizeste para sempre a vida ficar triste:
> porque um dia se vê que as horas todas passam,
> e um tempo, despovoado e profundo persiste.
> (MEIRELES, 2017, *Viagem* (1939), p. 252)

O poeta pode se deparar com a poesia em toda parte, no entanto, apenas o poema adequadamente elaborado pode ser considerado uma obra poética. De igual forma, as questões filosóficas permeiam todos os cantos, contudo encontram-se de maneira direta, intencional e formal na obra filosófica e, de modo indireto e material nas obras literárias. Nesse sentido, o texto filosófico é desenvolvido no nível lógico, impessoal e argumentativo, ao passo que o texto literário nos traz o filosófico enquanto comportamento, atitude e ato de vida. O conteúdo filosófico que estaria direcionado a um "enquadramento", segundo dada formalização do trabalho filosófico, pode existir indiretamente na expressão poética. (PAVIANI, 2003, p. 553-4). Segundo Jayme Paviani (2015):

> Talvez em Shakespeare tenha uma compreensão mais radical da natureza humana do homem moderno do que em muitos textos filosóficos. O mesmo se pode dizer da obra de Dostoiesky e de outros grandes poetas e romancistas de todas as épocas. Esta constatação pressupõe, no entanto, uma distinção entre uma filosofia formal e uma filosofia material. Enquanto o texto filosófico opera num nível lógico, das razões impessoais, e dos argumentos válidos e inválidos, o texto literário expressa o filosófico enquanto ato de vida, de ação e de comportamento. O conteúdo filosófico, mesmo reduzido epistemologicamente às condições de possibilidade de existir ou de conhecer, na formalização do trabalho do filósofo, ele pode existir informalmente antes de qualquer definição e distinção na expressão poética ou na trama do romancista. (PAVIANI, 2003, p. 554)

Ainda que regularmente se apresentem segundo uma roupagem textual específica,

por vezes próximas e outras vezes nem tanto, a filosofia e a literatura tendem a se encontrar nos grandes temas metafísicos, especialmente na poesia. Questões como o uno e o múltiplo, ou o inteligível e o sensível são encontrados em poetas como Fernando Pessoa e Cecília Meireles. Desse modo, o poeta português, Fernando Pessoa, nos traz o dualismo platônico disposto entre o mundo das formas e o mundo sensível ou aparente no poema "Tenho tanto sentimento", a saber:

Tenho tanto sentimento
Que é frequente persuadir-me
De que sou sentimental,
Mas reconheço, ao medir-me,
Que tudo isso é pensamento,
Que não senti afinal.

Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra vida que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.

Qual porém é verdadeira
E qual errada, ninguém
Nos saberá explicar;
E vivemos de maneira
Que a vida que a gente tem
É a que tem que pensar.
(PESSOA, *Poesias*, 1995, p. 179)

No poema IX de seus *Cânticos*, Cecília Meireles nos traz por intermédio da linguagem poética a questão do retorno ao Uno, ou seja, da renúncia das coisas no mundo (multiplicidade) e a interiorização em busca do Absoluto (unidade), tema extensamente abordado na história da filosofia:

> Os teus ouvidos estão enganados.
> E os teus olhos.
> E as tuas mãos.
> E a tua boca anda mentindo
> Enganada pelos sentidos.
> Faze silêncio no teu corpo.
> E escuta-te.
> Há uma verdade silenciosa dentro de ti.
> A verdade sem palavras.
> Que procuras inutilmente,
> Há tanto tempo,
> Pelo teu corpo, que enlouqueceu.
> (MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 143)

Portanto, como não há uma definição ou resposta exclusiva para a pergunta "o que é filosofia?", assim como não podemos responder definitivamente "o que é literatura?", propomos nas linhas deste trabalho uma aproximação desses campos do saber, segundo um tema em comum entre autores da filosofia e da literatura, de modo a entrarmos em contato com suas abordagens a respeito do tempo. Conforme nos diz Paviani (2003, p. 549), o filósofo e o poeta "têm em comum o poder da palavra, o cuidado com a linguagem que interroga o ser e o nada, o pensamento das origens." Assim, conclui o referido autor que, além do conhecimento, a filosofia e a literatura apresentam em comum o desejo de alcançar a sabedoria.

Por fim, como nos dizem Araújo e Natário (2016, p. 77-78), a filosofia e a poesia, ainda que apresentem suas formas, anseios, particularidades e identidades, o que as colocam em quartos, com paredes, tetos e assoalhos característicos, mantêm entre si janelas entreabertas, capazes de possibilitar e manter um diálogo fecundo, visto que no exterior desses cômodos há algo em comum, ou seja, o mundo. Essa conversa ou aproximação não busca privilegiar um ou outro campo do conhecimento, mas sim absorver de ambos aquilo que os tornam especiais, relevantes e imprescindíveis para o desenvolvimento do espírito humano.

II. Os tempos do tempo e a eternidade

Tomando como ponto de partida a Antiguidade Clássica, o tempo constituiu-se como objeto de reflexão por inúmeros pensadores, apresentando uma *polissemia* de acordo com aquilo que estrutura, ou seja, o tempo da física se encontra em conjunto com o espaço e o movimento, o tempo da metafísica se dá em contraposição ao eterno, o tempo gramatical configura-se a partir das conjugações, assim como têm-se também o tempo subjetivo, histórico, mensurado, circular, espiralado, linear, cada um direcionado para um campo ou perspectiva semântica. (HUNHOFF, 2008)

Na Antiguidade, a vivência grega em relação ao tempo não se restringiu a um modelo circular, ou seja, o tempo não se apresentaria apenas segundo uma repetição de determinados momentos ou acontecimentos, de maneira periódica[10]. Sustentando a perspectiva cíclica do tempo, a natureza, por meio de suas estações anuais, movimentos dos corpos celestes, e a cultura, por intermédio das festas religiosas organizadas em momentos anuais determinados, traziam à luz seus fenômenos periódicos. Por outro lado, os gregos também tratavam o tempo como algo que escoa irreversivelmente. Para a fixação de um tempo linear, os gregos lançaram mão de reflexões a respeito da impossibilidade da mudança dos acontecimentos passados e da transitoriedade da existência humana que flui da infância até a morte de maneira inexorável. (PUENTE, 2012)

Ao nos debruçarmos sobre a questão do tempo no âmbito da Filosofia, fundamentalmente nos deparamos com três possibilidades de abordagem, as quais são expressas pelos termos: *chrónos, kairós e aión*. O primeiro vocábulo, *chrónos*, se encontra associado a um tempo sucessivo, a uma certa continuidade, configurando a soma entre o passado, presente e futuro. O termo *kairós* designa uma espécie de "medida", "temporada", "proporção" ou oportunidade, ou seja, é o tempo da ocasião, que nos "laça" e nos retira da rotina, convocando-nos a habitar o mundo de maneira mais espontânea e aberta ao extraordinário. Por fim, para alguns estudiosos, *aión* nos remete à intensidade do tempo da vida humana, um destino, uma temporalidade intensiva e não numerável ou

[10] O vocábulo grego *períodos* (literalmente: "caminho ao redor de") possui tanto o sentido de um movimento circular realizado no espaço, quanto o de um ciclo repetido no tempo. Desse modo, para os helenos, esse termo indicava, ao mesmo tempo, o movimento circular dos astros no céu, assim como os quatro principais Jogos ou Festivais gregos (Olímpicos, Píticos, Nemeanos e Ístmicos). (PUENTES, 2012, p. 23)

sucessiva, isto é, o tempo *aión* pode ser percebido na vivência com profundidade e inteireza do momento presente. Entretanto, consideraremos, no presente trabalho, a concepção de *aión* como *eternidade*, conforme veremos adiante. (ARAÚJO; COSTA; FROTA, 2020)

Ao voltarmos nossos olhos para os escritos atribuídos a Homero e Hesíodo, e investigarmos como o tempo fora tratado em seus poemas, mesmo que de maneira rápida nesta pesquisa, notamos que, fundamentalmente eram utilizados dois termos para se referir ao tempo: *êmar e hóra*, ambos apresentando amplo conteúdo semântico a fim de representar diferentes vivências humanas associadas ao tempo. *Êmar*, por exemplo, pode ser entendido como dia, em oposição à noite, além de determinada estação do ano ou época deste. Quando associado a um atributo, tem-se a formação de um estado ou condição, como por exemplo, o dia da morte (*êmar mórsimon*), o dia da libertação (*êmar eleútheron*) ou o dia da escravidão (*êmar doúlion*). Já o termo *hóra*, fora utilizado para definir qualquer divisão de tempo, seja o ano, o período de um mês, de um dia ou da noite. Ademais, *hóra* também poderia ser associada a um tempo oportuno para o desenvolvimento de uma atividade, abrangendo, assim, o espectro semântico que o vocábulo *kairós* (ocasião ou momento oportuno) receberá em seguida, no âmbito filosófico, o que é plausível afirmar visto que este termo não aparece em Homero e, em Hesíodo, apenas uma vez. Já os termos *chrónos e aión* desempenharam papel secundário nos textos dos autores aqui analisados, entretanto, assumiram relevante função na representação do tempo desenvolvida por filósofos dos séculos seguintes. (PUENTE, 2012)

Em Platão - após extensa discussão pregressa a esse filósofo, a qual não se constitui como objeto de estudo do presente trabalho - observamos uma elaborada relação entre *aión e chrónos*, isto é, no que se refere ao tempo *aión*, tem-se a dimensão daquilo que é simultâneo e imóvel, um presente infinito e absoluto, autossuficiente e completo em si mesmo, ao passo que, ao se voltar para o tempo *chrónos*, tem-se algo sucessivo e móvel, um presente finito e relativo, além de ilimitado em uma contínua sucessão e reiteração. (CAMPILLO, 1991, p. 42)

De maneira resumida, segundo a mitologia grega, *Chrónos* representava o deus do tempo e fora casado com Reia, resultando, dessa união, seis filhos, dentre eles Zeus. Com base numa antiga profecia, a qual afirmava que um dos filhos de *Chrónos* lhe tiraria

o trono, este deus engoliu seus filhos, exceto Zeus, o único que não foi devorado pelo pai, ainda que nada pudesse escapar ou resistir ao implacável *Chrónos*, que a tudo e todos devorariam. De acordo com o que nos diz Campillo (1991, p. 39):

> O Tempo é, pois, o dono do mundo, que exerce sobre ele um poder implacável e destrutivo. Mas é também o Juiz que todos julga, pois vê todo o passado e aquilo que vem, além de distribuir e equilibrar a sorte ou a fortuna de cada um.

Entretanto, o deus soberano Zeus fez o pai vomitar seus irmãos e, assim, o jovem e atlético *Kairós* retorna ao mundo, com seu tufo de cabelo na testa e o restante da cabeça, careca. Esse aspecto de *Kairós*, segundo a concepção clássica do tempo, o favorecia e dificultaria a sua captura por seu pai. *Kairós* representa, dessa maneira, o instante, ou seja, um momento de ruptura e de abertura da temporalidade. (ARAÚJO; COSTA; FROTA, 2020, p. 6)

Ao nos ocuparmos com o eterno e o temporal, percebemos uma relação de causalidade e não de anterioridade-posterioridade cronológica entre *aión* e *chrónos*. Em outros termos, a precedência de *aión* em relação à procedência de *chrónos* não pode ser compreendida segundo a perspectiva cronológica, mas sim ontologicamente[11]. Desse modo, se o tempo procede da eternidade, essa decorrência fundamenta-se em dois significados: o primeiro assegura que *chrónos* deriva de *aión* visto que o *imita*, ou seja, o reflete, o reproduz ou o representa, mantendo com *aión* a mesma relação estabelecida entre a cópia e o original; por outro lado, *chrónos* depende constitutivamente de *aión*, ou seja, o primeiro não existiria na ausência do segundo, uma vez que, sendo *chrónos* um reflexo de *aión*, ao retirarmos aquilo que é refletido em um espelho, consequentemente o reflexo desaparece, sem que essa procedência e dependência implique sucessão temporal alguma. (CAMPILLO, 1991)

Ainda de acordo com o próprio Campillo (1991, p.46) - ao tratar da relação de imitação entre *chrónos* e *aión* - o tempo cronológico não se constitui como simples cópia da eternidade. O tempo como sucessão é regido por uma ordem, um certo ritmo, um movimento regular, sujeito à medição. Desse modo, o referido autor nos diz que enquanto

[11] Segundo Abbagnano (2007, p. 727), o termo "ôntico" significa "existente", o que é distinto de *ontológico*, que se refere ao ser categorial, isto é, à essência ou à natureza do existente. A propriedade empírica de um objeto é uma propriedade ôntica; a possibilidade ou a necessidade é uma propriedade ontológica. Essa distinção foi ressaltada por Heidegger: "'Ontológico', no sentido dado à palavra pela vulgarização filosófica (e aqui se mostra a confusão radical) significa aquilo que, ao contrário, deveria ser chamado de ôntico, ou seja, uma atitude tal em relação ao ente que o deixe ser em si mesmo, no que é e como é. (...)"

o tempo se move segundo o número (do grego *arithmós*), pode ser, dessa forma, concebido como a imagem móvel da eternidade imóvel, sendo indissociável ao movimento rítmico e cíclico do mundo ordenado, isto é, do *cosmos*. Por outro lado, para Campillo, *aión* não pode ser pensado sem *chrónos*. Assim como a cópia não pode se dar na ausência do original, o contrário também é verdadeiro, visto que há uma "necessidade" presente na relação de imitação.

No diálogo *Timeu* (37d-38d), Platão declara a existência da dualidade entre o eterno e o temporal, ao descrever a criação do mundo. Embora o criador desejasse tornar o mundo o mais semelhante possível ao modelo e, assim, torná-lo eterno, a natureza eterna do modelo não poderia ser ajustada para o mundo gerado. Dessa maneira, o pensamento do criador voltou-se para a construção de uma "imagem móvel da eternidade", ou seja, algo suscetível às transformações ou mudanças ao longo do tempo.

Entendemos que, neste ponto, faz-se necessário um sobrevoo em torno da teoria platônica acerca do mundo das *formas* e da realidade sensível. Os textos platônicos, ao estabelecerem a distinção entre o mundo inteligível e o mundo sensível, desenvolvem um dualismo, no qual o suprassensível compreende a causa ou modelo (forma) de todas as coisas presentes no mundo sensível. No âmbito do inteligível encontra-se a verdade, o "arquétipo"[12] a ser contemplado pelo pensamento. No diálogo *Timeu,* Platão busca caracterizar essa realidade que apenas o intelecto pode perscrutar, ou seja, aquilo que ele denominou *Hiperurânio*:

> (...) quanto a uma primeira realidade, a que tem forma imutável, que não nasce e não perece, que não admite em si nenhum elemento extrínseco, que não é perceptível nem pela vista, nem por outro sentido, aquilo que só se é dado ao intelecto contemplar. (PLATÃO, 2002, p.117)

O "lugar supra celeste" o qual apresenta o conjunto das formas e suas características mencionadas acima fora denominado por Platão como *Hiperurânio*. Esse lugar intangível é ocupado pela substância realmente existente (ser ou as formas) e apenas pode ser contemplado a partir do intelecto. O termo *Hiperurânio* indica um lugar "acima do céu", não se constituindo como um espaço físico, mas uma dimensão metafísica em oposição ao céu que configura algo sensível ou físico. (REALE; ANTISERI, 1990)

[12] O termo "arquétipo" é utilizado por Platão no diálogo *Timeu* para representar o conjunto ou a unidade das formas do mundo inteligível.

O mundo sensível compreende aquele que pode ser percebido pelos sentidos corporais, sujeito ao movimento, às alterações, ou seja, ao devir de Heráclito[13]. A relação fundamental que pode ser estabelecida entre o mundo inteligível e o mundo sensível é de paradigma e cópia. Deste modo, na *República*, Platão declara que as coisas sensíveis se constituem meramente como imagens ou sombras. Visto que as formas do mundo inteligível existem como razão ou fonte das coisas sensíveis, estas compreendem apenas uma sombra daquelas. Dessa maneira, as coisas do mundo sensível configuram-se como imitações das formas em si. (PEGORARO; SOUZA, 2010)

Considerando a teologia platônica, seria possível a realização de uma distinção entre o "divino" impessoal e o Deus e deuses pessoais. Para o Ateniense, divino é o mundo inteligível e divinas são as formas (impessoais). Assim, na escala hierárquica do mundo inteligível, encontra-se, no topo, um ente divino e impessoal, e não um Deus pessoal. Quem apresentaria características pessoais seria o demiurgo[14], o qual está posicionado em esfera inferior em relação ao mundo das formas, visto que não o cria e se apresenta dependente dele. O demiurgo nem mesmo cria a matéria da qual o mundo é formado, sendo ela pré-existente a ele. O demiurgo representa, portanto, um artífice ou arquiteto organizador do mundo e não o criador deste. (REALE; ANTISSERI, 1990)

A "metafísica" platônica estabeleceu posição destacada para as *formas* ou *ideias* ao colocá-las em uma dimensão separada do conjunto das manifestações materiais do mundo sensível, ou seja, as formas são concebidas para além do tempo (eternidade) e do espaço. Os objetos sensíveis constituem-se como meras imagens ou "sombras" das formas, representações aproximadas da realidade, a qual somente poderia ser concebida por intermédio da razão ou pensamento. Os sentidos são encarregados da atividade de percepção dos acontecimentos e objetos no mundo, no entanto, essas percepções fornecem os ingredientes para a formação da opinião, a qual reflete, assim, aquilo que seria plausível ou simplesmente provável. No contexto grego antigo, o domínio de ação dos sentidos é tudo que está presente no mundo e se encontra passível de movimento, transformações e, portanto, imperfeito e corruptível. Nesse sentido, sendo o *espírito* ou o

[13] Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C.) afirmava que a realidade natural se encontra em constante movimento e que tudo se manifesta em um constante fluxo. Esse movimento pode ser entendido também por "mudança", o que se contrapõe ao imutável presente nas formas platônicas.

[14] O termo "demiurgo" é significado por Platão, no *Timeu*, como uma divindade artífice ou causa criadora do mundo sensível à semelhança da realidade inteligível (formas). (ABBAGNANO, 2007, p. 239).

intelecto (*nous*)[15] dotado da capacidade de pensar e, com isso, de alcançar as formas, a teoria platônica expressa a superioridade do intelecto em relação à matéria, em especial, ao corpo, o qual é responsável meramente pelo sentir. (POLITO, 2015, p. 2)

Ainda nos dias atuais podemos encontrar dificuldades para conceber aquilo que Platão se referia ao abordar os mundos inteligível e sensível. Até mesmo em sua época, ele precisou desenvolver uma alegoria para deixar mais compreensível sua teoria, conforme vemos no livro VII da *República*. Nesta, Platão descreve uma cena na qual prisioneiros somente poderiam ver as sombras de determinados objetos, projetadas em uma parede. Essas sombras são originadas a partir de uma fogueira que ilumina os objetos. As sombras podem ser significadas como aquilo que os prisioneiros e os seres humanos em geral percebem no mundo sensível, acreditando ser a realidade. Se fosse possível que os prisioneiros pudessem mudar a posição de suas visões, perceberiam a fogueira e, primeiramente, seus olhos seriam ofuscados. Contudo, em seguida, ao saírem da caverna, conseguiriam observar os objetos reais, a partir da luz do Sol. Essa "guinada" com a cabeça pode ser compreendida como o desenvolvimento de uma atividade intelectiva, visto que apenas pensando com o Intelecto que podemos adquirir o conhecimento da verdadeira realidade. Assim, conforme Matsuura (2019, p. 32-33): "O Intelecto é a parte imortal de nossa alma. Portanto, o conhecimento da *Ideia* pelo nosso Intelecto é possível porque existe afinidade entre as *Ideias* e a nossa alma imortal." (MATSUURA, 2019)

A partir da afirmação anteriormente citada e presente no *Timeu* (37d-38d), na qual Platão nos diz que o tempo constitui a *imagem móvel conforme o modelo estável do eterno*, Plotino[16] desenvolve sua teoria acerca da eternidade e do tempo. Na *Introdução* do Livro VII da *Enéada III*, Juvino A. Maia nos diz que, Plotino, ao iniciar a distinção entre eternidade e tempo, defende que eternidade ou *aión* (do grego *αἰών*) apresenta como

[15] Neste ponto, o *nous* grego se aproxima de uma espécie de *intuição intelectual*, sendo uma faculdade da razão, capaz de apreender a essência dos objetos, isto é, seu ser e significado. A *intuição intelectual* diferencia-se do *logos*, o qual está voltado para o *raciocínio discursivo*. A razão discursiva desenvolve-se de maneira encadeada, utilizando-se de uma linguagem e orientada pela lógica. Para Platão, tanto a intuição intelectual quanto o raciocínio discursivo são capacidades intelectuais, portanto, propriedades do espírito. (POLITO, 2015, p. 2)

[16] Plotino de Licópolis (205-270 d.C.) está para a história da filosofia como um dos mais importantes filósofos de língua grega do mundo antigo ocidental. Autor que viveu no século III d.C., escreveu, dentre inúmeros textos, *Sobre a eternidade e o tempo*, que se encontra nas *Enéadas* III, 7 (45). No século seguinte e influenciado pela doutrina neoplatônica cristã, Agostinho de Hipona escreve *O homem e o tempo*, título do Livro XI, presente nas suas *Confissões*. (NASCIMENTO, 2019)

natureza a totalidade ou a integralidade, sendo sempre o "que vem a partir do que é sempre."[17] Essa natureza possibilita que a eternidade não apresente intervalos, sendo sempre inteiriça.

Haja vista que os inteligíveis são sempre os mesmos, Juvino A. Maia continua nos dizendo que a natureza eterna participa e acompanha as *formas*, sendo assim, vista nelas. A natureza eterna não possibilita o acréscimo de algo, pois ela é sempre a mesma, assim como os inteligíveis. Ademais, a eternidade atravessa o Uno[18], entrando e saindo dele, permitindo o modo de vida semelhante ao "que é sempre". Por outro lado, tudo o que se encontra no tempo é imperfeito, visto que se manifesta sempre para aquilo que vem em seguida, tendo sempre o tempo em quantidade.

Segundo Hunhoff (2008), a concepção cíclica do tempo constitui-se como uma perspectiva particular e limitada a respeito deste, remontando aos períodos mais antigos da história humana, dependente dos ritmos que se repetem e, por vezes, se perpetua até os dias atuais, como podemos constatar em diferentes culturas. Desse modo, conforme nos diz Magalhães (1987, p. 29):

> O tempo circular e cíclico é ainda um tempo onde aparece como inexistente a diferença entre presente, passado e futuro. (...) Um outro elemento que parece caracterizar essa noção de tempo é a abolição do tempo concreto, a indiferença para com a irreversibilidade do seu fluir: o que conta é o presente, no qual se vão repetindo os mesmos gestos primordiais.

Por fim, alguns fenômenos cíclicos, como os observados na natureza, nos remetem às experiências nas quais o presente, o passado e o futuro parecem se fundir num único tempo, como podemos perceber ao observarmos, por vários dias sucessivos, o nascer ou o pôr-do-sol, segundo um mesmo local de observação, o que nos levaria a "sentir" que o presente se repetiria em ritmos específicos. O ritmo biológico observado no corpo humano também nos conduz a um tempo cíclico, no qual determinadas substâncias são produzidas e secretadas conforme os momentos do dia e da noite. As tradições culturais

---

[17] PLOTINO. *Enéada III*, 2021, p. 213.

[18] Plotino nos diz, por meio de seu sistema filosófico, que o ente (multiplicidade) *é o que é* em decorrência da unidade, que se fundamenta como o princípio supremo (Uno), sendo este superior e ocupando instância acima do ser (formas platônicas) e da inteligência. A apreensão da existência de um Uno-Bem, que é proposto como "acima do ser e da inteligência" já aparecia, de certa forma, em Platão. No entanto, seria em Plotino que a "infinitude" do Uno apresentar-se-ia como fundamental motivação para esse "estar acima". (REALE; ANTISERI, 2003)

também nos trazem a circularidade temporal ao revivermos as festas e rituais particulares de um povo, as experiências relacionadas aos períodos estabelecidos nos calendários, as quais marcam uma repetição rítmica das vivências humanas.

1- Alma humana: vontade, memória e tempo em Agostinho de Hipona

O universo da alma humana constitui um dos temas centrais e configurou-se, ao lado da busca por Deus, como um princípio organizador do pensamento de Agostinho de Hipona, sendo lembrada e discutida em diversas obras do filósofo. Segundo este, não há duas perguntas, sendo uma para Deus e outra para a alma humana, visto que Deus está na alma e se revela na mais íntima instância desta. Dentre os diferentes temas tratados ao longo de sua vida, a alma assumiu estimada e relevante posição para o filósofo, chegando o próprio a afirmar em sua obra *Solilóquios*[19] *e a vida feliz* que suas duas grandes preocupações seriam unicamente "conhecer a Deus e a alma"[20].

Após a conversão ao cristianismo, em 386, Agostinho inicia sua jornada interior, considerando sua malsucedida experiência pregressa, compreendendo que Deus se revela no mais íntimo e profundo esconderijo da alma humana. Nesse sentido, nota-se a relevância, para o bispo hiponense, dada ao processo de *interiorização* ou do conhecimento de si mesmo, como um trajeto íntimo a ser realizado pelo ser humano, além de se constituir como caminho para o encontro com o que seria ansiosamente procurado pela humanidade. A partir de um olhar profundo sobre si mesmo é que o ser humano reconhecerá sua verdadeira natureza espiritual. Somente assim, encontrará a si mesmo e o Deus que o criou. (VASCONCELLOS, 2014, p. 23-24)

O percurso agostiniano para o encontro com Deus é: "de fora para dentro e de dentro para Deus." Somente o retorno para si mesmo, isto é, a interiorização ou o encerrar-se em si mesmo, possibilita o surgimento de uma disponibilidade humana para o encontro com a verdade, a qual mora no íntimo humano. A interiorização envolve o

[19] Conforme Abbagnano (2007, p. 918), solilóquio (lat. *Soliloquium*) trata-se de um colóquio da alma consigo mesma. *Solilóquia* foi o título que Agostinho de Hipona deu a uma de suas primeiras obras, em que declarava desejar conhecer apenas Deus e a alma, e nada mais. S. Anselmo chamou de *MonologUm* o seu colóquio interior em torno da essência de Deus.
[20] AGOSTINHO. *Solilóquios e a vida feliz*, c. II, 7, p. 21.

reconhecimento e a "confissão", ou seja, a análise e reflexão acerca dos problemas e comportamentos do ser humano, de maneira sincera e profunda. Portanto, eis um dos sentidos das *Confissões* agostiniana. (VASCONCELLOS, 2014, p. 23-24)

Abrindo mão do árido e quase intangível âmbito da objetividade ou exterioridade a respeito do que seria o tempo em si mesmo, Agostinho, no Livro XI das *Confissões*, recorre à alma humana para o desenvolvimento de sua investigação acerca dos tempos pretérito, presente e futuro, sendo ela, isto é, a alma, também capaz de "medir" a duração temporal: "Vejamos, portanto, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo. Foi-te concedida a prerrogativa de perceberes e medires a sua duração. Que me responderás?".[21]

Em face ao impasse da existência, no mundo, dos tempos pretérito, presente e futuro, Agostinho questiona se o tempo futuro ou fatos futuros estariam ocultados e se revelariam no presente, sendo, em seguida, "escondidos" no passado. No entanto, os fatos futuros ainda não existem e os acontecimentos passados já não mais existem. Desse modo, em que lugar os "adivinhos" poderiam ver as coisas que predizem, tendo em vista que elas ainda não existem? O mesmo ocorre com os fatos passados, os quais não existem mais, porém são "vistos". Agostinho nos dirá que os fatos futuros e pretéritos existem e são vistos na alma humana:

> Onde é que os adivinhos viram as coisas futuras que vaticinaram, se elas ainda não existem? Efetivamente, não é possível ver o que não existe. E os que narram fatos passados, sem dúvida não os poderiam veridicamente contar, se os não vissem com a alma. Ora, se esses fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos. Existem, portanto, fatos futuros e pretéritos. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, 17, 22)

Após realizarmos um estudo acerca da alma, segundo a perspectiva agostiniana, a fim de podermos entender um pouco sobre o terreno que estamos pisando quando o autor das *Confissões* se debruçou na questão temporal, veremos também, em seguida, dois temas de grande valor para o filósofo, ou seja, a *memória* e a *vontade*, inerentes à alma humana e que constituem-se como elementos imprescindíveis para investigarmos a maneira pela qual o bispo de Hipona desenvolve sua jornada filosófica a respeito do tempo.

---

[21] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, XI, c. 15, 19

1.1 – A imagem de Deus

Agostinho nos diz, em seu tratado *A Trindade,* que a alma humana é concebida como a *imagem de Deus*[22], segundo o âmbito exclusivo da *mente,* não se tratando de semelhança em relação à natureza humana[23] em todos os seus aspectos e elementos. O bispo de Hipona nos conta também que a alma humana apresenta natureza particular, não se confundindo com os objetos sensíveis encontrados no mundo, conforme vemos em *Sobre a potencialidade da alma*:

> A alma, criada por Deus, tem substância própria que não é a de nenhum dos quatro elementos. A não ser que se possa imaginar ter Deus concedido à terra não ser mais que terra, e não desse à alma não ser mais que alma. E se quer uma definição da alma, e saber o que ela é, respondo facilmente: é substância dotada de razão, apta a reger um corpo (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpari acommodata*). (AGOSTINHO, 2018, p. 80)

Conforme visto, a alma é substância[24] - embora não seja substância percebida pelos sentidos corporais, como aquelas existentes no mundo material - dotada de razão, sendo a parcela racional, a instância propiciadora do movimento e encadeamento do pensamento, conforme veremos adiante. Agostinho apresenta, ainda no trecho anterior, a distinção entre o corpo e a alma, sendo aquele constituído da matéria oriunda do mundo físico e a alma, daquilo que vem do próprio Deus, ou seja, o "sopro divino"[25] que rege o corpo.

Podemos, aqui, recuperarmos um breve adendo acerca da concepção anímica nos versos atribuídos a Homero e, por consequência, realizarmos um paralelismo entre este poeta e Agostinho. A *psyché* tratada nos textos homéricos nos remete ao etéreo, ao aéreo

---

[22] AGOSTINHO. *A Trindade*, 1994 XV, 11, p. 494.

[23] A *natureza humana* é um problema constante na tradição e discussão filosófica. Para Agostinho de Hipona, a natureza humana é degenerada e decaída em virtude do pecado original.

[24] Em seu aspecto mais amplo, é o princípio da vida, da sensibilidade e das atividades do espírito. Entendemos também o termo *substância* como uma realidade em si, ou seja, que existe de maneira independente de outras. O reconhecimento da realidade anímica parece prover sólido fundamento aos valores vinculados às atividades espirituais humanas, os quais, sem ela, pareceriam suspensos no nada; de modo que a substancialidade da alma é considerada, pela maior parte das teorias filosóficas tradicionais, como uma garantia da estabilidade e da permanência desses valores; garantia que, às vezes, é reforçada pela crença de que a alma é, no mundo, a realidade mais alta ou última, ou, às vezes, o próprio princípio ordenador e governador do mundo. Desse modo, Agostinho de Hipona nos diz que a interioridade espiritual é o caminho de acesso à realidade da alma. (ABBAGNANO, 2007, p. 27)

[25] Segundo o livro bíblico *Gênesis* (2:7)*:* "E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra e soprou em seus narizes o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente."

ou hálito, sobretudo nas passagens as quais relatam sua saída através da boca ou de uma ferida grave. Ao deixar o corpo, uma vez livre, é chamada também de "imagem" (*eidolon*). Desenvolvendo uma investigação acerca da natureza da *psyché*, Rohde (1948) nos diz que o "espírito" exerce suas funções durante a vida corporal, enquanto a *psyché* – albergue do "espírito" - se encontra unida ao corpo durante o tempo em que este não se constitui em um cadáver. Após a morte e a separação definitiva entre a *psyché* e o corpo (*soma*), esta enfrenta o mínimo reconhecimento de si mesma, tendo também saído dela o "espírito" e seus "órgãos". Dessa maneira, as instâncias das emoções, vontades, pensamento e sensibilidade se desintegram ao passo que o corpo se decompõe nos constituintes elementares. O ser humano somente vive e permanece espiritualmente ativo e consciente de si mesmo enquanto a *psyché* não o deixar em virtude da morte. Entretanto, as atividades desenvolvidas em vida não são realizadas por meio da *psyché*, embora esta seja imprescindível para a vida, visto que Homero não revela diretamente as funções da *psyché*, considerando-a sobretudo e detidamente ao abordar sua saída do corpo no processo de morte e sua sobrevivência como uma sombra. (ROHDE, 1948)

A *psyché* (*ψυχή*) abordada nos textos homéricos – termo que se assemelha ao vocábulo *psychein* (*ψύχειν*), o qual apresenta como uma de suas traduções o verbo "respirar" – a qual abandona o corpo por intermédio de feridas graves ou através da boca, segundo a narrativa homérica, corresponderia ao "sopro de vida" que anteriormente animava o ser humano em suas experiências no mundo. (SNELL, 1953). O "sopro de vida" agostiniano é algo de origem divina e contém a *imagem* de Deus, instância que possibilita o raciocínio; de maneira semelhante, o "sopro vital" homérico desempenha o papel de esteio para o "espírito" realizar as atividades do pensar, sentir, etc.

É possível perceber, em certos momentos de seu ato de confissão, que ao se direcionar, seja para a alma, seja para o espírito, Agostinho procede como se ambos formassem uma unidade, como vemos nos trechos: "Em ti, ó meu *espírito*, meço os tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções."[26] e "Vejamos, portanto, ó *alma humana*, se o tempo presente pode ser longo. Foi-te concedida a prerrogativa de perceberes e medires a sua duração."[27].

[26] AGOSTINHO. *Confissões.* 1980, XI, c. 27, 36.
[27] AGOSTINHO. *Confissões.* 1980, XI, c. 15, 19.

Agostinho estabelece uma distinção entre alma humana (alma racional) e alma animal (alma sensitiva), na qual o filósofo confere, à primeira, o termo *animus* e, à segunda, o termo *anima*. Dessa maneira, os animais e os homens apresentam uma alma, contudo o que as diferenciam seria uma espécie de gradação correspondente às características dos tipos de alma. Logo, uma abelha, por exemplo, seria dotada de alma, ainda que voltada apenas para a função sensitiva. (LIMA; FERREIRA, 2012)

Nesse sentido, o ser humano apresenta em sua alma o elemento distintivo da razão e do pensamento, ainda que também contenha o aspecto sensitivo, ou seja, a alma sensitiva que possibilita a percepção[28] da realidade sensível.

Ao tratar da relação entre o corpo, a alma e o espírito (do latim, *spiritus*), Agostinho afirma que este compreende o elemento que difere o humano do animal. Dessa maneira, o filósofo coloca a parte racional humana como o elemento de distinção e definição do ser humano em relação aos demais seres. Na obra *A fé e os símbolos*, Agostinho estabelece a constituição humana a partir do corpo, da alma e do espírito, confirmando que este constitui a parte racional da alma, enquanto a alma compreende a "vida" pela qual o ser humano se une ao corpo. Com isso, o filósofo de Hipona nos diz que:

> E porque são três os elementos que constituem o homem: espírito, alma e corpo – por outro lado dizem também que são dois, pois muitas vezes a alma é nomeada junto com o espírito –, a sua parte racional, da qual são privados os animais, é chamada espírito, que é para nós o principal; a vida pela qual somos unidos ao corpo é chamada alma; e por fim o corpo, que é nosso último elemento porque visível. (AGOSTINHO, *A fé e os símbolos*, 2013, X, 23)

O bispo de Hipona, ao se ocupar com o *pensamento*, considerando-o como uma parcela de destaque da alma racional (do latim *animus*), o relaciona, a princípio, ao âmbito da apreensão e assimilação das coisas inteligíveis, assim como nos concebe a teoria platônica das formas. Em seguida, Agostinho nos diz que a alma racional engloba naturalmente a *razão* e a *inteligência*. A razão (do latim *ratio*) constitui o *movimento* por meio do qual a atividade do pensamento passa de um de seus conhecimentos para outro, de forma a associá-los ou dissociá-los, possibilitando um "lançar-se em direção a" ou um

[28] Neste trabalho, consideramos o termo *percepção* segundo a concepção de Abbagnano (2007, p. 753), isto é, o vocábulo em questão "expressa o ato cognitivo objetivo, que apreende ou manifesta um *objeto real determinado* (físico ou mental)." (grifo do autor). Essa concepção, segundo o referido autor, se aproxima daquilo que Agostinho procurou nos trazer em suas obras, quando utilizou o vocábulo.

"afastar-se de" algo conhecido. No entanto, ao que tudo indica, Agostinho nos diz que a razão sem a inteligência se torna cega. Dessa forma, a inteligência (do latim *intelligentia*), constitui-se como a *atividade* que se encontra de forma superior à razão, sendo aquilo de mais eminente no pensamento. Aqui, inferimos que a inteligência atua como orientadora do pensamento, o qual desempenha sua atividade no movimento racional. Já o intelecto (do latim *intellectus*) constitui-se como uma capacidade da alma, a qual se desenvolve a partir da iluminação diretamente da luz divina. (GILSON, 2006, p. 96)

Ainda acerca da reflexão em relação à inteligência e ao intelecto, compreendemos que a primeira, conforme observamos em Agostinho, utiliza como fundamento a instância da alma racional para o desenvolvimento de suas atividades superiores, ao mesmo tempo que o movimento operacionalizado na razão possibilita essa atividade. Já o intelecto, como faculdade da alma racional, estabelece o movimento racional sob as luzes divinas. Assim, o intelecto atuaria segundo um movimento fundamentado pela "inspiração" de Deus.

Por fim, a dimensão corporal apresentaria uma forma de condição de inferioridade como decorrência de sua fragilidade frente às tentações do mundo. Assim, a alma deve assumir o controle do corpo, vivificando-o e mantendo-o organizado, não permitindo o seu desfazimento em elementos orgânicos. A alma não estaria sujeita às alterações verificadas no corpo, em virtude de sua superioridade, por outro lado, o contrário se observa, em que a alma possui o ensejo de atuar sobre o corpo, pois está presente em todas as suas partes, determinando as ações corporais. Além disso, para Agostinho, o corpo assume o papel de instrumento da alma, sendo que, apenas esta pode *sentir*, por intermédio do corpo. (PEREIRA MELLO; SOUZA, 2009)

1.1.1 – Os níveis de atuação da alma humana

Em seu tratado acerca da questão anímica, *Sobre a potencialidade da alma*, o bispo de Hipona se detém em descrever as faculdades da alma em sete graus de magnitude, sendo possível também, ao mesmo tempo, descrever as funções anímicas de acordo com esses níveis. Na referida obra, Agostinho nos diz:

> Desta forma, e por razões pedagógicas, chamamos ao primeiro ato de animação, ao segundo sensação, ao terceiro arte ou habilidade, ao quarto virtude, ao quinto tranquilidade, ao sexto

> ingresso, ao sétimo contemplação. (AGOSTINHO, 2018, 35, 79, p. 196)

Segundo Strefling (2014), quando questionado se a alma humana apresentaria quantidade, o bispo de Hipona nos diz que não poderíamos abordá-la sob o ponto de vista da extensão, como observamos o corpo, o qual apresenta latitude, longitude e profundidade, mas sim conforme a óptica da potencialidade. Entretanto, apesar de não apresentar extensão, não poderíamos pensar que a alma não seja alguma coisa.

Adentrando o capítulo 33 de *Sobre a potencialidade da alma*, percebemos que, ao abordar o primeiro grau de magnitude, o filósofo hiponense afirma que a alma atua em diferentes instâncias ou níveis, a começar no corpo humano, no qual desempenha a função de organizadora e integralizadora da matéria corpórea, sendo também responsável pela vitalidade corporal. O poder em questão relaciona-se com a atuação da alma na dimensão corporal, em sua funcionalidade reprodutora e formal ou estrutural.

Em seguida, no segundo nível de atuação, a alma se encontra relacionada às sensações ou à vida sensível, sendo de competência anímica o ato de sentir e identificar as coisas no mundo. A alma sofre as impressões sensíveis do mundo por meio dos órgãos sensoriais, como nos diz Agostinho:

> Concentra-se a alma no tato, e por meio dele sente e identifica o quente e o frio, o áspero e o suave, o duro e o macio, o leve e o pesado. E saboreando, cheirando, ouvindo e vendo, distingue diferenças inúmeras de gostos, cheiros, sons e formas. (AGOSTINHO, 2018, p. 184-185)

Ademais, a alma possibilita que seja desenvolvido o costume ou hábito[29] e sua força que o mantém, após o ser humano experimentar o contato sensível com o mundo. Desse modo, nem mesmo a separação do homem em relação ao ambiente proporcionador dos costumes faz com que estes desapareçam. A essa força mantenedora dos costumes chama-se memória, em seu âmbito sensível. Aqui, percebemos a abordagem da memória na dimensão anímica, ainda que especificamente a serviço dos hábitos desenvolvidos em experiências diárias no mundo, como por exemplo, uma atividade laboral em uma oficina de marcenaria. Como veremos adiante, ao tratar do tempo *pretérito*, nas *Confissões*,

[29] Neste ponto, entendemos que, para Agostinho, os sentidos proporcionam e intermediam a formação de espécies de memórias as quais configuram-se como hábitos desenvolvidos no cotidiano humano.

Agostinho também recorre à memória, para explicar como seria possível conceber esse fragmento temporal, tendo em vista que o passado é algo que já não existe no mundo.

Agostinho, inegavelmente foi um teólogo, no entanto, seus longos debates e diálogos acerca daquilo que considerava mais próprio do ser humano o credencia também como um filósofo. Conforme o bispo hiponense, todo ser vivente apresenta uma alma, dessa forma, os vegetais dispõem dela para dar vida ao corpo, possibilitando também o processo de alimentação, crescimento e reprodução. Em se tratando dos animais, a alma além de constituir-se como fonte dessas atividades, também permite o desenvolvimento das sensações e apetites. Ao considerarmos especificamente os seres humanos, estes apresentam as referidas atividades anímicas associadas aos vegetais e animais, no entanto, a alma racional humana possibilita o pensar e o querer. (STREFLING, 2014)

O terceiro grau, apresentado pelo filósofo como sendo próprio do ser humano, está relacionado ao poder do pensar, a potência humana de raciocinar que possibilita o surgimento ou criação de inúmeras obras, situações e fenômenos[30], como por exemplo, os monumentos, a matemática, as línguas, etc. Adiante, neste capítulo, nossa investigação tentará descrever em breves palavras o tema a respeito da atividade anímica do pensar e sua composição triádica: *imagem da memória-intensão da alma-olhar da mente*.

No quarto grau de sua magnitude, a alma desenvolve o trajeto de sobreposição ou transcendência em relação ao corpo visível e aos bens do mundo. O ser humano passa a não considerar os bens terrenos como seus e estima sua potência como algo superior a esses bens. Nesse ponto, Agostinho estabelece uma oposição entre uma espécie de perfeição/pureza e imperfeição/impureza da alma, conforme o ser humano se afasta ou se aproxima das coisas aparentes do mundo, respectivamente. Pode-se inferir que o poder anímico em questão está associado à superação dos vícios e paixões terrenas. No quarto nível, inicia-se a bondade e a adoração divina. Para tanto, o homem deve conviver em comunidade, desejar ao próximo o que desejaria para si mesmo e obedecer à autoridade dos sábios, haja vista que estes representam e falam por Deus. Entretanto, nessa instância que a alma povoa, ainda se percebe grande esforço contra os obstáculos e seduções do mundo material.

[30] O vocábulo "fenômeno", neste trabalho, não se encontra relacionado a uma teoria ou método particular, mas sim apenas ao sentido daquilo que se manifesta, aparece ou se mostra durante as experiências no mundo.

Ainda, nesse grau, pode-se observar um certo medo da morte, mesmo que o ser humano busque a sua purificação. No entanto, segundo o filósofo, a morte sempre se apresenta de forma justa, cabendo apenas aos humanos purificados o entendimento da justiça em relação às mortes aparentemente "injustas". Os motivos que levariam o ser humano, mesmo nesse grau de magnitude da alma, ainda apresentar medo da morte podem ser, ora a pequena fé na Providência e na sua justiça, ora a presença de uma certa perturbação interior que não permitiria entender tal processo. O medo, dessa maneira, se instalaria em decorrência da diminuta fé ou da turvação da razão.

No quinto grau de magnitude, a alma atingiu o estado livre da imperfeição e do medo, além de se encontrar purificada de seus pecados, mantendo-se tranquila e alegre em si mesma. Após entender e convencer-se de sua pureza o homem pode tender ao divino e à sua contemplação, como recompensa de seu esforço.

No sexto grau, Agostinho nos diz que a própria tendência da alma em seguir na direção da compreensão de sua natureza configura-se como uma das maiores expressões da alma. Trata-se da atividade e do poder que esta apresenta de buscar a auto compreensão e sua essência.

Por fim, o sétimo grau de atividade da alma constitui-se como o mais elevado para esta, no qual ocorre a contemplação da verdade. Nesse nível, a alma alcança a "eternidade" e a serena morada obtida por meio de esforço intenso, fundindo-se à Sabedoria Divina. Nesse ponto, a alma já não teme a morte ou a separação do corpo, ao contrário, a deseja como recompensa de um longo esforço.

Os níveis de atividades da alma permitem descrever os momentos de evolução do ser humano, a qual ocorre por meio de uma interiorização ou busca interior (auto compreensão) e que devem ser cumpridos para que o ser humano alcance a verdade e a Sabedoria Divina. Em outras palavras, os seres humanos iniciam sua jornada a partir das coisas sensíveis e terminam mediante o afastamento destas, sendo a verdade algo distante daquilo que se encontra aparente no mundo. Ressaltamos, por fim, que infelizmente não temos tempo, no presente estudo, para tratarmos do tema acerca do processo de interiorização apresentado na obra agostiniana, assunto de extrema relevância para o autor. Sendo assim, nos preocupamos em investigar a alma humana de uma maneira que nos possibilite fundamentarmos os estudos acerca da memória, vontade ou intenção anímica e o tempo, objeto último desta pesquisa.

1.2 – Vontade ou atenção anímica

Avançando nossa investigação acerca da alma humana, entendemos que para trilharmos o percurso da análise agostiniana a respeito do tempo, faz-se também necessário um breve parêntese correspondente à maneira pela qual o filósofo hiponense tratou de temas específicos e funcionais desta realidade humana, como a *vontade* ou *atenção anímica*, sobretudo em sua obra *A Trindade*.

Podemos considerar fundamentalmente três significados para o termo "vontade"[31] que se destacam nas obras de Agostinho, sendo o primeiro expresso como o livre movimento de uma alma racional (*motus animi*), o segundo, como consentimento (*consensus*) e o terceiro, como amor (*amor/caritas*). O tema a respeito da vontade (*voluntas*) se encontra no cerne do pensamento agostiniano, embora este filósofo não tenha se detido numa explicação sistemática acerca da natureza e dos papeis da vontade. Agostinho refletiu livremente a respeito do tema, apresentando significados em virtude do contexto ou daquilo que desejava transmitir. Além de trazer à luz o significado mais comum do termo vontade, como a capacidade anímica de se mover em certa direção, o filósofo hiponense também associa a vontade a alguns aspectos da alma, como os desejos, intenções, escolhas, emoções, entre outros. Cada um desses aspectos refletem a presença da vontade na alma humana. (STREFLING, 2015)

A doutrina maniqueísta fomentou grandes provocações e influências em Agostinho, como podemos perceber a respeito da ideia do "necessitarismo" defendida pelos maniqueus[32]. Com base nesse fato, o filósofo desenvolveu uma primeira definição de vontade como o movimento de uma alma racional, sem que nada a force, para não perder ou para adquirir algo. A partir dessa definição, Agostinho identifica o pecado como a vontade de reter ou tomar posse de algo que a justiça proíba, contudo, a vontade é livre para abster-se. (STREFLING, 2015, p. 68)

---

[31] Nesta pesquisa, nos ocuparemos apenas com o sentido de *vontade* associado ao "livre movimento da alma racional".

[32] O maniqueísmo é uma doutrina desenvolvida por Mani, no século III (d.C.) a qual integra elementos heterodoxos do judaísmo e do cristianismo, afirmando uma polaridade radical entre um princípio bom e um mau, que estão em constante enfrentamento. Agostinho pertenceu por nove anos a essa seita buscando resposta para algo que lhe atormentava: qual a causa de praticarmos o mal? Conforme o maniqueísmo, o homem não é livre e deve tomar consciência dessa condição. (STREFLING, 2015. p. 68)

Agostinho desenvolve sua reflexão acerca da percepção dos objetos e acontecimentos sensíveis no mundo, assim como o processo de retenção desses acontecimentos na memória e a consequente possibilidade de pensar sobre esses objetos, lançando mão do que ele denominou, por meio de diversos termos, como "atenção da alma" (do latim *intentio animi*), "vontade" (do latim *voluntas*), "atenção da vontade" ou "intenção da vontade" (do latim *intentio voluntatis*), elemento fundamental para o processo de olhar o mundo, reter na memória seus acontecimentos e pensar sobre aquilo que ficou impresso na alma humana.

A vontade ou *intentio animi* de acordo com o pensamento agostiniano desempenha o papel fundamental de ligação ou associação entre o espírito humano - por meio dos sentidos, como a visão - e as coisas no mundo; como também na determinação das imagens, formadas nos sentidos, e que, escolhidas, se tornarão elementos guardados na memória e, por fim, a recuperação ou lembrança das imagens armazenadas que serão impressas nos "olhos da alma" ou na mente, possibilitando, assim, o ato do pensar em relação às realidades sensíveis.

Agostinho, em seu tratado *A Trindade*, percorre o caminho dos exames das realidades sensíveis e inteligíveis, ou seja, daquilo que pode ser pensado, como fundamento para a compreensão do que seria o *cogito* ou a capacidade humana de pensar. Nesse sentido, o bispo de Hipona nos diz que o ser humano apresenta a capacidade de pensar as realidades materiais ou sensíveis e as realidades inteligíveis, sendo o pensar acerca das primeiras a atividade mais familiar para nós, tendo em vista nossa condição de seres humanos, a qual nos torna seres carnais e mortais[33]. Para nos aproximarmos da compreensão agostiniana de como pensamos as realidades sensíveis, é necessário abordarmos três processos mentais, a saber: a sensibilidade, a retenção memorativa e o ato de pensar (do latim *cogito*) propriamente dito. (PERES, 2018, p. 439)

A *sensibilidade* envolve o processo de captação da realidade sensível, ou seja, a percepção dos objetos no mundo. E, para tanto, Agostinho, em sua *Trindade* (1994, XI, 2, 2, p. 337) enumera três dimensões ou elementos que, em conjunto, estruturam a percepção humana das coisas sensíveis:

a) A realidade ou as coisas no mundo, ou seja, o objeto em si, o qual possui uma forma.

[33] AGOSTINHO. *A Trindade*, 1994, XI, 1, 1, p. 336

b) O sentido, por exemplo, a visão, existente anteriormente em relação ao objeto a ser percebido. Para Agostinho, aquilo que é estruturalmente válido para um sentido será igualmente para os demais. O sentido da visão pode ser "informado" pelo objeto observado, isto é, apresentar a imagem daquilo que se vê, impressa em si mesmo.
c) O "elemento associativo", isto é, aquilo que possibilita a união entre o sentido e o objeto percebido. Agostinho denomina esse "elemento" como "atenção da alma"[34] (do latim *intentio animi*), "vontade"[35] (do latim *voluntas*), entre outros. A *atenção humana* mantém o *sentido* associado ao *objeto,* para aquele ser "informado" pela forma deste.

Com isso, segundo Peres (2018, p. 439-440): "A visão é, portanto, definida como o sentido informado pelo objeto sensível, pela ação da vontade. O objeto, dotado de forma, exerce uma ação sobre o sentido dos olhos, imprimindo sua forma." Segundo o bispo de Hipona, o sentido da visão apresenta um caráter passivo em relação à forma do objeto, visto que é "informado" conforme o meio exterior, por outro lado, mostra-se ativo quando consideramos a atenção anímica *(intentio animi*), a qual pertence à mente humana, em outras palavras, dentro do universo das possibilidades relacionadas às experiências humanas, sempre há um objeto no qual a atenção se aplica. (PERES, 2018)

A estrutura triádica apresentada na *Trindade* agostiniana: *objeto-sentido-atenção anímica* resultam em uma unidade do sentido. O objeto percebido habita o mundo exterior, ao passo que a atenção anímica se constitui como capacidade da mente, que utiliza o sentido dos olhos como *instrumento* para a captação dos objetos exteriores. Desse modo, de acordo com Agostinho: "E embora um corpo sem vida não tenha sensações, a alma, no entanto, unida ao corpo, sente através de um instrumento corporal, instrumento esse chamado de sentido (...)"[36]

Os sentidos humanos, como instrumentos corporais de captação da realidade exterior, não apresentam funcionalidade na ausência da alma, a qual constitui a instância das sensações, visto que a alma unida ao corpo é capaz de *sentir* os objetos do mundo. As imagens dos objetos são produzidas no corpo e por meio deste, também na alma, segundo a vontade anímica, conforme constatamos nas palavras de Agostinho:

---

[34] AGOSTINHO. *A Trindade*, 1994, XI, 2, 2, p. 337.
[35] AGOSTINHO. *A Trindade*, 1994, XI, 2, 5, p. 342.
[36] AGOSTINHO. *A Trindade*, 1994, XI, 2,2, p. 338.

> O primeiro desses três elementos, ou seja, o objeto visível, não pertence à natureza do vivente, dotado de alma, a não ser quando olhamos o nosso próprio corpo. A segunda (imagem) pertence-lhe de tal modo que se produz no corpo e por meio do corpo também na alma. Com efeito, atua no sentido que não pode operar sem o corpo e sem a alma. Quanto ao terceiro elemento, refere-se tão-somente à alma, porque é a própria vontade (*voluntas*). (AGOSTINHO. *A Trindade*, 1994, XI, 2, 5, p. 341-342)

Ao tratar da *retenção memorativa* e do *ato de pensar*, Agostinho nos diz que, de maneira análoga ao processo da visão, do mesmo modo que a imagem do objeto é impressa no sentido da visão, esta imagem ou forma é também impressa na *memória*. Nesse processo de retenção, a *atenção anímica*, de igual forma como vimos em relação à atividade de percepção do sentido da visão, desempenha papel central, uma vez que atua como um elemento associativo entre a imagem impressa no espírito e a dimensão da memória. Portanto, a *vontade anímica* associa a imagem do objeto impressa no sentido e a estampa na memória.[37] Por meio desse caminho descrito, as realidades exteriores são captadas e armazenadas, pela ação da *vontade*, nos vastos "palácios da memória". Uma vez que a forma ou imagem de um objeto se encontra presente na memória, o ser humano é capaz de pensar a respeito desse objeto. A atividade do pensar se dará quando a imagem do objeto, retida na memória, for impressa no *olhar da mente*, pela ação da *atenção anímica* ou *vontade*, a qual trabalha no sentido de uni-los. No processo do pensar, a imagem contida na memória "informa" o olhar do espírito, analogamente ao que vimos no processo de percepção dos objetos exteriores. Portanto, segundo o bispo de Hipona, pensar é ver com os olhos da alma aquilo que está armazenado em nossa memória, isto é, seu conteúdo. (PERES, 2018)

Diante do exposto até aqui, a atividade do pensar as coisas do mundo, ou melhor, o lançar-se do espírito em direção a uma imagem armazenada na alma, se encontra comprometida ou até mesmo impossível na inexistência da memória, seja pela ausência do registro mnemônico, seja pelo esquecimento. Dessa forma, sem as experiências humanas e suas consequentes percepções das realidades materiais não se torna possível o pensar em relação ao mundo sensível. No entanto, conforme Agostinho nos conduz a

[37] Entendemos que a impressão ou formação da imagem de um objeto, a qual pode ocorrer em determinado sentido corporal, proceda simultaneamente no espírito. Outrossim, o processo de retenção memorativa dessa imagem é dependente da vontade.

inferir, o mero contato com as realidades sensíveis não é suficiente para que se desenvolva o conteúdo da memória, sendo necessária a ação ou *vontade anímica* para que todo o processo, desde a informação do objeto nos sentidos até a sua retenção e posterior sujeição ao pensamento, possa ocorrer. Desse modo, conforme nos diz o bispo de Hipona em sua *Trindade*:

> (...) desaparecida a figura corporal que atuava sobre o sentido corporal, permanece na memória uma imagem desse objeto, imagem essa que pode levar a vontade a voltar-se novamente a ela com o olhar da alma. A informação passa-se assim ao interior, tal como do exterior o sentido era informado mediante o objeto sensível. Produz-se desse modo uma nova trindade produzida pela memória, pela visão interna e pela vontade que a ambas enlaça. Quando essas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento – palavras cuja raiz lembra essa união. (AGOSTINHO, 1994, XI, 3,6, p. 343)

Até aqui, nos ocupamos com o ato do pensar segundo um caminho que nasce na sensibilidade humana, ou seja, a partir dos sentidos humanos e a percepção dos objetos exteriores. O conteúdo disposto na memória é acessado de acordo com a *vontade* e impresso no *olhar da mente*, constituindo, assim, o ato do pensar. Por outro lado, segundo Agostinho, nem tudo que se manifesta na mente tem origem na sensibilidade humana, como por exemplo, as verdades ou noções matemáticas.

Para o filósofo de Hipona, a mente humana dispõe de três faculdades que atuam de maneira inseparável: o intelecto, a memória e a vontade. A fim de que possamos esclarecer como a mente acessa as realidades inteligíveis e qual seriam as naturezas delas, faz-se necessário examinarmos a faculdade humana do intelecto. O intelecto, do latim *intellectus*, possibilita o acesso às realidades inteligíveis, sendo também, o próprio intelecto, uma realidade inteligível, podendo, dessa forma, acessar a si mesmo. São de dois tipos as realidades inteligíveis: as variáveis e as invariáveis. As regras e os elementos matemáticos são intangíveis e invariáveis. O número 4 (quatro) sempre será idêntico a si mesmo, assim como 4 + 4 sempre será oito. Quanto à realidade inteligível variável, temos como exemplo a *fé*, a qual não podemos vê-la com os sentidos, no entanto podemos acessá-la por meio do intelecto. (PERES, 2018)

Por termo, Agostinho, ainda na sua *Trindade* (1994, XV, 12, 21b, p. 510-511) reflete acerca do "ser" e do "parecer", ou seja, o filósofo nos diz que em nosso cotidiano a percepção das coisas sensíveis pode nos conduzir ao erro, como por exemplo, ao vermos

um remo inserido parcialmente através da superfície de um lago, temos uma imagem impressa no sentido da visão que não condiz com a verdadeira forma do remo. No entanto, essa distinção entre aquilo que é e o que parece ser não se observa em todos os casos. No inteligível, isto é, nas realidades interiores, essa relação não se sustenta, como nos diz Agostinho ao afirmar que o ser humano não pode se enganar a respeito do fato de estar vivo. Não poderíamos objetar nem mesmo ao dizer que estamos dormindo e sonhando, uma vez que, aquele que sonha, vive. Tampouco, a objeção que traz como fundamento o "delírio" pode ser válida, pois, quem delira, vive, assim como, aquele que se engana, vive para poder se enganar. No âmbito da mente, o conhecimento inteligível se encontra presente e é acessado nela mesma, não sendo, dessa forma, intermediado por uma imagem impressa, como constatamos no processo do conhecimento sensível. Logo, quando as pessoas pensam em um número, todas pensam no mesmo número, visto que, este constitui uma ideia de Deus, o qual, como nos diz Agostinho, é onipresente. (PERES, 2018)

Vimos, quando nos ocupamos com a reflexão acerca da vontade anímica, que esta faculdade é responsável pela associação entre os conteúdos da memória e o olhar da mente. O bispo de Hipona, por vezes, utilizou-se do termo latino *intentio voluntatis* para designar esse elemento conjuncional. Contudo, o termo *intentio* apresenta um espectro semântico mais amplo, podendo ser compreendido como "intenção" ou "propósito". Nesse sentido comum, aquilo que é realizado com propósito, dizemos que foi feito intencionalmente. Ademais, *intentio* pode também assumir o significado de "tender em direção a algo". De acordo com sua amplitude semântica, "*intentio*" pode ser traduzido por "atenção", "intenção" ou "propósito", além de "intender" ou "dirigir". Agora nos parece mais evidente o motivo pelo qual Agostinho lançou mão da expressão *intentio voluntatis*, uma vez que esta formação acentua o nexo entre atenção e vontade. Em outros termos, a vontade dirige a nossa atenção, quer para o nosso interior, quer para o mundo exterior. (PERES, 2018, p. 444)

Portanto, podemos aqui perceber a importância da vontade ou intenção anímica nas atividades de percepção das realidades sensíveis e inteligíveis, na retenção memorativa daquilo que foi impresso nos sentidos e, por fim, no pensamento das realidades humanas. Esses processos se encontram entrelaçados e pretendemos que nos auxiliem no entendimento da análise agostiniana acerca do tempo, como veremos

adiante, quando, por exemplo, o padre de Hipona nos diz em suas *Confissões* (XI, 17,22): "E os que narram fatos passados, sem dúvida não os poderiam veridicamente contar, se os não vissem com a alma. Ora, se esses fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos."

Ainda que a investigação e explicação acerca do tempo em si mesmo, objetivo ou cronológico, tenha sido, de certa forma, deixada em segundo plano pelo filósofo, este se debruça nos processos temporais envolvendo a alma humana e seu conjunto de capacidades, como a memória, a vontade e o intelecto, na tentativa de esclarecer que o tempo passado pode existir e ser recuperado no presente e na mente, assim como o tempo futuro pode ser esperado no presente e nos olhos do espírito. Para "narrar fatos passados" é imprescindível que a vontade entrelace as imagens retidas na memória e as unam ou imprimam nos olhos da mente, possibilitando-nos até mesmo pensarmos acerca desse passado.

1.3 – A memória segundo o Livro X das *Confissões*

Para a nossa reflexão acerca da memória em Agostinho de Hipona, faz-se necessária uma observação inicial. Consideraremos o livro X das suas *Confissões* como fulcro para a nossa investigação.

No décimo livro de seu ato confessionário, Agostinho inicia sua reflexão acerca da memória destacando a necessidade de "subir os degraus" das forças ou magnitudes dos seres viventes para que possa se aproximar de Deus, o qual está presente no mais alto estágio da alma humana. Em outras palavras, o filósofo nos diz que é imprescindível ir além da força que enlaça o ser humano no corpo físico, aquela que vivifica e possibilita a percepção da realidade sensível, por meio dos sentidos, tendo em vista que também os animais a possui, entretanto, não alcançam Deus.

Continuando sua investigação acerca do que é Deus, Agostinho nos traz sua detida reflexão a respeito da *memória*, tratando-a inicialmente como um campo, um palácio que, ao que tudo indica, apresenta como característica a infinitude, armazenando os tesouros das imagens resultantes das mais variadas percepções e impressões humanas. Mas não é somente isso, nesse palácio se encontram aquilo que pensamos acerca das coisas percebidas no mundo: "Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer

aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram."[38]

A concepção acerca da memória segundo a perspectiva da metáfora espacial, ou seja, a memória como uma região ou local propício ao armazenamento de dados originados de diversas fontes atravessa, em grande medida, as obras agostinianas, entretanto, no Livro X das *Confissões*, o filósofo de Hipona se debruça de maneira mais intensa nesse tema tão relevante ao seu arcabouço teórico. A concepção metafórica da memória como um espaço sugere um método investigativo de Agostinho, o qual se coloca como um explorador dos vastos e imensos palácios da memória, até mesmo seus "esconderijos secretos". (PERES; MASSIMI, 2012, p. 69-70)

Ao caminhar pelos campos da memória, as imagens mnemônicas[39] podem surgir de maneira seriada, desordenada, como também podem demorar a se revelarem em virtude de se localizarem em regiões mais recônditas, além disso, podem se revelar de maneira sobrepostas no olhar da mente. Contudo, Agostinho nos diz que, por meio da vontade: "Eu, então, com a mão do espírito, afasto-as do rosto da memória, até que se desanuvie o que quero e do seu esconderijo a imagem apareça à vista."[40] Neste ponto, percebemos a relevância da *vontade* ou *intenção anímica* no processo de escolha daquilo que se pretende lembrar ou recuperar na memória, lançando ou projetando, dessa maneira, a imagem, anteriormente retida nos porões da memória, sobre o "olhar da mente", ou seja, é estabelecida a *atenção*, no presente, acerca dos acontecimentos passados, possibilitando-nos a atividade do pensar sobre determinada impressão, imagem ou noção que guardamos em nossa alma.

No grande receptáculo da memória conservam-se todas as sensações que penetraram por meio dos sentidos, sejam as cores e formas captadas pela visão, sejam os sons absorvidos pelos ouvidos, assim como as demais sensações dos outros sentidos humanos. Essas sensações assentam-se de maneira organizada e podem ser recuperadas quando for necessário. Entretanto, Agostinho ressalta que as imagens mnemônicas não são os objetos em si: "Todavia, não são os próprios objetos que entram, mas as suas

---

[38] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, X, 8, 12.

[39] Conforme Aurélio Buarque de Holanda em seu *Mini Aurélio Século XXI Escolar* (2000, p. 466), *mnemônica* é a arte ou técnica de desenvolver a memória. Do referido vocábulo, deriva o adjetivo *mnemônico*, utilizado neste trabalho ao analisarmos a memória em Agostinho. Desse modo, *mnemônico* corresponde à qualidade daquilo que se encontra na memória.

[40] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, X, 8, 12.

imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda."[41].

Sob o ponto de vista do processo de percepção dos objetos sensíveis no mundo, o âmbito da memória constitui-se como uma espécie de realidade dessas impressões anímicas resultantes das experiências no mundo, possibilitando à alma, em seu interior, reaver, distinguir e julgar certas vivências que já não existem de forma objetiva ou exteriormente. Desse modo, o Santo de Hipona nos diz:

> Do mesmo modo, conforme me agrada, recordo as restantes percepções que foram reunidas e acumuladas pelos outros sentidos. Assim, sem cheirar nada, distingo o perfume dos lírios, das violetas, ou então, sem provar nem apalpar, apenas pela lembrança, prefiro o mel ao arrobe e o macio ao áspero. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 8, 13)

As imagens formadas na memória, frutos das percepções sensoriais e que não foram esquecidas, congregam-se para formar uma parte importante do filósofo hiponense enquanto ser humano, ou seja, suas atividades realizadas, seu tempo, o local ou espaço e os sentimentos que o acompanhava nas realizações dessas ações podem ser recordados a partir da vontade e do palácio da memória. Dessa dimensão mnemônica o bispo hiponense tece circunstâncias análogas e fundamentadas em experiências pregressas, constrói projeções do futuro as quais são frutos da expectativa daquilo que poderá vir a ser.

A imensidão da memória, como uma potência do espírito e característica ao ser humano, apresenta recantos profundos, levando Agostinho a questionar quem poderia perscrutar todo esse "santuário infinitamente amplo."[42] Essa potência humana nos permite guardar o céu, a terra e o mar, além de tudo aquilo que consiga obter de maneira sensível, trazendo, no presente e nos olhos da mente, todo o passado o qual a vontade ou intenção anímica busca nos recantos da memória:

> Os homens vão admirar os píncaros dos montes, as ondas alterosas do mar, as largas correntes dos rios, a amplidão do oceano, as órbitas dos astros: e nem pensam em si mesmos! Não se admiram de eu ter falado (agora) de todas estas coisas num tempo em que as não via com os olhos! Ora, não poderia falar delas se, dentro da minha memória, nos espaços tão vastos como se fora de mim os visse, não observasse os montes, as ondas, os

[41] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, X, 8, 13.
[42] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, X, 8, 15.

> rios, os astros que contemplei e o oceano em que acredito por testemunho alheio. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 8, 15)

Na primeira parte da reflexão agostiniana a respeito da memória, a perspectiva tomada pelo bispo de Hipona foi aquela relacionada às percepções dos sentidos humanos, as quais possibilitam a formação e retenção mnemônica das imagens impressas na alma humana e que representam, no espírito, aquilo que é exterior a este. Agora, avançamos nossa investigação acerca da memória, tomando como fundamento a *memória intelectual*, ou seja, aquela que não deriva dos sentidos humanos, mas é formada pelas *noções* apreendidas pelos ensinamentos das ciências. Essas noções são a própria realidade e não as imagens impressas a partir de um objeto exterior. Em certo momento de sua reflexão, Agostinho nos diz que as *coisas significadas* ou as noções estariam já presentes em regiões profundas de seu espírito, sendo recuperadas também pela memória quando a partir de algo exterior, como o som de uma palavra e sua consequente imagem impressa na memória, possibilita uma espécie de pareamento entre significado e significante. Além disso, Agostinho nos diz que as noções não poderiam penetrar no ser humano por intermédio dos sentidos corporais:

> Quando ouço dizer que há três espécies de questões, a saber: "se uma coisa existe (*an sit?*), qual a sua natureza (*quid sit?*) e qual a sua qualidade (*quale sit?*)", retenho as imagens dos sons de que se formaram estas palavras, e vejo que eles passaram com ruído através do ar, e já não existem. Não foi por nenhum dos sentidos do corpo que atingi essas *coisas significadas* nestes sons, nem as vi em parte nenhuma a não ser no meu espírito. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 10,17)

Aprender tais noções consiste no resultado da atividade do pensamento e da imaginação[43], que coligi "aquelas coisas que a memória encerrava dispersas e desordenadas"[44] e as obrigam, pela força da vontade, a apresentarem-se facilmente à luz do espírito.

No item 13 (20) do Livro X de suas *Confissões*, Agostinho nos mostra a relevância da memória para a concepção de *tempo da alma*, ao dizer que no futuro lembrará que hoje se lembra de algo que aprendeu. Neste ponto, o bispo hiponense nos diz que a partir da

[43] Utilizamos nesta pesquisa a concepção de Abbagnano (2007, p. 537) a respeito do termo *imaginação*: "a possibilidade de evocar ou produzir imagens, independentemente da presença do objeto a que se referem."
[44] AGOSTINHO. *Confissões*, 1980, X, 11, 18.

memória e com a atividade da intenção anímica (vontade) é possível trazer, para o presente, o passado que já não existe, assim como projetar uma ação no futuro, a qual ainda também não existe:

> E o que agora entendo e distingo, conservo-o na memória para depois me lembrar de que agora o entendi. Por isso lembro-me de que me lembrei. E assim, se mais tarde me lembrar de que agora pude recordar estas coisas, será pela força da memória! (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 13, 20)

Agostinho, ao percorrer em seu exame, no Livro X das *Confissões*, acerca dos "vastos palácios da memória", nos remete a uma de suas principais fontes ou referências intelectuais, como por exemplo, Marcos Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) Em seu texto *Discussões Tusculanas* (I, 57), Cícero aborda a memória como "infinita de inumeráveis coisas"[45], fornecendo um cenário fértil para as análises agostinianas a respeito desta importante faculdade da mente. Em suas *Confissões*, o bispo de Hipona lança mão de inúmeros termos metafóricos para se referir à grandiosidade e riqueza da memória, a saber: "vastos palácios", "tesouros", "receptáculos secretos", "santuário amplo e infinito", entre outros. Estas imagens traduzem uma admiração de Agostinho em relação à sacralidade, potência e magnitude da memória, ao mesmo tempo que possibilita destacar o espírito humano como fonte que transborda de modo interminável e, com isso, o filósofo de Hipona aproxima de Deus a alma humana, tendo em vista a infinitude e potência criadora divina. (SANTOS, 2002, p. 366)

Agostinho, por meio da metáfora espacial da memória, traz à luz a ideia de um espaço interior ou íntimo o qual não constitui um simples local, mas sim um âmbito do próprio espírito, no qual o ato de relembrar é tomado como uma espécie de visão daquilo que está contido nesse espaço. (PERES; MASSIMI, 2012)

Portanto, Agostinho coloca em evidência dois componentes ou elementos do conteúdo imenso da memória, fundamentais para a existência desta: por um lado, as imagens percebidas e impressas na alma, correspondentes aos objetos e todas as espécies de acontecimentos presenciados no mundo; por outro, tudo aquilo que cogitamos ou pensamos. Dessa maneira, nos diz o bispo hiponense:

> Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda

[45] CÍCERO, Marcos Túlio. Discussões tusculanas. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Coleção do Estudo Acadêmico 4. Coleção Bilíngue – Português/Latim. Uberlândia: EDUFU, 2014.

> espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda o não absorveu e sepultou. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, X, 8,12)

Neste ponto, segundo Santos (2002, p. 368), Agostinho nos apresenta um dos significados do vocábulo latino *cogitare*, ou seja, a atividade modificadora, desempenhada pelo espírito, sobre os dados que possui, "quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo" imagens de objetos percebidos pelos sentidos.

As imagens retidas na memória e que correspondem aos objetos do mundo sensível podem ser recuperadas de maneira simples, ou seja, unitária ou em grupos de imagens associadas aos sentidos que as captaram: podemos lembrar de formas, luzes, cores, recebidas por meio da visão, assim como resgatarmos sons, ruídos, música, isto é, todas as espécies de sons que podem ser refletidos nos olhos da mente. Nesse sentido, podemos recuperar imagens que se apresentam ao pensamento, como também procedermos juízos acerca das especificidades e diferenças entre essas imagens, mesmo em silêncio ou na ausência de luz ou na escuridão. Portanto, a memória pode ser tratada como um grande receptáculo e instrumento da consciência no mundo: "Tudo isto realizo no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que já esqueci."[46] (SANTOS, 2002, p. 368)

Agostinho destaca uma espécie de estrutura organizacional da memória, sendo a ordem segundo as especificidades, diferenças e semelhanças das imagens uma marca relevante dos vastos palácios da memória. Esse fato favorece a recuperação, de maneira mais próxima a uma certa fidedignidade das imagens retidas neste "santuário infinito".

Nos palácios da memória também se encontram os conhecimentos relativos às artes liberais. Este conjunto de conhecimentos são armazenados num lugar interior, entretanto, não se trata de um lugar espacial, algo extensivo semelhante a um cômodo, isto, é, conforme Agostinho nos diz nas *Confissões* (X, 9, 16): "Estes conhecimentos estão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar." (SANTOS, 2002, p. 369)

[46] AGOSTINHO. *Confissões*, X, 8, 14.

No entanto, os conhecimentos das artes liberais[47] armazenados na memória não correspondem àquilo que conhecemos por meio das percepções sensoriais, ou seja, às imagens "informadas" na mente e retidas na memória. Desse modo, os conhecimentos dessas "artes" correspondem às próprias realidades. Segundo Agostinho, as noções intelectuais, ou seja, aquilo que aprendemos e conhecemos de forma independente da necessidade de percebê-las no mundo exterior são compostas por dois aspectos: o *conteúdo* e a *verdade*. O conteúdo deriva da atividade de reflexão (do latim *cogitatio*) ou do pensar, ao passo que a verdade dependerá da relação estabelecida com as *razões eternas* que se constituem como regras, normas que nos possibilitam realizar juízos de valor e de verdade. Nesse sentido, o ser humano não se apresentaria como uma tábula rasa, mas sim estruturado e provido de leis e valores que permitem a tessitura das experiências e vivências humanas, além do julgamento de dados dessas experiências. A memória configura-se como a faculdade que possibilita o encontro entre o espírito humano e o intelecto divino, unindo-se nas *razões eternas.* O bispo de Hipona descreve o processo de aprendizagem daquilo que não depende das percepções sensíveis por meio da atividade ou do exercício do espírito sobre os conteúdos da memória. O *animus* (espírito) procede de maneira a reagrupar, reordenar, coligir os conteúdos dispersos, "esquecidos" nas regiões mais longínquas da memória. Desse modo, *cogitare* constitui o ato, desempenhado pelo espírito, de coligir as recordações passadas a fim de realizar ou obter uma nova noção ou conhecimento. A atividade do *animus* não consiste apenas em encontrar os conteúdos dispersos, mas sim em coligir (*colligere*) essas recordações e reelaborá-las de forma a obter as noções intelectuais que serão referidas às razões eternas para que se possa perceber as verdades das recém-formadas noções. (SANTOS, 2002, p. 370-371)

Neste ponto, vale ressaltar que não continuaremos a investigação acerca do processo da aquisição e desenvolvimento do conhecimento segundo a correlação com as razões eternas, visto que o objetivo aqui é trazer à luz a dimensão da memória em seu aspecto, por assim dizer, "puramente interior", ou seja, a possibilidade, dessa faculdade humana, de gerar elementos ou conhecimentos que poderão ser retidos e posteriormente

[47] As *artes liberais* foram divididas em *sermocinales* (*trivium*: gramática, retórica e dialética) ou artes do discurso, isto é, voltadas para a construção dos argumentos e da conversação, e *reales* (*quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música). Tais "artes" faziam parte da formação intelectual do pensador da Idade Média, além de constituírem-se como pré-requisitos para o estudo da Teologia. (VASCONCELLOS, 2000, p. 495)

recuperados e submetidos ao ato do pensar, na ausência da percepção sensorial, da formação de imagens de objetos no espírito oriundas do mundo exterior.

Por fim, outro aspecto importante do âmbito da memória, conforme Agostinho nos explica, se encontra na possibilidade de o ser humano recordar afeições e sensações passadas, como alegria, tristeza, medo e desejo. Entretanto, ao desenvolver essas recordações, não há a necessidade de revivê-las, ou seja, o ser humano pode recordar, por exemplo, de maneira alegre, grandes tristezas passadas:

> Mas, se é assim, por que será que, quando me recordo de minha tristeza passada com alegria, a mente tem a alegria, e a memória a tristeza, de modo que a minha mente regozija com a alegria que em si tem, e a memória não é triste porque nela está a tristeza? Será porque não faz parte da mente? (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 14,21)

O filósofo hiponense recorre a uma comparação para explicar essa aparente bidimensionalidade entre a memória e o *animus*: a memória constitui-se como uma espécie de ventre da mente, ao passo que a alegria e a tristeza seriam o alimento doce ou amargo. Nesse sentido, a memória recolhe, transforma e assimila as diversas emoções e estas são depositadas na própria mente, perdendo, consequentemente, o seu "sabor" original e inicial.

1.4. A investigação do tempo no Livro XI das *Confissões*

Agostinho de Hipona é considerado o primeiro autor na história da filosofia que tratou da questão do tempo como algo relativo ao indivíduo humano, sendo o tempo uma construção do espírito, sem existência fora dele. A explicação a respeito do tempo em si mesmo, para o filósofo, é algo de difícil compreensão, sendo, com isso, desenvolvida segundo a dimensão da subjetividade, ou melhor, como uma maneira humana de se relacionar com as coisas que já não existem, que passam, e que passarão. (CARNEIRO, 2004, p. 222)

A temática abordada no Livro XI das *Confissões* agostinianas envolve inicialmente a oposição entre a *eternidade*, pertencente ao âmbito divino (Deus) e a *temporalidade* na qual se encontra imerso o interlocutor ou escritor que se confessa. A eternidade e a superioridade em relação às criaturas, qualidades divinas atribuídas por

Agostinho a Deus, proporcionam uma forma singular do Criador se fazer presente no tempo. Ao modo da eternidade, Deus não ignora a narrativa humana que se manifesta no tempo, tendo, portanto, acesso ao que ocorre no tempo. Sendo assim, a onisciência seria a forma que a presença da eternidade se dá no tempo. (AYOUB, 2021, p. 22)

No capítulo treze do Livro XI, Agostinho busca explicar a eternidade, sendo esta inseparável de Deus. Não é no tempo que Deus precede os tempos, pois se assim fosse, Deus não seria o criador dos tempos:

> Precede, porém, todo o passado com a sublimidade de tua eternidade sempre presente, e dominas todo o futuro porque é ainda futuro, e, quando vier, tornar-se-á passado. "Tu, porém, és sempre o mesmo e os teus anos jamais terão fim." Os teus anos não vão nem vêm, ao passo que os nossos vão e vêm, para que venham todos. Os teus anos existem juntos, porque são fixos e não expulsos pelos que vêm, porque não passam. Os nossos, pelo contrário, só poderão existir todos quando já todos não existirem. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1984, XI, 13, 16)

O ponto central para a construção de sua teoria do tempo se encontra na indubitável verdade de que Deus perscruta absolutamente todos os seres de maneira particular. Absolutamente nada passa despercebido de sua visão, até mesmo a mais infinitesimal partícula lhe é evidente, sendo isso possível em virtude da natureza eterna de Deus. Para Agostinho, não há dúvidas acerca dos pressupostos cosmogônicos manifestados nas Sagradas Escrituras. Dessa forma, para Deus nada se passa desconhecido no tempo. (VAZ, 2016, p. 126)

Tratar da questão temporal em Agostinho é algo indissociável em relação a teoria da Criação, uma vez que, para o filósofo de Tagaste, o "céu e a terra", assim como o tempo, foram criados simultaneamente, em outras palavras, a criação não se deu no tempo, mas sim com o tempo. Ainda que nosso propósito não seja tratar de maneira detida sobre a análise agostiniana acerca da criação do mundo, nos ateremos em poucos verbos nesse campo de reflexão, visto que, como dito, a Criação envolve o tempo. (AYOUB, 2021, p. 22)

Agostinho nos diz, no quarto capítulo do Livro XI, que aquilo que é criado não existia antes de sua criação, para que se pudesse criar. Ou seja, o "céu e a terra" são criações a partir de algo imutável, imóvel ou estável, uma vez que tudo que se encontra imerso na temporalidade reflete seguidas transformações ou mudanças, necessitando ou dependendo, para sua criação, de algo que não se movimenta. Dessa forma, para o bispo

de Hipona, o "céu e a terra" existem a partir de uma dependência ontológica, ou seja, são dependentes de algo que não se movimenta. (CACERES, 2021)

O bispo de Hipona, ao comentar a respeito do verso inicial do *Livro do Gênesis* (1,1), o qual diz: "No princípio[48], Deus disse: 'faça-se a luz'", defende que, se no "princípio" deu-se a origem a todas as coisas, ou seja, ao céu e a terra, então ele as antecedeu. No entanto, o "princípio" apresenta como característica a eternidade, com isso, poderia ele existir *antes* das criaturas imersas no tempo? Por um lado, se considerarmos o "princípio" como algo anterior ao tempo, estaremos inserindo-o na temporalidade e atribuindo-lhe categorias temporais como o "antes" e o "depois". Nesse caso, o "princípio" deixaria de ser eterno. Por outro lado, é plausível levarmos em conta que a criação e o tempo são decorrentes desse "princípio", o qual os antecede. Em busca de uma possível solução para o impasse em questão, poderíamos entender a "anterioridade" a partir do sentido de *causalidade*, sendo a existência daquilo que foi criado dependente da anterioridade causal da eternidade e não da precedência no tempo. (AYOUB, 2021)

Nas suas *Confissões*, Agostinho afirma que Deus é eterno, visto que não sofre mudanças e variações conforme as coisas no mundo:

> Sabemos, Senhor, sabemos que de algum modo uma coisa nasce e morre, quando deixa de ser o que era e passa a ser o que não era. Na tua palavra, nada aparece e desaparece, porque é realmente imortal e eterna."[49].

Destarte, o tempo surge quando a criação do céu e da terra é realizada e de forma simultânea vem à luz, pois, caso contrário, se algo sensível e material, passível de mudanças, surgisse anteriormente ao tempo, invariavelmente o tempo faria parte do processo de criação. Assim, o tempo se encontra imbricado a tudo que se transforma ou se movimenta.

O tempo criado por Deus permite a distinção entre as coisas criadas, que apresentam início e fim, e o seu Criador que é eterno e imutável, visto que, as coisas eternas constituem o próprio Deus e não teriam sido criadas. Por outro lado, o ser humano se apresenta como detentor da imortalidade da própria alma, pois é feito à imagem e semelhança de Deus, no entanto, como teve início, foi criado por Ele. Esse fato, dentre

[48] Entendemos aqui o significado de "princípio" como fundamento ou aquilo que dá origem e organiza algo, e não como "começo".
[49] AGOSTINHO. *Confissões*. 1984, XI, 7,9, p. 332-333.

outros, mostra um aspecto o qual diferenciaria o homem de Deus, isto é, criatura e o Criador.

Agostinho questiona quem poderia compreender e descrever Deus. No entanto, afirma que brilha em seu íntimo uma luz que é a Sabedoria, a Inteligência divina que nos torna semelhante a Deus. Desse modo, a busca por Deus seria um percurso rumo ao próprio íntimo humano. Os seres humanos tendem a uma busca no sentido de conhecer as coisas eternas, no entanto, os seus pensamentos permanecem oscilando entre o passado e o futuro. Dessa forma, o ser humano conseguiria deter o pensamento em um instante para conseguir reconhecer as maravilhas da eternidade? Com isso, compreendemos que é bastante árduo nos confrontarmos com o tempo o qual está sempre em constante movimento de "ser e deixar de ser". No âmbito da eternidade, o presente nunca desaparece, contudo, o tempo, nunca é somente o presente.

Deus é concebido segundo a eternidade. Nele, os anos não passam, o futuro não se torna presente e este, não é convertido em passado. Não há, assim, um instante que, para ser presente, deve deixar de existir e tornar-se passado.

A diferença entre o criador e a criação pode ser comparada a uma consciência que contém ao mesmo tempo todas as notas de uma melodia e outra consciência que as percebem apenas em sucessão. Desse modo, a mente humana, por intermédio da memória, parece transcender o tempo, se aproximando, de certa maneira ao eterno, visto que pode apresentar simultaneamente as notas da melodia, embora elas e os sons individuais sejam sucessivos e não simultâneos. (HAUSHEER, 1937)

Sob esse prisma, a mente humana atenderia à afirmação de que o ser humano é feito "à imagem e semelhança do seu Criador". Portanto, na mente ou na memória, ou melhor, na distensão da alma, o ser humano se aproximaria de Deus. A atenção do espírito que, desenvolvendo o trabalho contínuo do *cogito* ou do pensar em cada imagem de maneira sucessiva traz ao presente ou aos olhos da mente, a sequência de imagens, o que nos proporcionaria experimentarmos o tempo.

De acordo com Agostinho, o tempo surge com a criação do universo, visto que, antes disso, tudo era tomado pela eternidade. Quando perguntam ao bispo de Hipona se Deus fazia algo antes de criar o céu e a terra, o filósofo responde que Deus nada fazia e, assim como o tempo foi criado simultaneamente à criação do céu e da terra, não é possível, ou mesmo cabível, desenvolver um questionamento que utilize categorias

temporais como o termo “antes”, o qual remete a um tempo anterior à criação, visto que não havia tempo antes desta.

Deus, segundo o teólogo de Tagaste, compreende o passado, o futuro, e os seus anos não passam, pois existem juntos sem os movimentos de um momento expulsando outro momento. Por outro lado, para o ser humano, os anos só poderão existir quando já não existirem, pois se o presente não virar passado, não há o tempo. O tempo não pode ser eterno, senão seria estável, e caso fosse estável não poderíamos dizer que é o tempo.

Agostinho, embora admita que o tempo se configure como algo comum na vida humana, declara que não há um ser vivente que conseguiu absorver o conceito de tempo e o exprimiu de forma contundente por meio da linguagem, como podemos perceber no trecho: “Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações?”[50].

Neste ponto, chegamos a uma das questões mais fundamentais das *Confissões* agostiniana: “Por conseguinte, o que é o tempo?”[51]. O pensador de Hipona responde no sentido de que o tempo é algo que ocorre no interior da alma humana e de difícil explicação como algo objetivo, além de nos levar a pensar que não há estruturas linguísticas que traduzem o que apenas a alma consegue lidar. Assim, Agostinho continua: “Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei.”[52]

Entretanto, Agostinho não se dá por vencido e, desenvolvendo sua reflexão, afirma: “(...) não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro, se nada devesse vir; e não haveria um tempo presente se nada existisse.”[53]. Nesse sentido, o filósofo hiponense continua seu questionamento sobre o modo que os tempos, passado e futuro, poderiam existir mesmo que o passado não mais existe e o futuro ainda não existe. Ainda, questiona sobre o presente, o qual somente o é em virtude da inexorável passagem e transformação em tempo passado, pois, senão, não seria presente, e sim, eternidade. E como o presente poderia existir se a mesma razão dele ser é aquela que lhe dará fim, isto é, tornar-se passado? Desse modo, Agostinho afirma que não podemos nos

[50] AGOSTINHO. *Confissões.* 1984, XI, 14, 17, p. 338.
[51] *Idem.*
[52] *Ibdem.*
[53] AGOSTINHO. *Confissões*. 1984, XI, 14, 17, p. 338-339.

referir ao tempo como algo verdadeiramente existente, mas apenas como algo que caminha no sentido de não existir.

Agostinho reflete sobre a "extensão do tempo", ou seja, da brevidade ou longevidade temporal. Nesse ponto, afirma que ao considerarmos um tempo longo ou um tempo breve sempre o fazemos no passado ou no futuro, embora ambos não existam. Em princípio, esses aspectos de extensão poderiam ser considerados no tempo presente, enquanto este durasse, contudo, não podemos dimensionar o instante presente, pois, quando tentamos percebê-lo, ele já não existe, impossibilitando a existência dessas dimensões quantitativas, como podemos observar quando tratamos da dimensão espacial.

A teoria do tempo agostiniana encontra-se, neste ponto, perante algo intransponível, visto que o momento ou o instante presente sempre se dividirá infinitamente em instantes cada vez menores, consequentemente, não há como medir o tempo presente, isto é, este não apresenta extensão. Caso apresentasse, seria configurada a eternidade. Poderíamos "medir" o tempo passado ou futuro em categorias como horas, dias, semanas, meses e anos, porém, mede-se algo que não existe mais ou ainda não existe.

Por outro lado, Agostinho nos mostra que os seres humanos falam do passado e do futuro, mesmo estes não existindo. Assim, como alguém poderia falar algo do passado se ele efetivamente não existisse, ou seja, deveria haver uma dimensão para que esse passado fosse recuperado, e o futuro, previsto. Onde quer que o passado ou o futuro estejam, eles somente poderão existir no presente. Quando falamos de um passado que realmente aconteceu, verifica-se um processo de recuperação a partir da memória. Não há a reapresentação dos fatos em si, mas a reprodução, por palavras, das *imagens impressas na alma*, por intermédio dos sentidos. Quanto ao futuro, Agostinho ressalta sua dúvida se o processo de prever ocorreria de forma semelhante, com a imagem presente na alma e refletida no mundo por meio da linguagem. O que premeditamos somente será concreto no presente, enquanto processo em realização.

O futuro pode ser predito na mente humana e no presente, por meio de imagens. Entretanto, as previsões não constituem o fato em si. Os fatos que já passaram permitem fundamentar as previsões que ainda não são ou podem não ser o fato no presente. Nota-se, com isso, a relevância dos sentidos e da subjetividade humana que determinam as

percepções dos fatos que estão ocorrendo e que serão armazenados na memória, além das possíveis projeções daquilo que poderá vir a ser.

Seguindo sua escalada reflexiva e confessionária acerca do tempo, o filósofo de Tagaste nos diz que não há exatidão em afirmar que o passado e o futuro existem. Os tempos somente existem na mente e não se apresentam como algo objetivo, portanto, pode-se dizer que há o tempo presente dos fatos passados, o tempo presente dos fatos presentes e o tempo presente dos fatos futuros, os quais estão na mente do ser humano e não no mundo exterior. Assim, segundo os termos agostinianos: "O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera.".[54] Neste ponto, de acordo com o que vimos, a *vontade anímica* responde pela ação de imprimir as imagens e os conteúdos do passado e retidos na memória, nos olhos da mente, assim como, possibilita estampar a "expectativa" de um determinado acontecimento futuro na mesma mente.

Segundo podemos inferir, o ato do pensar (*cogito*) envolve não apenas a atividade de recordar, como também a de imaginar, planejar, além da expectativa de que algo aconteça. Essas categorias de *cogito* apresentam como ponto comum a relação triádica: conteúdo da memória-vontade-olhar da mente. Conforme já destacamos, para que essa tríade seja realizada, compreende-se que não há a atividade do pensar na ausência da matéria prima oriunda da memória. Esta, por sua vez, conforme o bispo hiponense, não possui apenas os registros das imagens que adentraram na alma por intermédio dos sentidos, mas também, as noções e as ideias de Deus e o próprio Deus habitam na memória. Além disso, a memória armazena também as atividades do espírito. (PERES, 2018)

Na esteira do pensamento agostiniano, perguntamos: por meio do ato do pensar, poderíamos compreender se um tempo pretérito é longo ou breve? Cremos ser possível percebermos a duração temporal de um tempo oportuno (*kairós*) de acordo com o andamento de sua impressão e reprodução, isto é, segundo o encadeamento das imagens estampadas que podem ocorrer de maneira mais ou menos duradoura, nos olhos da mente, o que, ao que nos parece, está diretamente associada à *distensão* maior ou menor da alma. Adiante, veremos o que Agostinho nos diz acerca do conceito de distensão anímica (*distentio animi*). Por outro lado, o mesmo processo poderia ser utilizado para

[54] AGOSTINHO. *Confissões.* 1984, XI, 20,26, p. 344-345.

explicarmos a duração de um evento futuro, esperado ou projetado nos olhos do espírito. Portanto, comparando dois ou mais eventos que apresentam diferentes durações no tempo, é plausível que poderíamos afirmar se um é mais longo ou curto que o outro, de acordo com o processo do *cogito* agostiniano.

O desenvolvimento da atividade do pensar pressupõe uma espécie de separação entre aquilo que se constitui como conteúdo da memória e o que é refletido nos olhos da mente. Logo, nem tudo que está contido na memória se encontra "manifestado" diante do olhar do espírito. Isso nos coloca diante de uma das limitações fundamentais da mente humana, ou seja, ela não consegue vislumbrar ao mesmo tempo ou em um mesmo instante temporal, todo o conteúdo que há na memória. Essa limitação está diretamente associada à temporalidade, isto é, para que possamos informar o olhar da mente com algo, é necessário que deixemos de pensar em outro. À medida que a vontade expressa um conteúdo no olhar da mente, a própria vontade deve retirar aquilo que anteriormente se encontrava impresso. Esse trabalho de pôr e retirar conteúdos diante do olhar do espírito ocorre de maneira incessante e explicita, em grande medida, o papel decisivo da vontade na estrutura interna de cada pensamento e na sucessão deles. (PERES, 2018)

A vontade, inerente ao *cogito*, se encontra relacionada de forma estreita com o tempo presente, de modo que os conteúdos do passado e do futuro são trazidos à mente seguindo a intenção da alma, que os recuperam ou os projetam no presente. Assim, de acordo com Peres (2018, p. 444):

> Há, como vimos, um estreito nexo entre a vontade e o tempo presente. O que é presente ao espírito é aquilo que é posto pela vontade diante do olhar do espírito. O *cogito*, por ser o fruto da reunião de três elementos formando uma trindade, não implica necessariamente a sucessão de trindades. Podemos imaginar uma situação hipotética em que a vontade permanece fixa em um único objeto, mantendo-o presente diante do olhar da mente. Neste caso, teríamos, por assim dizer, um único pensamento, que não passaria para que outro pensamento viesse. Em princípio, poderíamos nos manter neste estado contemplativo por toda eternidade.

Seguindo o trecho acima, a atividade do pensar acerca de um conteúdo ou objeto não implica, necessariamente, a sucessão de *cogitos*, ou seja, a sequência das trindades do *cogito* é determinada pela vontade, a qual, segundo Agostinho, não é cega, visto que

ela está enlaçada com um todo espiritual, não existindo sem o intelecto e a memória. (PERES, 2018)

Continuando nossa reflexão segundo o livro onze das *Confissões*, o tempo em si mesmo não pode ser medido, uma vez que, segundo a perspectiva do ser que existe no mundo (ente), não há passado ou futuro. No entanto, para Agostinho, há três tempos da mente, ou seja, o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras. Dessa maneira, as lembranças ou experiências que habitam a memória são trazidas à luz no presente, os acontecimentos se dão e são vistos por meio da atenção que ocorre no presente e, por fim, a expectativa ou esperança de que algo venha a acontecer ou se realizar dá-se no presente. Esses tempos correspondem à temporalidade da alma humana, contudo, Agostinho defende a divisão ou categorização temporal em tempo do mundo e tempo da alma. O tempo do mundo ou o tempo do "deixar de ser" traduz-se a partir dos instrumentos ou objetos, como o relógio e calendários, ao passo que o tempo da alma é regido por uma lógica não material, a qual possibilita a duração temporal. (CACERES, 2021)

Assim, segundo Agostinho:

> 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 presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, 20, 26)

O bispo hiponense recorre à interioridade humana para explicar o fato do tempo ser medido. Somente no âmbito da alma, o futuro, o presente e o passado conservam alguma existência. A memória e o tempo estabelecem uma relação de interdependência, sendo a memória o grande receptáculo da alma e que possibilita a conservação do presente que se tornou passado. Assim, para Agostinho, o passado é a presença interior daquilo que passou ou ocorreu externamente. O futuro existe na mente como expectativa desenvolvida a partir do presente que se conserva na memória (passado). Por fim, o presente pode ser concebido como o "olhar da alma". (AYOUB, 2021)

Ao sugerirmos que podemos medir o tempo que passou de forma proporcional, isto é, comparando um intervalo de tempo com outro qualquer, dizendo que um corresponde ao dobro ou ao triplo de outro, somente poderíamos fazer isso com algo que apresenta extensão no mundo, pois, o ato de medir é uma atividade objetiva. Entretanto, como podemos medir algo como o passado que já não existe, ou mesmo, o futuro? E quanto ao presente que não se apresenta em extensão? Agostinho busca incansavelmente entender a natureza do tempo para poder compreender as relações de tempos passados, ou seja, as relações proporcionais entre espaços de tempos. O que seria medir o tempo? O que estou medindo quando meço o tempo que passa? Para medir algo é necessário existir um parâmetro a partir do qual é realizada uma comparação (medição). A medida do tempo ocorre em nossa mente? Poder-se-ia medir o tempo a partir de uma contraposição entre conjuntos resultantes dos somatórios de momentos? Dessa maneira, um determinado tempo poderia apresentar o dobro de instantes que um outro tempo, por exemplo? Ao que nos parece, esse processo se passaria na mente a partir da percepção pelos sentidos. Assim, Agostinho continua dizendo: "É em ti, meu espírito, que eu meço o tempo.".[55] É possível, desse modo, a medição de algo que se encontra na memória, ou seja, a mensuração das impressões gravadas na alma. Nesse sentido, o filósofo nos diz: "Portanto, ou essa impressão é o tempo, ou não meço o tempo.".[56]

O bispo de Hipona nos explica que a temporalidade na experiência humana apresenta uma referência interior, no entanto, o que estaríamos medindo quando comparamos as durações temporais no mundo? Poderíamos concordar que não é possível fixar o curso do tempo exterior tendo em vista a sua característica fugaz e passageira. Com isso, na perspectiva agostiniana seria impossível medir o tempo segundo uma duração que lhe seja um padrão unitário. Não há como comparar durações temporais como comparamos dois objetos de comprimentos diferentes, visto que o tempo não apresenta extensão, ou seja, não é passível de ser fixado ou permite sua retenção para ser delimitado espacialmente segundo um início e um fim, sendo, portanto, inextenso localmente. Se o tempo passa exteriormente, não há medida de tempo que sirva de referência para quantificar outros tempos. (AYOUB, 2021)

[55] AGOSTINHO. *Confissões*. 1984, XI, 27, 35, p 353.
[56] AGOSTINHO. *Confissões*. 1984, XI, 27, 36, p 354.

Algo recorrente no universo das relações do ser humano no mundo é a sua capacidade de sentir e medir o tempo. Esse fato, implica que o tempo medido é conhecido por aquele que o mede e não fora dele. Essa medição envolve a *atenção humana*, de maneira que, ao medir o tempo, mede-se também a duração da *atenção da alma*. Essa atenção pode ser apreendida como a "experiência" ou "sensação" humana do tempo. Desse modo, sentimos o tempo que vem do futuro, atravessa o presente e se torna passado. Como nos diz Agostinho, os momentos sucessivos ou sucessão temporal no mundo exterior não se mantêm ou se conservam. Ainda, o filósofo de Hipona questiona se os tempos – pretérito, presente e futuro – existiriam como realidades no exterior e de maneira *independente* do ser humano. Considerando o tempo futuro, este não existe ainda, ou seja, não é real em si mesmo. No entanto, podemos apresentar uma expectativa em relação a algo futuro, o que apresentaria existência e realidade como sensação da alma. Ao tratarmos sobre o passado, este não existe externamente, visto que já passou, não sendo real ou existente em si mesmo. No entanto, mantemos em nossas memórias os acontecimentos passados. Portanto, o passado é a memória daquilo que passou. Por fim, chegamos ao questionamento acerca da existência do presente. Os instantes ou momentos não se conservam, já que, se assim ocorresse, se tornariam eternidade. O presente deixa de ser presente para se tornar passado, ou seja, aquilo que já não existe no mundo. No entanto, embora o presente não exista externamente, ele se conserva na alma humana. (AYOUB, 2021)

Agostinho estabelece o tempo de maneira linear ao dizer que o trabalho do presente transforma o futuro em passado e este cresce a partir da diminuição do futuro, até que somente tenhamos o passado e o futuro seja "consumado". Porém, consumir o que ainda não existe (futuro) e aumentar o que já não existe (passado) somente pode ocorrer nas dimensões do espírito, ou seja, na lembrança, na atenção e na expectativa. Assim, as categorias longo e curto estariam relacionadas não ao passado ou ao futuro, mas sim à lembrança ou à expectativa, respectivamente.

O filósofo de Tagaste nos traz essa dinâmica temporal nos parágrafos seguintes:

> Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectação estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectação para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em memória, por causa do que já recitei, e em expectação, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela

> passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectação se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória.
> Ora, o que acontece em todo o cântico, isso mesmo sucede em cada uma das partes, em cada uma das sílabas, em cada ação mais longa — da qual aquele cântico é talvez uma parte — e em toda a vida do homem, cujas partes são os atos humanos. Isto mesmo sucede em toda a história "dos filhos dos homens", da qual cada uma das vidas individuais é apenas uma parte. (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 28, 38)

O domínio da visão ou da atenção proporcionaria a percepção da mente acerca da vinda de algo futuro e sua transformação em uma instância do passado. Assim, o presente se encontra no âmbito da atenção da alma, enquanto esta não se remete ao passado, a partir da memória, ou se lança ao futuro, por meio da expectativa.

Segundo nos diz Aristóteles[57], o agora não pode ser medido visto que não permite ser tomado como algo fixo, ou seja, o agora não apresenta duração e se encontra no limite entre o passado e o futuro, mesmo que ambos não existam. Se o agora apresentasse ponto fixo, tudo seria sempre o mesmo, mantendo-se atual e sem movimento. A ideia da inexistência do agora como algo durável é também assumida por Agostinho de Hipona. Portanto, o tempo somente poderia ser medido considerando-se a percepção humana de um antes e um depois, já que o tempo é contínuo e indivisível. Essa continuidade não permite fragmentação ou divisão em virtude da inexistência do futuro e do passado. (CACERES, 2021)

A *atenção* ou vontade, segundo o mestre de Hipona, pode apresentar duas direções, ora para o interior humano, ora para o mundo exterior. Com isso, Agostinho nos diz que, embora os sentidos humanos estejam atuando no mundo, ou seja, percebendo os objetos e acontecimentos, é necessária a atenção naquilo que se observa para que as imagens possam ser retidas na memória. Desse modo, se a atenção estiver voltada para

[57] Notável filósofo grego, Aristóteles (384 - 322 a.C.), nasceu em Estagira, colônia de origem jônica, encravada no reino da Macedônia. Filho de Nicômaco, médico do rei Amintas, gozou de circunstâncias favoráveis para seus estudos. Em 367 a.C., aos seus 17 anos, foi enviado para a Academia de Platão em Atenas, na qual permaneceu por 20 anos, inicialmente como discípulo, depois como professor, até a morte do mestre em 347 a.C. O fato mesmo de ser filho de médico poderá ter dado a Aristóteles o gosto pelos conhecimentos experimentais e da natureza, ao mesmo tempo que teve sucesso como metafísico. Fonte: <https://www.pucsp.br/pos/cesima/schenberg/alunos/paulosergio/biografia.html>

pensamentos e recuperações de conteúdos da memória, aquilo que a visão, por exemplo, esteja direcionada e percebendo, em determinado momento, não será retido. Em outros termos, Agostinho exemplifica esse processo com o fato de um leitor que apenas realiza a leitura de um texto, porém, não retém o conteúdo daquilo que lê, visto que sua atenção se encontra voltada para seu interior, nos processos do pensar segundo os dados mnemônicos antigos. Assim também acontece quando uma pessoa dirige a palavra para um ouvinte que, concentrado ou com sua atenção voltada para seu próprio mundo interior apenas tem seu sentido auditivo afetado fisiologicamente, uma vez que a atenção necessária para a impressão daquilo que se ouve se encontra direcionada para outros processos interiores. (PERES, 2018, p. 445)

Ao dizer que a medição temporal não se dá pelo dimensionamento de algo extensivo no mundo, Agostinho desenvolve a defesa de que, quando se mede o tempo, mede-se a *distensão da alma,* isto é, a distensão de sua *atenção*, de seu "olhar" para algo. Desse modo, a duração temporal para o ser humano corresponde a mesma duração de sua atenção. Agostinho nos diz, então, que o tempo é a distensão da alma (do latim *distentio animi*), no entanto, o termo *distensão* refere-se às coisas corporais, ao passo que a alma se encontra na dimensão daquilo que é incorpóreo. (AYOUB, 2021)

Por outro lado, de acordo com Gilson (2006, p. 367), o movimento anímico no sentido de trazer para o presente ou à *consciência* os acontecimentos da memória ou aquilo que já não é no mundo físico, assim como o movimento do "esperar" algo que ainda não é, possibilita o processo da distensão anímica ou medição temporal na alma humana.

Temos, neste ponto, dois caminhos ou direções trazidas pelos estudos de Ayoub (2021) e Gilson (2006) segundo os quais a distensão anímica ocorre, quer no sentido da percepção das coisas no mundo e a consequente impressão das imagens na alma, quer no sentido da recuperação das imagens a partir da memória e a impressão destas no olhar da mente.

Agostinho utiliza também o par conceitual *intentio* e *distentio animi* a fim de explicar os processos de atenção e distração na dinâmica do *cogito* ou do ato do pensar. Desse modo, na reflexão acerca do pensar, a tradução de *distentio* é dada como "distração". Distrair, portanto, não significa "deixar de prestar atenção", ou seja, não é o oposto de atenção, mas sim o redirecionamento da atenção para um outro algo. A

distração corresponde à mobilização do foco da atenção. Permitimo-nos, neste ponto, realizamos um pequeno adendo, por meio do qual destacamos que, no processo de atenção, o tempo se encontra em seu trabalho de fluir ou de escorrer de maneira irreversível. Já na distração, há a possibilidade também de percebermos o passado, naquilo que anteriormente focalizávamos e o presente, representado naquilo que direcionamos nossa atenção no momento. Notamos que, seja a atenção, seja a distração, ambas respondem à vontade, em que, no caso da desatenção, encontra-se em curso uma vontade desviante que "rouba a atenção". Um exemplo dado por Agostinho é o caso de uma pessoa que ao rezar desvia sua atenção de modo a pensar em outro assunto. (PERES, 2018, p. 445)

Com isso, e recuperando o que dissemos anteriormente, poderíamos inferir que, em princípio, supondo que o ser humano não possuísse a capacidade cognitiva da memória ou da projeção a partir daquilo que já experimentou no mundo, segundo Agostinho, o tempo não existiria como uma medição das impressões recebidas pela alma humana, isto é, a distensão anímica originada dessa interação alma-experiência no mundo. Nesse sentido, não haveria tempo, seja no mundo, seja no domínio da subjetividade humana, visto que a temporalidade se encontra estritamente no âmbito da alma, restando, portanto, a eternidade.

Por fim, nas palavras do estudioso Étienne Gilson (2006):

> Ao se considerar o tempo em si mesmo, nenhuma medida é possível, pois só se mede um tempo passado, ou seja, que já não dura e já não é; ora, não se pode medir o que já não é. Se, ao contrário, reportamos o tempo à alma, e especialmente à memória, as medidas em questão tornam-se possíveis. O que deixou de ser em si, continua a existir na lembrança que guardamos disso; a impressão que as coisas transitórias deixam em nós sobrevive a essas coisas mesmas e, ao nos permitir compará-las, torna possível para nós uma certa medida dos intervalos delas. (GILSON, 2006, p. 367)

2– As tradições indiana e grega na poesia de Cecília Meireles

O presente capítulo apresenta como escopo um sobrevoo por noções acerca da

tradição indiana, suas doutrinas e religiosidade[58], cujos traços podem ser percebidos na análise de grande parte dos poemas escritos por Cecília Meireles.

Em vista do imenso e inesgotável conhecimento e cultura radicada e derivada da Índia antiga, esta pesquisa não intenciona descrever e analisar minuciosamente as tradições religiosas originárias deste povo, bem como sua história e doutrinas como o Budismo[59], o Vedanta, o Yoga[60], entre outras, mas sim trazer acepções gerais, dessas correntes do conhecimento que foram abraçadas pela escritora brasileira durante sua vida e que contribuíram como fundamentos para contextualizarmos e, consequentemente, nos aproximarmos da compreensão de sua poesia.

Ademais, para cada corrente ou doutrina aqui trazidas há extensas bibliografias, desenvolvidas, de forma oral ou escrita, por longos séculos e que não são objetos do presente estudo. Ainda, ressaltamos que os autores que recorremos como fontes do referencial teórico deste capítulo, em grande medida, não são oriundos do mundo oriental, mas sim, se dedicaram ao estudo dessa cultura e tradição, sobretudo a indiana, conforme uma perspectiva inevitavelmente ocidental.

2.1- O viver no mundo e o Absoluto: Hinduísmo e Budismo

O Hinduísmo[61] consiste em uma estrutura vasta e complexa de crenças, práticas

[58] Entendemos o termo *religião* como aquilo que une o ser humano a Deus. A religião busca explicar a natureza e o significado do universo, justificando "os caminhos de Deus" (teodiceia). Ademais, propõe também elucidar o papel e o propósito do ser humano no universo, ensinando-lhe como libertar-se das limitações, compressões e terrores desse universo (soteriologia). (STODDART, 2004)

[59] O *Budismo* reúne um conjunto de doutrinas, não sendo um trabalho simples especificar quais de suas partes integrantes é original ou sofreu menos interferências. Desde o seu surgimento no norte da Índia, no século V a.C., o Budismo ramificou-se pelo mundo, incorporando, em cada nação que o abraçou, elementos das religiões, cultos e seitas locais. O Budismo representa uma tradição metafísica fundamentada em uma sabedoria aplicável a vários momentos da vida humana. O Budismo apresenta uma série de peculiaridades em relação a determinadas religiões. Ao contrário do Hinduísmo e do Judaísmo, por exemplo, o Budismo tem origem num fundador, *Siddhattha Gautama*, o Buda. Por outro lado, ao contrário do Cristianismo e do Islã, esse fundador não representou uma encarnação divina ou um mensageiro divino, mas sim, foi um ser humano que expôs uma disciplina mental, desenvolvida e posta em prática com êxito por ele próprio. Outro aspecto importante em relação ao Budismo é o fato de ser uma doutrina não teísta, uma vez que rechaça a existência de um Deus ou Criador supremo. (DINIZ, 2010, p. 89) (grifos nossos)

[60] No Hinduísmo, tudo que pertence ao aspecto operativo ou "realizacional" da religião pode-se incluir sob o título yoga. Esse vocábulo apresenta a mesma raiz que o latim *iugum*, o inglês *yoke* (jugo) e o português "jugo" e significa, em sânscrito, "união", ou seja, o objetivo do yoga é a união com o divino, seja qual for o nível e o modo. A etimologia de termo evoca inevitavelmente as palavras do Cristo: "Meu jugo é suave e meu fardo, leve." (*iugum meum suave est, et onusmeum leve*) (STODDART, 2004)

[61] O termo *Hinduísmo* é extrínseco à civilização do subcontinente indiano (região peninsular do Sul da Ásia onde se situam os países Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão). Deriva da palavra "hindu" que, por sua vez, é uma variação do sânscrito *sindhu*. Ela surge a partir do século VI a.C., no Império Persa como

religiosas, ensinamentos e pensamentos, os quais não conseguiríamos abordá-los aqui de forma ampla. Nos ocuparemos sobretudo com os fragmentos os quais influenciaram diretamente a vida e a poesia ceciliana.

O Budismo[62], doutrina que é refletida intensamente em sua poesia, se constituiu fundamentalmente a partir de "escolas" ou correntes[63], cujas raízes remontam ao âmbito da tradição hindu da antiga Índia, assumindo diferentes versões de acordo com a região geográfica e cultura que o acolheu.

Uma das bases ou princípios dessas tradições se encontra no concebimento da metempsicose, ou seja, a transmigração da alma, a qual apresenta a capacidade de migração para corpos de diferentes seres, de acordo com o processo de renascimentos e mortes no mundo. Dessa maneira, as referidas tradições oferecem instrumentos e meios para que o ser humano possa se libertar dos ciclos de nascimento e morte, sendo estes compreendidos como nocivos e fontes de sofrimentos, alcançando, assim, a plenitude, a iluminação (*nirvana*) ou o *nada*, o qual representa a liberação da ilusão do mundo físico aparente.

A escritora, professora e jornalista carioca entrou em contato desde sua juventude com o conhecimento e tradição religiosa da Índia antiga, especialmente com o Hinduísmo[64] e a doutrina budista, refletindo em sua obra, de maneira intensa e

---

uma referência estritamente geográfica para designar os povos que viviam para além do Rio Indus. O Hinduísmo despontaria como um conjunto extremamente plural de tradições religioso-soteriológicas, cujo núcleo de articulação correlativa situar-se-ia numa dimensão fundamentalmente vinculada às noções de *karma* ("ação ritual"), *dharma* ("dever ético-moral"), *saṃsāra* ("transmigração" ou ciclos de renascimento e morte), *mokṣa* ("libertação"). (LOUNDO, 2020, p. 252) (grifos nossos)

[62] Segundo Gouveia (2016, p. 189): "nos palcos da filosofia ocidental já se discute, há mais de 200 anos, se a chamada filosofia "oriental", neste caso específico a filosofia budista, poderia ser de fato chamada de filosofia. Vários são os argumentos a favor e contra e, *grosso modo*, poderíamos dizer que, entre os argumentos a favor, é possível afirmar que, enquanto uma tentativa de responder questões fundamentais sobre a existência, o conhecimento, a mente, os valores, a linguagem etc, de uma forma crítica e sistemática, utilizando-se da argumentação racional, ela sem dúvida atende muitos modelos ocidentais. Aqueles que se colocam contra muitas vezes criticam o fato de ela ter aspectos tidos como religiosos, de ter uma proposta soteriológica, de ser dogmática etc." (Grifo do autor)

[63] Podemos caracterizar as principais correntes budistas a partir de uma distinção geral, conhecida como os "dois veículos": *hinayana* (pequeno veículo) e *mahayana* (grande veículo), cada uma por sua vez subdividida em diversas escolas. Os primeiros, mais do que uma escola budista, eram grupos que manifestaram o esforço de preservação mnemotécnica da mensagem supostamente autêntica do Buda histórico. O exercício budista de recitação diária dos sutras ou "mantras" guarda uma relação com essa prática primitiva do *Hinayana*. O budismo Mahayana surge a partir do século I a.C. como um segmento bastante diversificado, não apenas diferente, mas também superior (grande veículo) em comparação com as escolas antigas (pequeno veículo). A imagem desta "novidade" budista representa um segundo giro da roda do dharma: novos impulsos para os ensinamentos que o Buda histórico acionou logo após a sua iluminação. (ZUNINO, 2017)

[64] O Hinduísmo, ao longo de sua história como uma das grandes religiões, foi desenvolvendo um caráter

abrangente, as principais características, valores e ensinamentos dessas doutrinas, segundo o prisma ocidental, visto que Cecília, embora tenha visitado a Índia, viveu e fora educada, quase que de maneira integral, conforme a cultura ocidental.

As intensas relações com a cultura e religiões indianas permitiu à poetisa a construção de uma perspectiva sobre o Hinduísmo, ainda anteriormente à viagem feita à Índia em 1953, o que resultou na publicação, em 1961, de *Poemas escritos na Índia*. Dentre os diversos valores contidos na tradição hindu, destaca-se o que Cecília chamaria de uma certa *ausência do mundo*. Essa ausência é marcada quando o eu lírico ceciliano renuncia a si mesmo e se distancia de todas as suas experiências vividas, seus amores e sofrimentos, ou seja, quando realiza um percurso que aponta para o desapego. No Hinduísmo, o desapego não está direcionado apenas aos bens materiais, mas também, e ainda mais importante, para si mesmo, renunciando à vaidade a ao orgulho, demandando o compromisso com a Verdade ou *Satyagraha* e a Não-violência ou *Ahimsa*, princípios sagrados do Hinduísmo, inseparáveis da filosofia do grande líder hindu Mahatma Gandhi (1869-1948) e que encontraram grandes ecos na poetisa. (FERIGATE; SILVA, 2021, p. 377-78)

Ao tentar estabelecer uma correspondência entre o mundo moderno oriental e o ocidental, Edgar Morin (2005, p. 51) em *Amor, poesia, sabedoria*, nos fala da intensa relação que se desenvolveu entre o ocidente e o oriente, a saber: "(...) o Oriente nos penetra através de mil vias e mil tecidos cotidianos, enquanto que, por outro lado, o Ocidente técnico, industrial e capitalista se expande sobre o Oriente". Segundo o autor, essa relação é fruto de um conflito presente no ser humano ocidental, isto é, do individualismo que apresenta duas faces: uma que proporciona a liberdade e autonomia e outra que desenvolve a angústia, a solidão e o medo da morte. O ser humano ocidental

---

sincrético, constituindo-se por seitas e grupos que apresentam os *Vedas* como escritura sagrada comum. Cada segmento componente do Hinduísmo elegeu determinados fragmentos das escrituras sagradas, além de suas deidades particulares, as quais são cultuadas e adoradas. A partir dos *Vedas*, os gurus ou mestres conhecedores das escrituras desenvolveram interpretações e reflexões as quais originaram, dentre outras obras, os *Upanishads*. Esses textos contêm os conteúdos para a "chave" dos *Vedas*, ou seja, o autoconhecimento, que possibilita ao ser humano se libertar do *samsara* (ciclos de renascimento e morte). Outro fundamento do Hinduísmo é a existência de *Brahman*, princípio cósmico e realidade última, e sua identidade com *atman* ou alma individual. A expressão mais representativa da divindade, característica da religião hindu é a trindade *Brahmã* (aspecto criador), *Vishnu* (aspecto da preservação) e *Shiva* (aspecto da transformação). Daí segue um sem-número de deidades menores. A literatura que traz a explicação da complexa formação das deidades hindus compõe-se sobretudo dos épicos *Mahabharata* e do *Ramayana*.

busca, então, os ensinamentos orientais, sobretudo o budista, que propõem a empatia, a interiorização e a metempsicose.

A poesia ceciliana nos permite aventar que tanto a escritora quanto sua obra são inseparáveis, ou melhor, constituem-se como resultado de uma fusão entre suas *experiências* e as *palavras*, na qual a Índia compõe em grande medida o arcabouço epistemológico de sua poética. Conforme nos diz Oliveira (2012, p. 156) a influência indiana na vida de Cecília Meireles é notável:

> Num panorâmico percurso por sua biografia, a Índia se destaca como constante em sua vida e, dessa forma, se relaciona com aspectos filosófico-religiosos que a influenciaram, assim como a sua produção lírica. Seja pelo estudo da literatura e da língua (sânscritas), seja por viagens, pela admiração que expressou em poemas e crônicas por personalidades como Buda[65], Gandhi, Rabindranath Tagore, ou pela obra *Poemas escritos na Índia* e outros poemas temáticos distribuídos em outras obras, sua longa e frutífera relação com a Índia permeia sua poética de diversas formas.

Segundo Ferigate e Silva (2021), a obra poética que marca o início da vida literária ceciliana é denominada *Espectros* (1919), a qual, visto que carregava grande marca do movimento literário simbolista, foi retirado, pela própria autora, de sua *Obra Poética* (1958). Nos *Espectros*, presenciamos claramente a presença da cultura hindu, como podemos observar no poema "Brâmane":

---

[65] O Buda, cujo nome pessoal era *Siddhattha* (*Siddhartha* em sânscrito), e sobrenome Gotama (do sânscrito *Gautama*), viveu no Norte da Índia no século VI a.C. Seu pai, *Suddhodana*, era o governante do reino dos *Sakyas* (no moderno Nepal). Sua mãe era a rainha *Maya*. Segundo o costume da época, casou-se muito jovem, aos dezesseis anos, com uma bela e devotada jovem princesa chamada *Yasodhara*. O jovem príncipe viveu, até a idade adulta, exclusivamente de maneira cativa no palácio de seu pai, desfrutando de todos os luxos. Certa vez, ao sair do palácio e após o contato com a realidade da vida de seu povo e com o sofrimento da humanidade, decidiu ir em busca de um caminho para a solução ou libertação humana do sofrimento. Aos 29 anos, logo após o nascimento de seu filho único, deixou seu reino e se tornou um asceta em busca desta solução. Por seis anos, o asceta Gautama vagou pelo vale de Ganges, conhecendo famosos mestres religiosos, estudando e seguindo seus sistemas e métodos, submetendo-se às práticas ascéticas rigorosas. Essas experiências não o satisfizeram. Então, ele abandonou todas as religiões tradicionais e seus métodos e seguiu seu próprio caminho espiritual. Foi assim que, em uma noite, sentado, em meditação, debaixo de uma árvore (a qual seria posteriormente conhecida como *Bodhi-* ou *Bo-tree*, 'a Árvore da Sabedoria'), Gautama alcançou a *Iluminação*, após o que ele ficou conhecido como o Buda, 'O Iluminado'. Após sua *Iluminação*, Gautama, entregou seu primeiro sermão para um grupo de cinco ascetas, seus antigos colegas. A partir desse dia, por 45 anos, ele ensinou todas as classes de homens e mulheres – reis e camponeses, brâmanes e párias, banqueiros e mendigos, santos homens e ladrões - sem fazer a menor distinção entre eles. Gautama não reconhecia diferenças de casta ou agrupamentos, e o "caminho" que ele pregou estava aberto a todos os homens e mulheres que estavam prontos para compreendê-lo e segui-lo. Aos 80 anos, Gautama faleceu em Kusinara (moderno Uttar Pradesh, na Índia). (RAHULA, 1959, p. XV e XVI)

Plena mata. Silêncio. Nem um pio
De ave ou bulir de folha. Unicamente
Ao longe, em suspiros murmúrio,
Do Ganges rola a fúlgida serpente.

Sem ter no pétreo corpo um arrepio,
Nu, braços no ar, de joelhos, fartamente,
Esparsa a barba ao peito, na silente
Mata, o Brâmane sonha. Pelo estio,

Ao sol, que os céus abrasa e o chão calcina,
Impassível, a sílaba divina
Murmura... E a cólera hibernal do vento

Não ousa à barba estremecer um fio
Do esquelético hindu, rígido e frio,
Que contempla, extasiado, o firmamento.
(MEIRELES, 2017, *Espectros* (1919), v. I, p. 28)

Nesse poema, a figura mítica do sábio hindu aparece idealizada pelo eu lírico, como alguém desapegado do mundo e contemplando os céus em profunda concentração, possivelmente desenvolvendo a Não-violência e em busca da Verdade. A produção inicial ceciliana, exemplificada pelo poema acima, é marcada pelos estudos que a poetisa fez do lirismo místico do poeta indiano e Nobel de Literatura em 1913, Rabindranath Tagore (1861-1941). Neste momento, a presença oriental se mostra de forma limitada e preparatória, originada dos estudos orientalistas predominantes da época, contaminados pelo preconceito e estereótipos vindos do idealismo alemão, notadamente do filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860), considerado o primeiro europeu a utilizar em sua obra elementos do Hinduísmo e do Budismo, a partir da leitura dos *Upanisads*. O equívoco do filósofo alemão se deu porque o europeu não obteve contato direto com as obras originais, mas sim com as primeiras traduções do texto hindu, em sânscrito, para o latim. Essa visão estereotipada de uma mística oriental pode ter levado Cecília a escrever *O divinís*simo

poeta (1924). (FERIGATE; SILVA, 2021, p. 379-380).

A doutrina e tradição budista apresenta como uma de suas premissas a inexistência de um deus que governa o universo e que direciona os seres humanos em suas ações. Os praticantes dos ensinamentos budistas devem buscar e atingir a perfeição da sabedoria, como forma de se aproximar da lucidez em suas relações e percepções no mundo. (REDYSON, 2014). *O Dhammapada* (2016, 12-13-14, p. 24), uma das principais obras do cânone budista[66], enuncia em seu capítulo XIV, "Os iluminados", as Quatro Nobres Verdades, as quais podem ser apreendidas buscando "refúgio" no Buda (Ser Iluminado), nos ensinamentos (Lei, propósito ou dever) e na comunidade que compartilha e pratica a doutrina budista:

> Aquele que busca refúgio no Ser Iluminado, na Lei e na Ordem percebe claramente as quatro Nobres Verdades: o sofrimento; a origem do sofrimento; a cessação do sofrimento; e o Nobre Óctuplo Caminho, através do qual todo sofrimento é transcendido. Este é o refúgio realmente seguro, o melhor refúgio. Nele, o homem está livre de todo sofrimento.

O Budismo apresenta as "Quatro Nobres Verdades" como fundamento e primeiro ensinamento (sermão) atribuído ao Buda. A primeira nobre verdade é expressa por meio da "existência do sofrimento". O ser humano experimenta etapas de sua existência no mundo, como o nascimento, a velhice, a doença e a morte, associadas, em grande medida, ao sofrimento. Em conjunto a essas etapas têm-se os episódios de angústia, mágoa, dor e tristeza, que também se configuram como sofrimentos ao ser humano, além do desejo e da frustração. A segunda nobre verdade pode ser expressa pela noção acerca da "origem do sofrimento", ou seja, a sede pelo prazer e as paixões humanas. O desejo desempenha o papel estrutural da raiz do sofrimento. O apego às experiências e objetos presentes no mundo constitui-se também como fonte do sofrimento, visto que o ser humano presume que as coisas no mundo sejam permanentes e persistentes, ao passo que tudo no mundo é transitório ou se encontra em um fluxo perpétuo de construção e desconstrução. Entretanto, a terceira nobre verdade vem nos dizer que o sofrimento pode ser cessado, no momento em que o ser humano abandone ou se liberte do desejo e da sede pelos prazeres.

---

[66] Conforme Acharya Buddharakkita nos diz no prefácio do *The Dhammapada: the Buddha's path of wisdow* (1985), a tradição budista *Theravada* afirma que cada verso da referida obra foi pronunciado por *Buddha* em resposta a um determinado episódio particular. Os conteúdos dos versos transcendem suas circunstâncias de origem, alcançando diferentes épocas, povos e situações de vida.

A quarta nobre verdade vem transmitir a via ou caminho pelo qual o ser humano pode trilhar, a fim de alcançar a cessação do sofrimento ou o estado búdico, ou seja, o "Nobre Caminho Óctuplo".

O Nobre Caminho Óctuplo pode ser resumido pelas seguintes ações: visão correta, propósito (ou intenção) correto, fala correta, ação correta, meio de vida correto, esforço correto, plena mentação correta e concentração correta. A "visão correta" consiste em ver a realidade como ela é, não somente como ela parece ser. O "propósito correto" corresponde à abnegação ou renúncia à má vontade e à crueldade. A "fala correta" traduz a abnegação à fala mentirosa ou ofensiva. Na "ação correta" o ser humano deve agir de maneira não prejudicial em relação aos outros seres, abstendo-se da agressão e má conduta sexual. O "meio de vida correto" propõe a obtenção da subsistência por meios que não sejam prejudiciais aos seres vivos. O "esforço correto" corresponde ao contínuo trabalho humano no sentido de evitar maus estados mentais e superá-los, esforçando-se sempre para se tornar melhor. A "plena mentação correta" corresponde à observação, contemplação ou percepção dos fenômenos associados ao corpo, aos sentimentos e à mente. Por fim, a "concentração correta" constitui o foco sobre um único "objeto", de maneira a desenvolver certos estados especiais de consciência em meditação aprofundada. (REDYSON, 2014, p. 265)

Ao adentrarmos na tradição da antiga Índia, é inevitável nos encontrarmos com os *Vedas*[67], os quais constituem-se como repositório dos fundamentos da filosofia indiana e a fonte para o percurso em direção ao conhecimento do Absoluto. Segundo os referidos textos sagrados, *Brahman* (fonte de toda consciência que evolui no mundo) é a realidade única, existente em si mesma e para si, impossível de ser-lhe atribuídas características ou limitações. O ser humano que vive tomado pela ignorância (estado de *avidya*)[68] se vê como separado e distinto de *Brahman*, em virtude de seu ego (*ahan*) e egoísmo (*mamata*), os quais desaparecem por meio do conhecimento verdadeiro (*jnana*), o qual proporciona

[67] A primordial literatura em língua sânscrita é conhecida como *Veda*. O termo *Veda*, advindo da raiz sânscrita *vid*, isto é, "saber", "conhecer" ou "compreender" (desse termo se originaram termos como *vídeo*, do latim, *widea*, do grego, *wit*, do alemão, *wisdom* e *vision*, do inglês, entre outros), é geralmente traduzido como "conhecimento", "sabedoria" ou "conhecimento real/ sagrado/ ritual". Os *Vedas*, de acordo com a tradição indiana, comportam a literatura ritual, os épicos, a literatura filosófico-especulativa, entre outros. Tratam, assim, não só das crenças e práticas sagradas, mas retém eventos históricos. (TOLA; DRAGONETTI, 2008, p. 87).

[68] O vocábulo *avidya* apresenta a partícula de negação "a" em conjunto ao termo *vidya*, cuja raiz vem do sânscrito *vid* (conhecer, saber). Desse modo, *avidya* assume aqui o sentido de "desconhecimento", "incompreensão".

a sabedoria (*vidya*) e que conduz à libertação ou iluminação (*moksha*). (MARCHIORO, 2014)

Neste momento, cabe-nos explicar nossa compreensão e estabelecermos uma espécie de comparação com aquilo que vimos em Agostinho de Hipona, acerca da "alma humana". O filósofo de Hipona concebe a alma segundo um conjunto no qual se enquadram os aspectos cognitivos e as demais faculdades humanas, como, por exemplo, o sentir, o pensar, a vontade, o processo de julgar, assim como a memória e a mente como um todo, a qual possibilita o aproximar humano em relação a Deus. Por outro lado, segundo a tradição da Índia antiga aqui em destaque, notamos uma espécie de dicotomia entre o *atman*, que compreende a realidade, essência ou a natureza, presente no ser humano, que se identifica com a Consciência Suprema (*Brahman*) e o "eu" (ego ou *ahan*), utilizado pelo ser humano em sua vida e relações no mundo. Nesse sentido, o arcabouço formado pelas faculdades da mente humana, assim como a dimensão dos sentimentos, sensações, memórias, referências ou crenças constituintes do "eu" formam a realidade que dificultaria ou impediria a auto realização, ou seja, a união (*yoga*) com o Absoluto.

Portanto, ao viver centrado nesse "eu" (ego ou *ahan*), de maneira isolada ou separada em relação ao Absoluto, isto é, ao permanecer na ignorância da dualidade em relação à Consciência Suprema, o ser humano mantém-se guiado segundo seus desejos e apegos, gerando, desse modo, o sofrimento frente à impermanência e irreversibilidade do tempo linear e da efemeridade da vida, assim como a experiência temporal cíclica dos renascimentos e mortes no mundo.

A fim de evitarmos incompreensões e dúvidas acerca da utilização da expressão "alma humana", consideraremos, no presente estudo, seu significado envolvendo simultaneamente os aspectos *atman* e *ahan*, enquanto estivermos trabalhando algum conteúdo sob a perspectiva da tradição indiana ou relacionado à obra ceciliana, exceto quando realizarmos explicitamente a diferenciação entre esses aspectos.

A dualidade ou separatividade entre a "consciência universal" ou *Brahman* e a "alma humana" (*atman*), em virtude da ignorância e egocentrismo, responde pelas misérias humanas, enquanto entes presentes no mundo material e aparente. A ascensão por meio do conhecimento verdadeiro proporciona o retorno e a união com *Brahman* ou o Absoluto. Portanto, *atman* não corresponde ao "eu" como sujeito individual que atua sobre o mundo ou que age sobre as coisas. As noções de tempo, espaço e multiplicidade

que separa o *todo* associam-se à ignorância dos seres humanos (*avidya*) em relação àquilo que realmente são, ou seja, uno com o Absoluto (CORRÊA, 2018, p. 43)

Ressaltamos, neste ponto, que as tradições orientais aqui em estudo não estimulam o completo abandono ou desdenho do mundo sensível e dos objetos materiais, assim como as responsabilidades e ações necessárias ao ser humano enquanto habitante do mundo. O ser humano deve desempenhar seus deveres em relação à família, trabalho e funções perante a sociedade como um todo. Desse modo, o que se encontra em jogo é o trabalho individual e contínuo no sentido da libertação dos desejos, paixões e apego, isto é, da identificação daquilo que é imperecível com o perecível, do infinito com o finito, do atemporal com o temporal, o que pode ser alcançado a partir da superação da ignorância, ou seja, do autoconhecimento e da união (*yoga*) com o Absoluto, visto que o ser humano permanece no mundo de maneira separada com a grande consciência universal.

A ignorância (*avidya*) revelada pelo ser humano ao identificar a realidade fenomenal do mundo como realidade última, traduz uma dualidade que é trabalhada como algo a ser superado pela tradição filosófico-religiosa indiana, sobretudo no Advaita-Vedanta (Vedanta não-dual). O Vedanta, literalmente, "fim dos Vedas", constitui a corrente filosófico e religiosa na qual podemos encontrar um resumo sistematizado dos *Vedas*. Outra tradição filosófica que trabalha a ideia de não-dualidade é o budismo *Mahayana*. A incompreensão humana possibilita o surgimento das ideias de exterioridade, limitação, finitude e separatividade. Desse modo, ela somente pode ser superada por meio da realização imediata do Absoluto (*Brahman*, conforme o Advaita-Vedanta ou *sunyata*, conforme o budismo), que corresponde ao fim da ignorância geradora da dualidade da existência, em outras palavras, o alcançar da união com o Absoluto. (CORRÊA, 2018, p. 41)

A tradição não-dual ou Advaita-Vedanta nos traz a noção de que o Absoluto (*Brahman*) não pode ser traduzido ou explicado linguisticamente, sendo ele, a realidade única. Desse modo, o Absoluto se revela como algo infinito e uno. Ademais, não é possível atribuir-lhe atributos ou categorias que são decorrentes da dualidade, o que leva necessariamente à referência ao Absoluto de forma negativa, ou seja, ele não pode ser isto ou aquilo. De acordo com nosso entendimento acerca dos conhecimentos tradicionais da Índia antiga, até aqui considerados, o não-dualismo pode ser observado na poesia

ceciliana em diferentes momentos, sobretudo em seus *Cânticos*:

Cântico I

Não queiras ter Pátria.
Não dividas a Terra.
Não dividas o Céu.
Não arranques pedaços ao mar.
Não queiras ter.
Nasce bem alto,
Que as coisas todas serão tuas.
Que alcançarás todos os horizontes.
Que o teu olhar, estando em toda a parte
Te ponha em tudo,
Como Deus.
(MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 138)

O poema I da referida obra chama atenção para a ilusão da separatividade e multiplicidade estabelecida pela incompreensão humana acerca da não-dualidade. Voltar-se para o "querer" e para a "divisão" configuraria a imersão humana na ilusão da realidade aparente como a única realidade e a única verdadeira. Ao "nascer bem alto", vemos o convite para a superação da dualidade, ou seja, o redirecionamento do *atman* para a sua verdadeira natureza, ou seja, ao Absoluto, no qual "as coisas todas serão tuas".

Percebemos também, nos cinco primeiros versos, um percurso de renúncia, no sexto verso, o renascimento ou união (*yoga*) com o Absoluto e, nos versos restantes, o restabelecimento da infinitude do espírito humano. O "querer", a divisão e o "arrancar" resultante do desejo de possuir as coisas no mundo colocaria o ser humano na dinâmica temporal, a qual vem mostrar ao indivíduo a efemeridade das coisas e a impermanência dos entes formados por terra, ar e água, sujeitos ao tempo cronológico.

No poema IV dos *Cânticos*, a "música da vida", ou seja, o ritmo cotidiano das vivências no mundo, voltado para aquilo que é aparente e sensível, conduz o ser humano a um estado "adormecido" ou de "encantamento", o que reflete numa espécie de

esquecimento de sua própria realidade verdadeira e a manutenção da dualidade como vemos em "Não queira ser tu". A voz do poema convida o interlocutor a deixar o estado de "miséria" que envolve a dualidade e se libertar do "sonho humano", recuperando sua verdadeira natureza esquecida e realizando-se no Absoluto.

Cântico IV

Adormece o teu corpo com a música da vida.
Encanta-te.
Esquece-te.
Tem por volúpia a dispersão.
Não queiras ser tu.
Quere ser a alma infinita de tudo.
Troca o teu curto sonho humano
Pelo sonho imortal.
O único.
Vence a miséria de ter medo.
Troca-te pelo Desconhecido.
Não vês, então, que ele é maior?
Não vês que ele não tem fim?
Não vês que ele és tu mesmo?
Tu que andas esquecido de ti?
(MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 140)

Ainda nos *Cânticos*, no poema V, o corpo humano é concebido como um cárcere que dificulta e, em grande medida, impossibilita a alma humana "alcançar" o Absoluto. O corpo é comparado a uma montanha compacta que aprisiona e impede o alcance do Absoluto. Nesse sentido, a voz do poema estimula a ação de "fragmentar" o corpo ou "quebrá-lo em cavernas" como uma atitude de *abertura* para o possível deslumbre da realidade última e verdadeira. Nota-se também, nessa passagem, a semelhança em relação ao pensamento platônico acerca do corpo, sendo este um cárcere para a alma e responsável pela percepção somente das "sombras" no mundo sensível, o que seria fonte de equívocos para o ser humano.

Cântico V

Esse teu corpo é um fardo.
É uma grande montanha abafando-te.
Não te deixando sentir o vento livre
Do Infinito.
Quebra o teu corpo em cavernas
Para dentro de ti rugir
A força livre do ar.
Destrói mais essa prisão de pedra.
Faze-te recepo.
Âmbito.
Espaço.
Amplia-te.
Sê o grande sopro
Que circula...
(MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 140-141)

O "vento livre do Infinito" é impedido de ser percebido em virtude da massiva "fronteira corporal", fundamentada nos sentidos, no encanto da exterioridade e da finitude das coisas. Nesse sentido, a alma humana se aprisiona no espaço e no tempo do mundo, permanecendo "parada" como um "sopro" que não circula na infinitude de sua natureza divina.

No universo das obras da tradição filosófico-religiosa da antiga Índia, Oliveira (2014) nos diz que o *Bhagavad-gita* proporcionou grande influência à poesia ceciliana no que diz respeito ao processo de vida e morte, ida e volta da alma humana em suas cíclicas experiências corporais.

A partir do verso a seguir retirado do *Bhagavad-gita*: "Para aquele que nasce a morte é certa, e após a morte ele voltará a nascer. Portanto, no inevitável cumprimento de seu dever, você não deve se lamentar."[69], nos deparamos com um dos mais essenciais

[69] Conforme o tradicional *Bhagava-gita*. *Como Ele É*. c. II. 27. 2017.

ensinamentos propostos pela tradição indiana, ou seja, a inevitável roda de nascimentos e mortes, sendo esta constituída por ciclos realizados até o ser humano se libertar da dualidade. Esse inevitável processo apresenta a duração em decorrência das ações humanas (*karma*) condizentes ou não com os seus propósitos ou deveres (*dharma*) elevados. Logo, se o ser humano realizar ações edificantes e elevadas, superando o egoísmo, sua alma (*atman*) poderá se libertar *(moksha*) dos ciclos de renascimentos e mortes (*samsara*).

Cecília Meireles também em seus *Cânticos*, poema XVIII, nos traz essa dimensão da libertação em relação à roda de renascimentos e mortes, na qual, a partir da relação dos seres humanos com o mundo, ou melhor, com os outros seres, com as coisas e objetos, com a natureza, entre outros, obtendo e construindo significados e valores, poderemos superar o sofrimento constante na vivência segundo a incompreensão humana da não dualidade.

Cântico XVIII

Quando os homens na terra sofrerem
Sofrimento do corpo,
Sofrimento da alma,
Tu não sofrerás.
Quando os olhos chorarem
E as mãos se quebrarem de angústia
E a voz se acabar no rogo e na ameaça.
Quando os homens viverem,
Tu não viverás.
Quando os homens morrerem na vida,
Quando os homens nascerem na morte,
Na vida e na morte nunca mais
Nunca mais tu não morrerás.
(MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 148)

Os ciclos de nascimento e morte, tema também discutido entre os ensinamentos da doutrina budista, nos remete a um tempo cíclico, visto que, em função de repetidas ações equivocadas, podemos permanecer presos a uma estrutura de renascimentos que, de certo modo, apresentam fenômenos existenciais e experiências de vida semelhantes. Assim conforme Zunino (2017, p. 145):

> Isso supõe um conceito de tempo cíclico no qual se inscreve a lei do carma, principio cósmico que corresponde à fórmula ação = reação (lei de causa e efeito) que determina as formas e qualidades no chamado *samsãra*, simbolizado como roda da vida. Nada nessa roda possui natureza própria no sentido de uma essência duradoura. Esta negação da substancialidade se apoia na doutrina da "gênese condicionada" segundo a qual todo fenômeno empírico é apenas uma manifestação instantânea gerada por agrupamentos de fatores existenciais (qualidades abstratas) que surgem e logo desaparecem (como as notas em uma melodia).

O *Vedanta*[70] também vem ensinar que a natureza existencial humana (*atman*) apresenta a mesma natureza que *Brahman*, o Absoluto. Esta realidade tem sua percepção prejudicada em função da falsa ideia que o homem faz do mundo e de si mesmo, impossibilitando que viva em unidade. A consciência pura ou *Brahman* (Absoluto) é tratada como o substrato universal, sendo a fonte de tudo que aparece no mundo e da consciência individual (*ahamkara*). Desse modo, para o *Vedanta*, o ser humano não deve buscar a verdade por meio das coisas aparentes, visto que estas são apenas a manifestação do Absoluto e não o Absoluto em si. (MARCHIORO, 2014)

Por fim, a tradição filosófica e religiosa da Índia antiga, conforme poderíamos inferir, concebe a alma humana como algo para além das dimensões da personalidade e subjetividade humanas, sendo estas tratadas como criações resultantes do contato e experiência com a realidade material, em virtude da ignorância e crença na separatividade entre a alma humana e o Absoluto. Nesse sentido, o ser humano deve buscar a superação desses fatores para alcançar a unidade com *Brahman*.

---

[70] O *Vedanta* ("o fim do *Veda*"), constitui-se numa coleção de textos filosóficos que contribuem para formar a base teórica da religião hindu. São considerados essenciais, pelos hindus ortodoxos, por conter verdades reveladas (*sruti*) sobre a natureza da realidade última (*Brahman*) e descrever o caráter e a forma de salvação humana (*moksha*). Esses textos são, portanto, comentários sobre os *Vedas* e foram transmitidos oralmente por séculos. (MARCHIORO, 2014, p. 23)

2.2- A tradição grega e Cecília Meireles

Por outro lado, perguntamos se Cecília Meireles entrou em contato e se interessou exclusivamente pela tradição indiana antiga e não teria se aproximado também do pensamento clássico ocidental, ou seja, as obras dos antigos autores e filósofos gregos?

No que se refere às influências clássicas na vida da poeta, Cecília desenvolveu um contrapeso, em relação aos seus impulsos líricos, a partir da filosofia grega antiga, desde Heráclito, passando por Platão e Aristóteles. Ademais, a poeta é considerada, por diversos estudiosos, como herdeira de um neoplatonismo cristão[71], o qual apresenta influências não somente platônicas, mas também pitagóricas e aristotélicas, refletindo em sua obra uma influência histórica mesmo que a autora estivesse mergulhada em seu próprio tempo. (BEZERRA, 2007)

Semelhante a Platão, Cecília nos revela em sua poesia a proposta de uma realidade transcendente, ou seja, para além do mundo sensível. Embora alguns autores associem Cecília Meireles à corrente neoplatônica, pode-se dizer que sua fundamentação mística advém, em grande medida, da tradição oriental, mesmo que a poeta beba na fonte da metafísica filosófica ocidental. (BEZERRA, 2007)

Ao lermos a poesia ceciliana, observamos que a poeta seleciona de forma muito cuidadosa as palavras a serem utilizadas nas composições. Conforme constatamos nos *Cânticos*, a poeta utiliza a forma verbal imperativa "dize", expressa no primeiro verso, como ato de abertura para o fazer poético acerca da imortalidade da alma humana, uma vez que os *Cânticos* são construídos segundo o fundamento da sua imortalidade e retorno ou união com o Absoluto.

Em seguida, nos primeiros versos, a partir do imperativo "Dize", Cecília nos traz alguns dos temas centrais de sua poética, ou seja, a imortalidade da alma, a efemeridade

[71] Assim como Cecília obteve determinados conhecimentos acerca da filosofia neoplatônica, Agostinho de Hipona, de maneira particular, absorveu o pensamento neoplatônico, sobretudo as ideias de Plotino, de forma indireta, a partir das análises e releituras que Ambrósio desenvolveu dos escritos de Orígenes, o que gerou a formação de um neoplatonismo cristão. Desse modo, é possível destacar duas doutrinas neoplatônicas: por um lado, o neoplatonismo grego, imerso na metafísica, cosmologia e teologia da cultura grega, sobretudo a filosofia de Platão e, por vezes, a física e metafísica de Aristóteles, além dos pré-socráticos como Heráclito e Parmênides. Por outro lado, o neoplatonismo dos "pais da igreja" que desenvolviam exegeses e alegorias acerca das Sagradas Escrituras ao mesmo tempo que absorviam, sintetizavam e rebatizavam a filosofia grega. Platão, filósofo de grande importância para a estruturação da metafísica cristã era conhecido na antiguidade tardia por "divino Platão". (NASCIMENTO, 2019)

da vida e a impermanência das coisas no mundo, os quais são percebidos e compreendidos diante do fenômeno da morte ou separação definitiva da alma em relação ao corpo:

> Dize:
> O vento do meu espírito
> Soprou sobre a vida.
> E tudo que era efêmero
> Se desfez.
> E ficaste só tu, que és eterno...
> (MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 137)

Talvez seja possível estabelecermos certa correspondência dessa estrutura linguística observada em Cecília, ou seja, a utilização de um verbo no modo imperativo "dize", seguido de uma construção poética que traz ao leitor a temática da imortalidade da alma, da prisão anímica no corpo humano e da impermanência da vida, com aquela vista no *Fédon* (1972) platônico, no qual Sócrates, momentos antes de sua morte, desenvolve seu tratado o qual contém suas teses para explicação a respeito da imortalidade da alma. Nesse diálogo, Equécrates solicita ao próprio Fédon que relate de forma minuciosa as últimas reflexões de Sócrates com seus discípulos: "Bem, e agora, *dize*, sobre que cousas falaram eles?".[72] Nesse sentido, arriscamos pensar que, sendo leitora dos gregos antigos, Cecília renderia, por meio da construção poética, uma espécie de aproximação em relação à prosa platônica em questão, sobretudo no que se refere a tentativa de afirmar e explicar aos seus leitores acerca da continuidade da existência da alma humana, mesmo após a inevitável perda corporal resultante da morte.

Portanto, como nos diz Cesar (2016, p. 81), a respeito das referências clássicas e orientais na vida de Cecília Meireles:

> Experiência de solidão e de liberdade, de encontro com a vida do espírito, sua obra tem pontos de acordo com a tradição do pensar originário da Grécia e com os grandes poemas sagrados indianos, com a poesia e a obra de Tagore, que desvenda no cotidiano o pulsar do eterno. Na tradição grega, na qual ela explicitamente se inspira, os "mestres da verdade" são os adivinhos e os poetas, mas também os filósofos. É a primeira vertente à qual ela se atém.

[72] PLATÃO. *Fédon*. 1972, p. 65, 59c.

3. Agostinho de Hipona e Cecília Meireles: um possível encontro no tempo?

Nossa investigação, neste ponto, busca decifrar um possível diálogo entre autores tão distantes no espaço e no tempo, assim como em relação às suas influências intelectuais e vivências, formação acadêmica, religiosa, entre outras. Entretanto, sendo o tempo uma questão que permeia em grande medida inúmeros campos do conhecimento – e tratado sob diversas perspectivas - sobretudo a filosofia e a literatura, acreditamos que podemos aproximá-los por intermédio desse tema tão comum em nossas vidas, como nos disse Agostinho em suas *Confissões* e também como fica evidente nos poemas ceciliano.

Lançando mão, com maestria, do gênero poético, Cecília Meireles traz à luz os processos da vida humana os quais nos permitem destacar a importância da temporalidade. Em virtude de sua extensa obra, realizamos aqui um recorte envolvendo alguns de seus poemas, sobretudo aqueles que abarcam a reflexão sobre o tempo, a memória, a efemeridade da vida e a reunião da alma humana com o Absoluto, o que, segundo nosso entendimento, configura uma espécie de passagem de uma condição anímica temporal para o eterno. Servindo-nos do arcabouço poético aqui escolhido, propomos o diálogo entre a "teoria do tempo" do bispo hiponense e a perspectiva temporal ceciliana.

Entendemos oportuno, neste momento, especularmos, mesmo que de maneira resumida, a doutrina agostiniana a respeito da relação entre vida terrena e vida eterna.

Agostinho estabeleceu a dicotomia entre o ser humano que vive segundo o amor a si mesmo (o que ele denominou de "soberba"), desprezando Deus, e aquele que vive segundo o amor a Deus. Por esse motivo, decorre a existência de duas "cidades", ou seja, a "cidade terrena", a qual é constituída pelos seres que vivem para as coisas do mundo material e para si mesmo, e a "cidade celeste", a qual configura-se como aquela formada pelos seres que vivem para Deus. As duas "cidades" apresentam correspondentes no "céu", em conjunto aos anjos rebeldes ou aos anjos fiéis a Deus. Na terra, as correspondências são dadas por intermédio de Caim e Abel[73], personagens bíblicas que

[73] Conforme o texto bíblico do Gênesis, Caim e Abel foram os dois primeiros filhos de Adão e Eva, após suas expulsões do Paraíso ou Jardim do Éden. Caim tira a vida de Abel em virtude do ciúme por ter seu sacrifício rejeitado por Deus e, este, ter aceito o sacrifício de Abel.

assumem a simbologia das duas cidades. Na terra, o cidadão da "cidade terrena" é visto como dominador, ao passo que na "cidade celeste" o cidadão é um peregrino. Entretanto, o primeiro segue ao abismo da eterna danação e, por outro lado, o segundo aguarda e segue na direção da eterna salvação. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 99)

Agostinho defende, sobretudo no final da obra *Cidade de Deus*, a ressurreição da carne que, embora transfigurada, permanecerá carne. Portanto, o cidadão celeste representa um peregrino sobre a terra tendo como fim alcançar um reino que não tem fim:

> Ressuscitado na Cidade celeste, o homem terá a felicidade a qual não falta nenhum bem; haverá diferentes graus de amor e de recompensa: ser sem inveja, a liberdade do não-poder-pecar (ao invés da do poder-não-pecar, típica desta vida), o esquecimento dos males terrenos e, por fim, a possibilidade de ver Deus que será tudo em todos. E se ver Deus tudo em todos será como o "sábado eterno", o "sétimo dia" eterno, a coroação desse dia será o "oitavo dia" da vida eterna, cujo fim será o de não-ter-mais-um-fim, ou seja, a eternidade. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 115)

Desse modo, entendemos que Agostinho, ao lançar mão do termo "eternidade", nos traz o sentido de uma "vida contínua e infinita", visto que o filósofo distingue a criação e o criador (Deus), quando especula acerca da Criação, conforme vimos anteriormente. Em outras palavras, para o filósofo hiponense, a eternidade constitui-se como um atributo divino, ao passo que, para a criação, é reservada a temporalidade, ainda que o ser humano continue vivendo na "Cidade de Deus" ou na danação.

Os 26 poemas dos *Cânticos*, escritos por volta de 1927 e somente publicado cerca de 17 anos após a morte da escritora, em 1981, reflete, em grande medida e constância, a temática temporal na obra ceciliana. Nesse sentido, conforme nos diz Marchioro (2014, p. 65):

> O livro *Cânticos* foi publicado postumamente, mas sua composição, presume-se, data de 1927. É anterior, portanto, a *Viagem* (1939). É neste livro que começa a se arraigar um dos aspectos mais importantes de toda a poesia de Cecília Meireles: o tempo. É em *Cânticos* que a efemeridade da vida e a eternidade do Absoluto começam a aparecer lado a lado. Também se explicita a influência do pensamento indiano na sua poesia e o eu-lírico dá indícios de seu entendimento acerca da natureza do divino.

Como já dito, a poesia ceciliana apresenta traços de determinados aspectos marcantes da tradição filosófico-religiosa da Índia antiga, como o tempo cíclico, a impermanência das coisas no mundo e a transmigração da alma. Esses aspectos se relacionam por meio da concepção anímica da referida tradição, sendo a "alma humana" aquilo que contém característica divina, se identificando com o Absoluto no que se refere a sua natureza, e possuindo, consequentemente, a imortalidade.

Para que a alma possa se reunir com sua fonte, o Absoluto, sendo essa reunião decorrente da superação do "eu" no mundo, ou seja, da renúncia da identificação do ser humano com seus desejos e paixões os quais nos conduzem como cativos aos fenômenos cronológicos impermanentes e efêmeros, faz-se necessário que os seres humanos estejam imersos nos ciclos de renascimentos e mortes, na temporalidade cíclica da vida no mundo. Nesse ponto, como vimos, os caminhos propostos por Agostinho e Cecília, embora para o primeiro, o ser humano tenha apenas uma chance para atingir a "eternidade com Deus" ou a danação, para o eu lírico ceciliano o ser humano dispõe de oportunidades ou tempos cíclicos para se corrigir e, consequentemente, alcançar o eterno, saindo da roda do *samrara.*

Segundo o bispo hiponense, o verdadeiro problema e mistério não seria o *cosmo* ou o mundo, mas sim o próprio ser humano que, admirando o mundo, abandona a si mesmo. Nesse caso, a jornada do conhecimento de si envolve não o ser humano em abstrato ou sua essência em geral, mas sim o "eu", o indivíduo irrepetível, a pessoa, ao ponto de Agostinho dizer a si mesmo que se tornara um grande problema desconhecido. Com isso, o filósofo hiponense torna-se o centro de sua filosofia, ou seja, o observador e o observado, e como Deus se espelha na alma, não é indagando o mundo, mas sim escavando a própria alma que se encontra Deus[74]. (REALE; ANTISERI, 2003)

Se tomarmos uma vida completa, desde o nascimento até a morte, como um tempo oportuno para alcance dessa superação (*samsara*), o resultado positivo ou negativo determinaria o retorno ou não ao ciclo de vida no mundo. No poema "Retrato em luar" Cecília nos apresenta uma relação de oposição entre a alma humana e o mundo, além da transitoriedade e efemeridade das coisas:

[74] Comparando com o que defendia Plotino - considerado, para Agostinho, como um dos mais próximos e caros filósofos que o influenciou - ainda que seja necessária a renúncia das coisas exteriores, voltando-se para o interior de nós mesmos, ou seja, para a alma, a fim de encontrarmos a verdade, Plotino fala da alma e do interior humano em abstrato ou em geral, despojando rigorosamente a alma de sua individualidade e ignorando a questão concreta da personalidade. (REALE; ANTISERI, 2003, p 89)

Retrato em luar

Meus olhos ficam neste parque,
minhas mãos no musgo dos muros,
para o que um dia vier buscar-me,
entre pensamentos futuros.

Não quero pronunciar teu nome,
que a voz é o apelido do vento,
e os graus da esfera me consome
toda, no mais simples momento.

São mais duráveis a hera, as malvas,
que a minha face deste instante.
Mas posso deixá-la em palavras,
gravadas num tempo constante.

Nunca tive os olhos tão claros
e o sorriso em tanta loucura.
Sinto-me toda igual às árvores:
solitária, perfeita e pura.
Aqui estão meus olhos nas flores,
meus braços ao longo dos ramos:
e, no vago rumor das fontes,
uma voz de amor que sonhamos.
(MEIRELES, 2017, *Retrato Natural* (1949), p. 637-638)

Na primeira estrofe, as imagens dos sentidos, originadas a partir da visão e do tato, ficaram retidas na memória da voz do poema, para que "em pensamentos futuros" possam ser recuperadas na mente ou no espírito humano. Uma maneira de tentar se fundir ao mundo e criar um "retrato", ou seja, algo imóvel, um tempo oportuno (*kairós*) que é sempre presente, é vista por intermédio da memória resultante dos sentidos. O futuro se

apresenta como algo determinado pela memória, visto que seus conteúdos serão recuperados da forma mais fidedigna possível.

Ainda na primeira estrofe, a voz do poema nos revela a impermanência e o desfazimento das coisas que se perdem no passado inexistente, tendo em vista que as recuperações dos "olhos" e das "mãos", no futuro, devem ocorrer por meio do pensamento, ou seja, por intermédio da memória. Nesse sentido, a temporalidade assume uma dimensão dependente da mente, isto é, da memória, visto que as coisas no mundo são reféns da efemeridade, ou seja, como nos diz Agostinho, o presente não tem extensão no mundo.

Na segunda estrofe, o eu-lírico não deseja identificar alguém ou algo, ou seja, "pronunciar teu nome", pois aquilo que percebemos, a "voz", a qual manifesta e reproduz as coisas sensíveis, não condiz com o atemporal, que é próprio do espírito ou do "vento", já que "a voz é o apelido do vento,". Ao que esses versos nos indicam, há uma relação entre aquilo que é "voz", isto é, sensível, corruptível, efêmero e aquilo que é permanente, inteligível, ou seja, o "vento", este como sendo o "sopro da vida". O vento, assim como o tempo, é algo invisível, que passa de forma irreversível e afeta aquilo que entra em contato. Em seguida, o movimento da esfera (lua) que é constante e representante do tempo *chrónos*, sucessivo e quantitativo, gera o desfazimento da voz do poema em cada pequeno instante que se sobrepõem ao anterior.

Embora suscetível à impermanência, o eu lírico busca se fundir ao meio exterior de forma a continuar sua "existência", visto que, a poética ceciliana, em grande medida, se encontra mergulhada em um tempo cíclico, no qual a continuidade se dá por meio das transformações e reinvenções dos seres e das coisas. Na terceira estrofe, a "face" do eu lírico, ou seja, o seu corpo com o qual ele se identifica no instante, se encontra no irremediável fluir em direção ao passado, restando apenas as palavras poéticas, que desempenhariam o papel da memória, as quais poderiam significar uma espécie de "distensão da alma", porém, não no âmbito da mente, mas sim do sensível.

Ainda, de acordo com Romano (2012, p. 57): "O poema é tempo vivo, é passado evocado e recriado no presente, que se torna futuro, se eterniza ao ser reavivado pela leitura.". Desse modo, percebemos que o sujeito poético continua, em seu estado de desconforto e angústia frente ao devir e à impermanência, procurando eternizar-se no mundo por meio das palavras: "São mais duráveis a hera, as malvas,/ que a minha face

deste instante./ Mas posso deixá-la em palavras,/ gravadas num tempo constante.", escapando da finitude temporal linear.

O tempo cíclico no poema em discussão também pode ser percebido linguisticamente pela semelhança entre os dois primeiros versos da primeira estrofe: "Meus olhos ficam neste parque,/ minhas mãos no musgo dos muros" e os dois primeiros versos da última estrofe: "Aqui estão meus olhos nas flores,/ meus braços ao longo dos ramos:", nos quais as ações e percepções se repetem como algo que não apresentaria passado ou futuro, pois, ciclicamente os fenômenos se repetem. Entretanto, dentro da poética da ciclicidade há a impermanência, ou, seja, o devir que possibilita o "girar" desse ciclo.

Segundo Romano (2012, p. 58): "(...) pelas palavras somente somos capazes de representar o que nomeamos, o que implica distância entre um e outro. Com a imagem, a distância entre a palavra e a coisa se reduz (...).", poderíamos pensar que, ao ser dito, no tempo presente, que "aqui estão meus olhos nas flores" e "meus braços ao longo dos ramos" é possível criarmos uma imagem, no passado, do eu lírico caminhando com os braços abertos, por um jardim repleto de flores ornamentais - como as "heras"[75] ou trepadeiras dotadas de flores – vivendo seu sentimento amoroso e planos futuros, os quais, hoje, após o passar inexorável do tempo, tornaram-se sutis como o "vago rumor das fontes".

Por outro lado, a tríade agostiniana *percepção-vontade-imagem nos sentidos*, pode ser vista no verso "meus olhos ficam neste parque", pois o sentido da visão, por meio da vontade anímica, é sensibilizado, sofrendo a impressão dos objetos presentes no local. De igual forma, essas imagens também são retidas na memória, segundo a intenção da alma, o que podemos constatar no verso "para o que um dia vier buscar-me / entre pensamentos futuros.", evidenciando também a tríade *imagem impressa nos sentidos-vontade-memória*. Ainda, nos "pensamentos futuros" percebemos a tríade do *cogito* agostiniano: *imagem mnemônica-vontade-impressão nos olhos da mente.* Por fim, no terceiro verso da primeira estrofe, entendemos que o eu-lírico ao dizer "o que" e não "quem" abre ao leitor

[75] Na mitologia grega, *Hera*, deusa das mulheres, dos casamentos e dos nascimentos, foi filha de *Cronos* (Tempo) e *Reia*, sendo devorada por seu pai e resgatada por seu amante, Zeus. Assim, pensamos que Cecília nos traz aqui o sentido da inevitável ação temporal (ação de devorar realizada por *Cronos*) que consome o corpo, "minha face" e até mesmo as vivências mais profundas da alma humana, como o sentimento amoroso entre amantes.

a possibilidade de pensar que o (a) amante possa recuperar o passado ou o próprio espírito (mente) do eu-lírico o recupere em pensamentos futuros.

Cecília Meireles, em especial no poema "Três orquídeas", revela o sofrimento humano em virtude do encontro com a efemeridade da vida e com a impermanência dos fenômenos existenciais. O ser humano buscaria eternizar aquilo que o apraz por meio da arte (escrita) a qual fornece meios mais duráveis e que o confortaria e evitariam, mesmo que por certo período, o sofrimento e a angústia resultantes do apego.

Três orquídeas

Para D. Marcos Barbosa

As orquídeas do mosteiro fitam-me com seus olhos roxos.
Elas são alvas, todas de pureza,
com uma leve mácula violácea para uma pureza de sonho triste, um dia.

Que dia? que dia? dói-me a sua brevidade.
Ah! não veem o mundo. Ah! não me veem como eu as vejo.
Se fossem de alabastro seriam mais amadas?
Mas eu amo o eterno e o efêmero e queria fazer o efêmero eterno.

As três orquídeas brancas eu sonharia que durassem,
com sua nervura humana,
seu colorido de veludo,
a graça leve do seu desenho,
o tênue caule de tão delicado verde.
Se elas não veem o mundo, que o mundo as visse.
Quem pode deixar de sentir sua beleza?
Antecipo-me em sofrer pelo seu desaparecimento.
E paira sobre elas a gentileza igualmente frágil,
a gentileza floril
da mão que as trouxe para alegrar a minha vida.
Durai, durai, flores como se estivésseis ainda
no jardim do mosteiro amado onde fostes colhidas,

que escrevo para perdurardes em palavras,
pois desejaria que para sempre vos soubessem,
alvas, de olhos roxos (ah! cegos?)
com leves tristezas violáceas na brancura de
alabastro.
(MEIRELES, 2017, *Dispersos* (1918-64), v. II, p. 942)

A imagem das orquídeas, retida na memória, representa a tentativa de eternizar a brevidade de sua beleza. Ainda que as orquídeas "fitem" o eu-lírico, com seus "olhos roxos", elas não "veem o mundo", o que as impossibilitam de perceberem o tempo e sofrerem com suas vidas efêmeras.

A voz do poema questiona se o amor é proporcional àquilo que é mais durável: "Se fossem de alabastro seriam mais amadas?", ou seja, amamos apenas no presente? O eu-lírico responde que ama tudo que *é sempre o mesmo*, assim como aquilo que deve deixar de ser ou virar passado para que exista: "Mas eu amo o eterno e o efêmero (...)". No entanto, diante dessa tensão entre o que permanece e o efêmero, o eu-lírico se rende ao perene, ou seja, torna evidente a dor gerada pela impermanência ou pelo fluir irreversível do tempo: "(...) queria fazer o efêmero eterno."

O poema traz a orquídea como representante das coisas efêmeras e impermanentes. Além disso, ao escolher essa sensível flor, a qual constitui-se como uma das mais belas presentes na natureza, ressalta-se a relação diretamente proporcional entre a beleza e o apego. O desejo de tornar o efêmero em algo eterno indica a vontade humana de estender o instante, ou seja, de alongar os momentos vividos, de tentar frear aquilo que é contínuo e que segue no sentido do fim. Ao "sonhar" a duração das três orquídeas, a voz do poema recorre, à memória, por um tempo passado, a fim de trazer no presente e na mente aquilo que a marcou.

No verso: "As três orquídeas brancas eu sonharia que durassem", aventamos significar essa "duração" por meio da *distentio animi*, a qual proporciona a formação de tempos pretéritos oportunos retidos na mente. A partir das percepções e impressões sensoriais das cores, textura e contornos das orquídeas, além do papel desempenhado pela vontade anímica, formam-se determinados tempos, uns mais curtos, outros mais longos, os quais podem ser impressos posteriormente nos olhos da mente.

Nesse poema, poderíamos também inferir e perguntar se a "duração" pretendida por meio da escrita estaria relacionada com a memória humana? Assim como a memória humana, a linguagem possibilitaria "eternizar" as coisas do mundo, as quais estão sujeitas à impermanência, e, em determinado momento, trazê-las para o presente. É importante destacarmos o recorrente aparecimento de dois dos três "tempos" de Agostinho, ou seja, o presente das coisas pretéritas e o presente das coisas presente, em outros termos, a memória e a atenção, respectivamente.

Na poesia em geral, as produções escritas podem seguir, por vezes, um tempo cronológico ou histórico que possibilita a construção de sentidos e de inúmeros enredos. Contudo, o aspecto temporal que voltamos nossos olhos neste ponto, sobremaneira, é o tempo não medido, ou seja, a oportunidade, o "acontecimento", que são traduzidos de acordo com as *distensões da alma*, como nos diz Agostinho de Hipona. O tempo como oportunidade, em outros termos, *kairós*, segundo a tradição clássica grega, é formado seguindo uma contemplação individual do mundo, o que nos remete a pensar na subjetividade envolvida nos momentos vividos e que são retidos em nossa memória. Nesse sentido, no mundo objetivo, o passado não nos permite ser reconstruído ou ser submetido a um retorno, assim como o futuro não se apresenta de maneira precoce, mas sim, o tempo, age e nos modifica naquilo que permitimos nos tornar. (CARNEIRO, 2014)

O jogo estabelecido entre aquilo que é efêmero e vivido pelo ser humano durante sua morada no mundo - simbolizado pela "borboleta", ou seja, a impermanência e a metamorfose das coisas aparentes - e aquilo associado à dimensão da "alma", simbolizado pelo "mesmo céu", sendo esta possuidora da perenidade, tendo em vista sua essência divina, é expresso no poema "É preciso não esquecer nada":

É preciso não esquecer nada

É preciso não esquecer nada;
nem a torneira aberta nem o fogo aceso,
nem o sorriso para os infelizes
nem a oração de cada instante.
É preciso não esquecer de ver a nova borboleta
nem o céu de sempre.

O que é preciso esquecer é o nosso rosto,
o nosso nome, o som da nossa voz, o ritmo do nosso pulso.

O que é preciso esquecer é o dia carregado de atos,
a ideia de recompensa e de glória.

O que é preciso é ser como se já não fôssemos,
vigiados pelos nossos próprios olhos
severos conosco, pois o resto não nos pertence.
(MEIRELES, *Dispersos* (1918-64), 2017, v. II, p. 911-912)

Nesse poema, a *distentio animi*, agora segundo o sentido da distração da atenção da alma, associa-se ao ato de esquecer. A alternância da *atenção* originaria o esquecimento de imagens de tempos pretéritos e armazenadas na memória, como a "torneira aberta" e o "sorriso para os infelizes". Ao não "esquecer de ver a nova borboleta", o eu lírico projeta no tempo futuro a ação de ver, conforme os conteúdos retidos na memória e a atividade do pensar a partir desses registros. Percebemos, nesse ponto, a esperança, no presente da mente ou na enunciação do verso, da realização de algo futuro como decorrência do *cogito* desenvolvido na alma. Temos aqui, então, o "terceiro tempo" agostiniano, ou seja, a expectativa ou o presente das coisas futuras.

Por outro lado, ainda no poema acima, determinadas atividades humanas, em cada instante que se dão, são reveladas, selecionadas e observadas como imprescindíveis e não sujeitas ao esquecimento. A impermanência e a renovação humana ao longo do tempo, metaforizada em "ver a nova borboleta", e o eterno, em "o céu de sempre", refletem os opostos complementares *tempo* e *eternidade*, traduzindo o ser humano que, por um lado se encontra na temporalidade por intermédio do corpo e, por outro, apresenta uma essência perene que não pode deixar de ser "vista". Há de se desapegar daquilo que pode vir a ser, como "a ideia de recompensa e glória", visto que o futuro ainda não é. O ser humano vive o instante sabendo que este já não é, pois "O que é preciso é ser como se já não fôssemos".

O verso: “O que é preciso é ser como se já não fôssemos”, nos remete à ausência de extensão do tempo presente, da impossibilidade de medirmos aquilo que não tem extensão ou existência. O “já não fôssemos” se encontra no espírito, como tempo pretérito. Trazendo as palavras do bispo de Hipona: “Quanto ao presente, como o podemos medir se não tem extensão? Nós o medimos enquanto ele passa. No entanto, quando já tiver passado, não se mede, porque já não haverá nada a medir.”[76]

Ocupando-nos, agora, com outro conhecido poema ceciliano, “Motivo”, podemos dizer que o eu lírico nos indica que o instante é o tempo que completa a alma, embora seja fugidio e passageiro, portanto, não se pode acorrentá-lo. O instante, sendo aquilo que mais se aproxima do que “existe”, completa a alma uma vez que o passado não mais está presente e o futuro ainda não se tornou presente. A alma está preenchida pelo agora, não sendo necessário o seu deslocamento para as memórias, carregadas de impressões particulares do “eu”, ou para aquilo que ainda não existe ou poderá nem mesmo existir. Neste instante, a alma está “viva” e encontra o sentido de existir.

Motivo

Eu canto porque o instante existe
e a minha vida está completa.
Não sou alegre nem sou triste:
sou poeta.

Irmão das coisas fugidias,
não sinto gozo nem tormento.
Atravesso noites e dias
no vento.
Se desmorono ou se edifico,
se permaneço ou me desfaço,
- não sei, não sei. Não sei se fico
ou passo.

[76] AGOSTINHO. *Confissões*, 1984, XI, 21, 27, p. 345.

> Sei que canto. E a canção é tudo.
> Tem sangue eterno a asa ritmada.
> E um dia sei que estarei mudo
> - mais nada.
> (MEIRELES, 2017, *Viagem* (1939), p. 245-246)

Ainda que o filósofo hiponense nos diga, em seu ato de confissão, que o *passar* do tempo presente para o tempo pretérito é o que permite o presente ser presente, ou seja, a existência do presente é determinada também por aquilo que é responsável pela sua inexistência, caso contrário, o presente seria eternidade, vemos, no poema em estudo, que o "canto 'eterniza' o instante":

> E quanto ao presente, se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto, se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe, uma vez que a sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? (AGOSTINHO, *Confissões*, 1984, XI, 14, 17, p. 339)

Embora o eu lírico não se preocupe se permanece, ou se "desmorona-se" ou se "edifica-se", ou se "desfaz-se" em virtude da imperiosa força e sentido do tempo, o que realmente lhe é importante é o instante, o canto, ou seja, "a canção é tudo", o "eterno presente" que lhe completa. O ato do cantar, ou o ato da enunciação poética "para" o tempo, numa espécie de "eterno retorno" na alma humana.

Ainda, nos versos de "Motivo", poderíamos aventar que a voz do poema alcançou uma espécie de estágio no qual se percebe a ausência do passado e da expectativa, permitindo que simplesmente o instante complete sua "vida". Consciente dos processos de desconstrução e reconstrução, o eu lírico mostra-se indiferente ao fluxo das transformações, contentando-se com o instante, no qual canta, pois sabe que um dia se encontrará mudo, pois, com a morte, o instante - "motivo" do cantar - não mais existirá.

Para o eu lírico, apenas o presente do tempo presente, ou seja, a atenção no cantar, é suficiente para sua própria completude, ou o motivo para existir.

A poesia de Cecília Meireles também é marcada por um olhar voltado para o passado ou para o ausente, sobretudo segundo uma relação entre eu/tu. Além disso, de

acordo com o professor e crítico literário[77] João Adolfo Hansen, a poesia ceciliana, ao retomar o passado, traz à luz uma tensão entre memória e imaginação, visto que o passado não é propriamente o possuidor de lembranças, o que permite dizer que o pretérito na poesia de Cecília apresenta um caráter, em certa medida, ficcional. (NUNES, 2015)

Cecília Meireles, ao abordar em sua poesia o exercício memorialístico, ou seja, a atividade de recuperar aquilo que está latente na memória, nos permite inferir que o processo de lembrar o que já não mais existe ou o que se encontra no passado constitui-se também como uma ação de reconstrução sujeita à imaginação, à atuação inventiva a partir da memória, visto que, segundo as palavras de Soares (2011, p. 32): "os fatos não se revivem, reconstroem-se, recriam-se nos descontínuos e lacunares movimentos temporais da rememoração." (SOARES, 2011, p. 32)

Nesse sentido, no poema "Memória", contido em sua obra *Vaga Música*, Cecília nos mostra que um dos caminhos possíveis para trazer o passado para o presente, isto é, lembrar daquilo que foi esquecido se dá por meio da imaginação - sendo aqui o termo "esquecer" tratado não no sentido de *apagamento* de algo que se encontrava contido na memória, mas sim como algo que não se manifesta constantemente ou perenemente na consciência. Portanto, "esquecer" significa que aquilo que passou está latente na dimensão mnemônica à espera de ser lembrado. Assim, conforme as últimas estrofes do referido poema:

> Minha família anda longe.
> Reflete-se em minha vida,
> mas não acontece nada:
> por mais que eu esteja lembrada,
> ela se faz de esquecida:
> não há comunicação!
> Uns são nuvem, outros, lesma...
> Vejo as asas, sinto os passos
> de meus anjos e palhaços,
> numa ambígua trajetória
> de que sou o espelho e a história.

[77] Conforme disponível em <https://literaturabrasileira.fflch.usp.br/joao-adolfo-hansen>

Murmuro para mim mesma:
"É tudo imaginação!".

Mas sei que tudo é memória...
(MEIRELES, 2017, *Vaga Música* (1942), p. 285-86)

A ausência e a perda constituem dois pontos centrais da poesia ceciliana, na qual a relação eu/tu pode ser verificada entre o sujeito poético e um outro alguém ou algo que representam aquilo que esteve presente e que marcou profundamente esse sujeito. Por vezes, Cecília nos apresenta um *eu* distante de si mesmo e com o olhar para um *tu* quase que inalcançável ou intangível. O olhar para o passado pode ser direcionado a um acontecimento ou para algo que seja resultado de uma "aspiração interior". (NUNES, 2015, p. 210)

Com isso, talvez seria possível uma aproximação entre a concepção agostiniana acerca da *vontade* como o *livre movimento da alma humana racional* e a concepção de *aspiração interior* citada por Nunes (2015). Considerando o que vimos até o momento, quer em Agostinho, quer em Cecília, percebemos uma mobilização, um direcionamento da alma humana para algo específico do passado, seja uma lembrança de um acontecimento ocorrido, seja algo imaginado. Desse modo, evidente está que a alma humana, representada pelo sujeito poético ou pelo narrador nas *Confissões*, revela uma intenção ou um movimento voluntário no sentido de algo armazenado em sua memória.

Outra obra de grande importância para a fortuna crítica da poetisa brasileira é intitulada *Vaga Música*. Nesta, dentre outros acontecimentos, o eu lírico enfrenta a inevitável corrente do tempo e o consequente sofrimento perante a morte de pessoas estimadas, conforme vemos no poema "Explicação":

A Alberto de Serpa

O pensamento é triste; o amor, insuficiente;
E eu quero sempre mais do que vem nos milagres.
Deixo que a terra me sustente:
Guardo o resto para mais tarde.
Deus não fala comigo – e eu sei que me conhece.

A antigos ventos dei as lágrimas que tinha.
A estrela sobe, a estrela desce...
– espero a minha própria vinda.
(Navego pela memória
sem margens.
Alguém conta a minha história
e alguém mata os personagens.)
(MEIRELES, 2017, *Vaga Música* (1942), p. 416)

O eu lírico, atormentado e angustiado pela ausência de respostas divinas recupera, no tempo presente, os "antigos ventos" ou momentos passados, os quais as lágrimas os traduzem. Em seguida, em concurso com a atenção anímica, a "estrela sobe e desce" marcando o tempo presente e, por fim, o eu lírico "espera a própria vinda", ou seja, talvez a vinda de alguém reconstruído no tempo, após sua perda. O "navegar" do eu lírico ou a sua existência no tempo se dá, sobretudo, na imersão da infinitude e nos "palácios da memória", a qual não possui "margens" ou limites. Por fim, quem controla a vida do eu lírico? Deus? Uma outra força? Não sabemos ao certo, no entanto, esse controlador, que talvez seja o tempo, desconstrói, finaliza ou extingue a existência dos "personagens" da vida ou história do eu lírico.

De maneira específica, o tempo é tratado por Cecília no poema Epigrama nº 2, presente em sua obra *Viagem*, relacionando-o à "felicidade", como algo fragmentado e fugaz:

És precária e veloz, Felicidade.
Custas a vir, e, quando vens, não te demoras.
Foste tu que ensinaste aos homens que havia tempo,
e, para te medir, se inventaram as horas.

Felicidade, és coisa estranha e dolorosa.
Fizeste para sempre a vida ficar triste:
porque um dia se vê que as horas todas passam,
e um tempo, despovoado e profundo persiste.
(MEIRELES, 2017, *Viagem* (1939), p. 252)

A repetição sonora da consoante “s”, sobretudo no segundo verso da primeira estrofe, nos remete à fluidez, à fugacidade da “felicidade”, a qual não se demora e marca um tempo fragmentado e irreversível por intermédio de cada consoante “s”. Agostinho, mergulhado em seus questionamentos e súplicas à mente de Deus para continuar suas investigações acerca do tempo interroga: “ Quem se atreveria dizer-me que não há três tempos (...), mas somente o presente porque os outros dois não existem?”[78], levando-nos a pensar que o tempo no mundo objetivo se constituiria apenas do presente. O filósofo continua inquieto: “Ou poderemos dizer que eles realmente existem, e que o futuro, tornando-se presente, sai de algum lugar oculto, e que, tornando-se passado, torna a entrar em algum lugar secreto?”[79]. Sabemos que Agostinho dirá em seguida que os tempos se encontram na mente, ou seja, segundo o papel desempenhado pela memória, configurando algo subjetivo ao ser humano. Entretanto, considerando aos dois primeiros versos do poema anterior, aventamos dizer que o eu lírico encara a “felicidade” como algo estritamente temporal, ou seja, algo que vem de algum lugar, passa rapidamente, quase de maneira imperceptível, como um instante, por nós, e se oculta em algum lugar. Ao dizer: “Custas a vir, e, quando vens, não te demoras” nos leva a pensar conforme a reflexão agostiniana anterior, sobre o tempo, isto é, a “felicidade”, assim como o tempo, se esconde em algum lugar, passa de maneira fugaz e se esconde em outro local, conduzindo ao ser humano à noção e à contagem temporal. O eu lírico, se coloca à frente de um tempo/felicidade cronológico (tempo *chrónos*), quantitativo, sucessivo, que escorrega pelas mãos, ao contrário do tempo *kairós*, qualitativo, oportuno, não avaliado segundo a sucessão de instantes, e que se encontraria na memória.

Ainda, a voz do poema expressa em seus versos que a felicidade estaria retida em algum lugar do futuro e que demora a se apresentar no presente, passando de maneira efêmera por nós e, assim, ensinando ao ser humano acerca da existência do tempo, no qual as horas vão retratar a velocidade da passagem dos momentos felizes. A felicidade marca também a existência dos momentos infelizes, em que as “horas” retiram os momentos prazerosos e permanecem os longos períodos de tristeza. Há nos versos lidos o traço da ausência e da fuga da “felicidade” a qual é “precária” e não se demora, restando-se, talvez, apenas na memória do sujeito do poema.

---

[78] AGOSTINHO, *Confissões*, 1984, XI, 17, 22, p. 342.
[79] *Idem*.

Ao refletirmos sobre o poema “Valsa”, presente na obra *Viagem*, percebemos que a imagem, no tempo presente, do “luar”, o que já é de conhecimento do eu lírico, e se encontra em sua memória, possibilita a recordação do *tu*, ou seja, dos “olhos” e das “palavras” de alguém estimado. O “vento” traz aquilo que estava no passado, permitindo à poeta reviver momentos pretéritos e felizes no presente, isto é, no olhar da mente:

> Fez tanto luar que eu pensei nos teus olhos antigos
> E nas tuas antigas palavras
> O vento trouxe de longe tantos lugares em que estivemos
> que tornei a viver contigo enquanto o vento passava.
> (MEIRELES, 2017, *Viagem* (1939), p. 279)

Talvez, poderíamos inferir que o “vento” poético assume o papel da *vontade anímica*, trazendo dos recantos mais profundos da memória - ou seja, “O vento trouxe de longe tantos lugares em que estivemos” - o tempo pretérito vivido pela voz do poema. O ato de “tornar a viver contigo enquanto o vento passava” nos remete à impressão nos olhos da mente, daquilo que a vontade recuperou, sendo estampado, no presente, determinado tempo oportuno.

Desse modo, a poesia torna-se um meio de retomar, no presente, acontecimentos ou até mesmo imaginações armazenadas e criadas a partir da dimensão da memória. O poema termina indicando que nada escapa do tempo, até mesmo as coisas mais rígidas e aparentemente imutáveis:

> Coitado de quem pôs a sua esperança
> Nas praias fora do mundo...
> - Os ares fogem, viram-se as águas,
> mesmo as pedras , com o tempo, mudam
> (MEIRELES, 2017, *Viagem* (1939), p. 280)

Neste ponto, percorremos e adentramos em um eminente texto ceciliano, o qual nos permite, em grande medida, nos defrontar com a tênue linha entre a vida da escritora e sua produção poética. Conforme já dito, Cecília Benevides de Carvalho Meireles, era descendente de açorianos, pelo lado materno. Seu pai, faleceu três meses antes do nascimento da filha e sua mãe, morreu quando Cecília tinha três anos. Foi criada pela avó

materna, Jacinta Garcia Benevides, açoriana de origem. Com isso, conforme nos diz a própria escritora brasileira:

> Essas e outras mortes ocorridas na família acarretaram muitos contratempos materiais, mas, ao mesmo tempo, me deram desde pequenina, uma tal intimidade com a Morte que docemente aprendi essas relações entre o Efêmero e o Eterno que, para outros, constituem aprendizagem dolorosa e, por vezes, cheia de violência. Em toda a vida, nunca me esforcei por ganhar nem me espantei por perder. A noção ou sentimento da transitoriedade de tudo é o fundamento mesmo da minha personalidade. Creio que isso explica tudo quanto tenho feito, em Literatura, Jornalismo, Educação e mesmo Folclore. Acordar a criatura humana dessa espécie de sonambulismo em que tantos se deixam arrastar. Mostrar-lhes a vida em profundidade. Sem pretensão filosófica ou de salvação, mas por uma contemplação poética afetuosa e participante. (MEIRELES, *Poesia completa*, 1994, p. 80)

Na esteira das palavras de Cecília, Marchezan (2007, p. 57-58) nos diz:

> A poesia de Cecília Meireles, queremos afirmar, não tem aspiração para o filosófico, porém, ao se voltar para a complexidade da realidade humana, sua representação, faz-se filosoficamente questionadora."

A fragilidade observada na vida ou na existência dos seres no mundo ensinou "docemente" a poeta a respeito da relação entre a efemeridade e a eternidade, na qual a experiência no mundo sensível se encontra imergida na imperiosa temporalidade e impermanência, que se manifestam nas mudanças e renovações. O "sentimento da transitoriedade" que habita a poeta possibilita que sua jornada terrena se fundamente no desapego e na aceitação do fluxo inevitável das coisas no mundo.

Os *Cânticos*, talvez, uma das obras mais metafísica ou mística da autora, nos trazem em seus versos a proposta de liberdade em relação a tudo que é efêmero e a descoberta do eterno em nós, superando, assim, a temporalidade e a impermanência, retornando, o ser humano, para a sua verdadeira "pátria", ou melhor, para o Absoluto o qual sempre é o mesmo, isto é, a realidade última:

Cântico II

Não sejas o de hoje.
Não suspires por ontens...
Não queiras ser o de amanhã.
Faze-te sem limites no tempo.
Vê a tua vida em todas as origens.
Em todas as existências.
Em todas as mortes.
E sabe que serás assim para sempre.
Não queiras marcar a tua passagem.
Ela prossegue:
É a passagem que se continua.
É a tua eternidade...
É a eternidade.
És tu.
(MEIRELES, *Cânticos* (1927), 2017, v. I, p. 138-139)

O eu lírico ao dizer "Não sejas o de hoje" nos chama atenção para o processo irreversível do tempo, o qual, de maneira inexorável, desconstrói tudo que se encontra nele, restando-nos somente aquilo que se encontra na memória, a qual, configura-se como uma realidade, fonte de uma espécie de nostalgia, que gera os "suspiros pelos ontens". Ademais, o eu lírico alerta também dos "perigos" da expectativa, ou seja, "Não queiras ser o de amanhã", visto que o futuro não existe ainda. Esperar o amanhã se encontra, aqui, ligado aos desejos de controle daquilo que poderá vir a ser. No quarto verso, "Faze-te sem limites no tempo", o eu lírico ressalta a existência dos ciclos temporais de renascimento e morte, confirmados pelos versos: "Vê a tua vida em todas as origens. / Em todas as existências. / Em todas as mortes.".

Permitindo-nos e ousando, neste ponto, fazermos uma breve recuperação e comparação com a filosofia plotiniana, ao se ocupar com a questão da liberdade da alma, Plotino nos diz que o trajeto desenvolvido por esta, no sentido do inteligível, não se trata de um deslocamento material ou entre lugares, mas sim de uma jornada interior,

mostrando-se como uma experiência mística, ou seja, uma atitude de "fechar-se" no silêncio e no escuro, com os olhos e bocas cerrados, visto que tudo aquilo que é exterior, incluindo a linguagem e o pensar de forma discursiva não dariam conta de explicar o indizível (Uno). Nas palavras de Plotino, podemos nos defrontar com uma perspectiva que aborda o trajeto interior humano em direção ao Uno:

> Nem vem de lugar algum, nem vai a lugar algum, mas, aparece e deixa de aparecer. Por isso, não é necessário andar em sua busca, mas, aguardar serenamente até que apareça, estando preparado para ser espectador. Assim como o olho aguarda os nasceres do sol. E o sol, aparecendo sobre o horizonte do "Oceano", diz os poetas, se oferece espontaneamente aos olhos para que o contemple. (PLOTINO, 2008, V, 5 [12])

A busca pela não-dualidade, apresentada por Cecília em parte de sua obra, e sua possível aproximação com o processo de contemplação do Uno proposta por Plotino são destacadas por Marchioro (2014, p. 44):

> O eu-lírico de Cecília Meireles, sob esse aspecto, representa essa possibilidade de união com o Absoluto (não deixando de lembrar que as divisões de mundos, lá e cá; vão se dissolvendo no decorrer da poesia, pois o Absoluto está na raiz de tudo, é a essência-aparência de tudo), pode-se aproximar essa tentativa de união àquela exposta por Plotino, no sentido em que ocorre uma identificação com o Uno e, desse modo, uma compreensão total do mundo inteligível (...)

Buscando compreender melhor os papéis da experiência, do silêncio e da mística no sistema filosófico plotiniano, no que se refere ao retorno ao Uno, a mística em Plotino consiste no processo de fechar-se em si mesmo, com o auxílio do silêncio, possibilitando que uma experiência misteriosa e indescritível com o divino ocorra. Ademais, enquanto tal experiência se processa, é necessário o abandono de tudo, sobretudo da linguagem e do raciocínio, visto que estes mostram-se insuficientes para descrever o âmbito do infinito, do Absoluto ou Uno. (MARINHO, 2002, p. 98)

O processo de "deixar o mundo" não significa ignorá-lo por completo, empobrecer-se ou anular-se, mas sim, ir além dele, transcendê-lo, preencher-se com o Absoluto, com o Infinito. Essa comunhão com o Uno é, por vezes, denominada por Plotino como "extase", sendo este não relacionado à perda de consciência, e sim a um

estado de “hiperconsciência”, o que é algo hiper-racional, em que a alma se encontra divinizada e completa pelo Absoluto. (REALE; ANTISERI, 2003)

Plotino nos revela que por meio de uma vida afastada das paixões e desejos, o ser humano se habilita ao “convite para a contemplação” do Uno. Analogamente, em se tratando da forma pela qual o ser humano deveria enfrentar a realidade sensível, a doutrina budista, por intermédio das *quatro nobres verdades*, nos traz o alerta de que a fonte do sofrimento humano se encontra sobretudo nos desejos e no apego.

Os *Cânticos* ceciliano nos apresentam um “manual poético” que sintetiza um caminho de libertação da multiplicidade e da dualidade, oferecendo ao ser humano a oportunidade de alcançar - tomando emprestado o termo plotiniano - a *hénosis*, ou seja, a experiência com o Absoluto.

Portanto, conforme nos diz Marchioro (2014, p. 66): “[...] a autora passa em *Cânticos* a ideia de que é possível sentir-se como Deus, confundir-se com ele. É um pensamento mais próximo de Plotino e de alguns segmentos do Hinduísmo. ”

O tempo que foge e escorrega pelas nossas mãos estabelece a dimensão de ação da corrupção (destruição) e da renovação humana, o que favoreceria a formação do *medo* presente no ser humano que teme o *deixar de ser* das coisas no mundo. Conforme podemos observar no “Cântico VI”, o ser humano tem medo de “acabar”, não se dando conta que o processo de se desfazer e refazer ocorre ininterruptamente e com o concurso de um tempo cíclico, pois morremos “no amor, na tristeza, na dúvida e no desejo”, assim como nos renovamos “no amor, na tristeza, na dúvida e no desejo”, todos os dias:

Cântico VI

Tu tens um medo:
Acabar.
Não vês que acabas todo dia.
Que morres no amor.
Na tristeza.
Na dúvida.
No desejo.
Que te renovas todo dia.
No amor.

Na tristeza.
Na dúvida.
No desejo.
Que és sempre outro.
Que és sempre o mesmo.
Que morrerás por idades imensas.
Até não teres medo de morrer.
E então serás eterno.
(MEIRELES, 2017, *Cânticos*, (1927), p. 141)

Ao olharmos para o exterior, seremos “sempre outro”, em constante mudança. Contudo, ao mirarmos para nossa natureza divina, o eu lírico nos diz que o seu interlocutor “és sempre o mesmo”. Talvez, neste ponto, poderíamos estabelecer uma relação entre a temporalidade e a eternidade: as mudanças e o tempo, os quais estão sujeitos os seres humanos, mostram-se como fundamento ou instância de possibilidade humana para seguir o caminho no sentido da perfeição, sendo esta um atributo daquilo que é eterno.

Lembrando a teoria do nosso teólogo de Tagaste, Deus compreende o passado, o futuro, ou seja, aquilo que sempre é o mesmo, e os seus anos não passam, pois existem juntos sem os movimentos de um instante expulsando outro instante. Por outro lado, para o ser humano, os tempos só poderão existir quando já não existirem, pois se o presente não virar passado, não há o tempo. Outrossim, o tempo não pode ser eterno, senão, seria estável, e caso fosse estável não poderíamos dizer que é o tempo.

Ainda segundo o poema anterior, o medo da morte, ou seja, da finitude da vida, se origina da ignorância, apego ao mundo transitório e consequente separatividade ou dualidade estabelecida entre alma humana e o Absoluto. Nesse sentido, a poeta nos adverte que “morrerás por idades imensas/Até não teres medo de morrer/E então serás eterno.”. Desse modo, a eternidade ou a unidade poderia ser vislumbrada mediante o desenlace do “eu” em relação ao mundo sensível e temporal o qual configura-se como um palco para nossas paixões e desejos, dando fim ao processo de renascimento e morte.

Entretanto, segundo observado em Plotino, no percurso em direção ao Uno, o ser humano encontra certo desconforto em se deparar com a ausência das formas,

redirecionando-se, assim, para o mundo das multiplicidades e imagens, no qual "repousa em algo sólido":

> Na medida em que a alma avança em direção ao informe, sendo incapaz de conceber por não ser delimitada e nem como que moldada por um molde variado, desvia-se e teme não ter nada. Por isso, cansa-se dessas coisas e, de bom grado, desce, caindo, muitas vezes, para longe de todas essas coisas, até chegar ao sensível, como que repousando em algo sólido, tal como a vista que, cansada das coisas pequenas, de bom grado encontra-se com as grandes. (PLOTINO, VI, 9, 3, 1-10, *apud* BRANDÃO, 2015, p. 123)

No "Cântico IV", a voz do poema alerta o leitor, "adormecido no corpo", a respeito do prazer obtido na finitude e limitação da "dispersão" originada pelo "querer ser tu" em oposição ao "querer ser a alma infinita de tudo":

Cântico IV

Adormece o teu corpo com a música da vida.
Encanta-te.
Esquece-te.
Tem por volúpia a dispersão.
Não queiras ser tu.
Quere ser a alma infinita de tudo.
Troca o teu curto sonho humano
Pelo sonho imortal.
O único.
Vence a miséria de ter medo.
Troca-te pelo Desconhecido.
Não vês, então, que ele é maior?
Não vês que ele não tem fim?
Não vês que ele és tu mesmo?
Tu que andas esquecido de ti?
(MEIRELES, 2017, *Cânticos* (1927), p. 140)

Em seguida, a poeta motiva o leitor a “vencer a miséria de ter medo” e trocar a si mesmo pelo “Desconhecido”, o qual é infinito e, além disso, apresenta a mesma natureza interior do interlocutor: “Não vês que ele (Desconhecido) és tu mesmo?”. Neste ponto, podemos observar uma espécie de ilusão da separatividade construída a partir da relação a qual “querer ser tu é esquecer de si mesmo”.

O tempo linear estabelecido no cristianismo constitui um ponto de insatisfação da poeta que, por meio da *interiorização*, encontra o significado de libertação, observado nas religiões do oriente, alcançada nesta existência e neste presente mundo. Para a compreensão do termo “libertação” faz-se necessário investigarmos a noção de tempo para a tradição da antiga Índia. De acordo com o historiador e pensador romeno Mircea Eliade, em sua obra *O Sagrado e o Profano* (1992), o tempo do homem religioso (tempo sagrado) e o tempo do homem não religioso são distintos. Considerando o tempo do homem religioso, uma duração temporal comum contendo começo e fim (morte) pode sofrer rupturas e consequentes inserções de tempos sagrados, ou seja, os rituais e festas religiosas possibilitam a inserção de tempos passados, míticos, primordiais no tempo presente, de maneira que o tempo do homem religioso constitui uma espécie de união entre o tempo comum e o tempo sagrado, resultando num “eterno presente” que vez ou outra é recuperado nos rituais. O tempo do homem não religioso não apresenta ruptura, sendo constituído de início e fim apenas. O homem religioso não se satisfaz em viver apenas o presente histórico e busca recuperar mormente o tempo passado, configurando uma espécie de eternidade. Percebe-se que, tanto para o homem religioso quanto para o não religioso - embora o religioso pretenda recuperar o tempo sagrado e, com isso, criar certa “eternidade” – o tempo ainda é algo contínuo e linear. (MARCHIORO, 2014)

Desse modo, não restaria ao ser humano senão a busca contínua pela união ou realização no Absoluto, estabelecida pelo trajeto contemplativo, no âmbito da alma humana, percorrendo o caminho em direção à eternidade e à realidade última, ou seja, a libertação da temporalidade linear.

A fim de finalizarmos o presente capítulo, escolhemos um dos poemas mais conhecidos da escritora brasileira e que nos remete à temporalidade e à brevidade da vida.

Nos versos do poema “Retrato”, encontramos o eu-lírico de certa forma angustiado por somente agora, ou seja, no momento presente das palavras ditas, dar-se conta da

passagem inexorável do tempo, de sua força impulsionadora e transformadora, porém "tão simples, tão certa, tão fácil".

O tempo cronológico se impõe e conduz os mecanismos e movimentos dos objetos e corpos no mundo, de maneira que o passado não pode ser descontruído ou recuperado de maneira objetiva, mas sim por meio do recurso da memória, trazida pelo poema como o "espelho" que reflete a imagem retida de uma condição corporal pretérita.

Retrato

Eu não tinha este rosto de hoje,
assim calmo, assim triste, assim magro,
nem estes olhos tão vazios,
nem o lábio amargo.

Eu não tinha estas mãos sem força,
tão paradas e frias e mortas;
eu não tinha este coração
que nem se mostra.

Eu não dei por esta mudança,
tão simples, tão certa, tão fácil:
— Em que espelho ficou perdida
a minha face?
(MEIRELES, 2017, *Viagem* (1939), v. I, p. 250)

Nos versos acima, o "rosto" do eu-lírico, o qual existiu no pretérito ou em sua juventude, é recuperado no tempo presente das palavras ditas, por meio da memória de um "rosto" que se dá de maneira implícita, a fim de servir de referência para a comparação em relação de um "rosto do futuro", degradado pelo tempo e percebido no momento presente.

Os "olhos vazios" da voz do poema nos remete a uma vida vazia no tempo presente, na qual raros momentos de alegrias e muitas experiências "amargas" constituem uma vivência cujo o tempo meramente fluiu, inexistindo tempos oportunos que marquem a

existência de forma positiva ou prazerosa. Esses tempos da oportunidade, são caracterizados por uma espécie de ausência da contagem temporal, por uma qualidade do tempo vivido, que pode refletir algo belo ou ruim para o indivíduo. Esta "face" de um eu-lírico ativo, forte, caloroso, com lábios doces e coração que extravasava do peito apresenta-se, agora, engolida e digerida pelo tempo, restando apenas a memória daquilo que se viveu.

Abordando o recurso estético metafórico, Cecília transpõe o significado comum associado ao objeto "espelho", para transformá-lo no representante do momento passado irreversível e que, de maneira sutil e quase imperceptível para o eu-lírico, sofreu a destruição promovida pelo tempo cronológico. Nesse sentido, conforme nos diz Sêneca[80], em sua obra *Sobre a brevidade da vida*:

> O espaço de tempo que temos, a razão pode na verdade dilatá-lo; e, embora a Natureza faça-o correr, necessariamente ele vos escapará, pois que não vos apossais dele, nem o retendes ou fazeis demorar a mais fugidia de todas as coisas, mas deixais que se perca como se fosse, uma coisa supérflua e substituível.

Sêneca nos alerta que não possuímos "a mais fugidia de todas as coisas" e, portanto, deveríamos nos concentrar nos tempos vividos com intensidade e voltados para o crescimento interior, desapegado da escravidão associado ao poder e à fortuna. Acerca desse aspecto, o filósofo nos diz que vivemos como mortais ao temermos as coisas do mundo, e como imortais quando se trata dos nossos desejos infinitos.

Ademais, ao nos encontrarmos com o poema "Retrato", observamos que o eu poético descreve características corporais próprias, como "esse rosto de hoje", as quais, em princípio, necessitariam de um espelho para serem percebidas.

Nesse sentido, o processo de leitura do primeiro verso "Eu não tinha este rosto de hoje", nos conduz a inferir que a voz do poema se encontra à frente de um espelho no momento de sua fala. O espelho, poderíamos assim dizer que, de maneira quase exata, reflete as mudanças, aquilo que está em transformação, ou seja, este objeto não retém ou "eterniza" um determinado instante, representando aquilo que passa, que se encontra em

[80] Lucius Annaeus Seneca (4 a.C.-65 d.C.) nasceu em Córdoba entre os anos 4 e 1 a.C.1, em uma rica família de origem italiana. Seus primeiros estudos foram realizados em Roma, onde conheceu Átalo, o Estoico, e teve contato com Sotion e Papírio Fabiano, ambos discípulos de Sêxtio, que havia fundado uma seita filosófica derivada do Estoicismo, a respeito da qual se conhece muito pouco. A produção escrita de Sêneca é vasta, valendo-se dos gêneros disponíveis no período, como texto filosófico, carta e tragédia. (FAVERSANI, 2012)

um contínuo deixar de ser. Por outro lado, o título do poema nos remete a um instante que não se acaba, a algo que é fixo por meio de uma imagem. Essa oposição espelho-retrato talvez traduza a ideia de uma certa ausência de percepção ou consciência do eu poético em relação à brevidade e fugacidade da vida, além do inexorável fluir temporal. Talvez, o desejo do sujeito poético fosse que não existissem espelhos, mas sim apenas retratos, ou seja, que os momentos, sobretudo os agradáveis, fossem eternos. As imagens do passado não mais se refletem no presente, para tanto, é necessário recorrer à memória ou aos retratos.

Ainda no poema "Retrato", considerando o campo etimológico, o termo *espelho* (do lat. *Speculum*)[81] e a palavra *especular* (do lat. *Specularis*)[82], se aproximam quando pensamos no significado do verbo especular, ou seja, examinar ou investigar com atenção[83]. Em virtude da ausência da especulação própria, não realizada ao longo da vida do eu poético, este se pergunta, ao final dela, em qual espelho ou em qual momento passado ele deixou sua juventude, isto é, uma de suas identidades ou "rostos".

O espelho nos possibilita investigarmos em nós aspectos que por vezes se tornariam difíceis de serem observados diretamente, sobretudo nossa face. Ao questionar em qual espelho o eu poético perdeu sua face, poderíamos inferir que, a partir de certo momento passado, ele deixou de se examinar e, com isso, seu coração ou sua alma deixou de se mostrar, vivendo embotado e apenas sobrevivendo no tempo cronológico.

Considerações Finais

Imenso é o desafio de construir um trabalho que pudéssemos aproximar e promover um diálogo entre o pensamento de um dos mais eminentes autores da história da filosofia e a maior poeta da literatura brasileira. Entretanto, chegamos ao término dessa dissertação com o sentimento de termos contribuído, mesmo que em modesta escala, com o desenvolvimento do conhecimento filosófico e respondido a pergunta-título dessa dissertação.

---

[81]Conforme DELPo: Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://delpo.prp.usp.br/>

[82] Idem

[83] CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. 4ª ed. Lexikon: Rio de Janeiro, 2010, 744p.

A questão do tempo continuará no tempo, de maneira que, à proporção que escavamos o seu terreno, mais fundo adentramos em seus mistérios insolúveis, assim como seus enigmas que ocuparam grandes mentes no passado e ainda ocuparão no futuro.

A agostiniana "teoria do tempo", ancorada no Livro XI da *Confissões* nos abre para a busca da compreensão de um tempo subjetivo, associado às nossas faculdades anímicas, nas quais encontramos refúgios para o passado e o futuro.

Cecília Meireles, seguindo sua profunda habilidade estética-literária nos traz a questão temporal dentro de um universo constituído de metáforas e polissemias, revelando poeticamente a efemeridade da vida e a impermanência do mundo que se destrói e se reconstrói na esteira irreversível do tempo. Em certa medida, cabe apenas ao eu lírico ceciliano o recurso da palavra como instância mnemônica, retentora do tempo oportuno, frente à sua rendição em relação ao tempo sucessivo.

Segundo vimos, Agostinho conduz seu pensamento e fé no sentido da existência do ser humano no tempo, ainda que de forma perene após a morte, uma vez que o indivíduo é parte da criação e esta surge com o tempo e não no tempo. A eternidade é reservada para Deus, sendo um contraponto para investigarmos o próprio tempo.

Contudo, na dimensão da mente humana poderíamos nos "aproximar da realidade eterna de Deus" visto que os tempos passados se encontram como "blocos de eternidade" em nossa memória, surgindo, com isso, uma forma de transcendermos o tempo. Somente quando pensamos (*cogito*) encadeamos no olhar da mente a sucessão temporal, a qual se desenvolve no tempo presente.

Cecília Meireles, como vimos, tem sua vida atravessada pela tradição da antiga Índia, o que, ao nosso entender, a influenciou no modo próprio de compreender a relação alma humana-eternidade. Desse modo, o *atman*, em virtude de sua idêntica natureza em relação ao Absoluto (*Brahman*), apresenta a disposição para seu retorno à "fonte de toda consciência." Entretanto, o desconhecimento humano (*avidya*), que proporciona o surgimento da separatividade, mergulha o indivíduo nos ciclos temporais de renascimento e morte, assim como na irreversível e impermanente linearidade temporal no mundo.

Por fim, segundo a perspectiva da subjetividade temporal humana, vimos que a teoria do tempo agostiniana e todo o seu arcabouço anímico possibilitou o diálogo com a forma poética ceciliana de pensar e exprimir a questão da temporalidade, visto que, embora esses autores se utilizem de campos do conhecimento, por vezes distantes quanto

à linguagem, a temática temporal, por vezes, é algo que possibilita a interseção entre autores que se dedicam ao exercício desse pensar.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. A fé e os símbolos. Trad. Fabrício Geraldi. São Paulo: Paulus, 2013.

AGOSTINHO, S. Confissões. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo : Abril Cultural, 1980.

_____, S. Confissões. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 1ª ed. São Paulo: Paulus. 1984.

_____, Santo. Solilóquios e a vida feliz. Trad., introd. e notas por Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

_____, Santo. A trindade. Trad. e Intr. Agustino Belmonte. Paulus. São Paulo, 1994.) Disponível em: https://www.portalconservador.com/livros/Santo-Agostinho-A-Trindade.pdf. Acesso em: 07 nov. de 2022.

_____. Sobre a potencialidade da alma *(De quantitate animae)*. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Ed. Vozes, 2018.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. e notas de Edson Bini. 3.º ed. São Paulo: Edipro, 2009.

_____, Mônica Baptista. FRANCO, Irley Fernandes. A concepção platônica de alma. Departamento de Filosofia. PUC-RJ. 2008. Disponível em: <https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ctch/fil/fil_monicabc.pdf> Acesso em: 23 set. 2021.

AMARAL, António. Deus e Movimento no Livro XII (Λ) da Metafísica de Aristóteles. A teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia. In: CULTUM. Excursos de Hermenêutica, Política e Religião. Covilhã: Editora LabCom.IFP, 313-366, 2018.

ARAÚJO, Janice Débora de Alencar Batista; COSTA, Rebela Rodrigues Alves da; FROTA, Ana Maria Monte Coelho. De chrónos à aión, onde habitam os tempos da infância? Childhood & Philosophy. v. 17, mai 2020, pp. 01 – 24.

ARAUJO, Rodrigo Michell dos Santos; NATÁRIO, Maria Celeste. Poesia e Filosofia: problemas da crítica. ***Fragmentum***. Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Letras. Santa Maria. n. 47, 77, jan - jun. 2016.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. Agostinho e o tempo da alma. **doispontos:,** Curitiba:, São Carlos, v 18, n 1, p. 21-34, maio de 2021.

BARBOSA, José Mario Santana. A existência do tempo, na Física de Aristóteles. **Pensamento Extemporâneo**. Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM). 2018. Disponível em: http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2699. Acesso em 30 out. 2022.

BECHARA, Evanildo. Gramática escolar da Língua Portuguesa. 1º ed. Lucerna: Rio de Janeiro. 2006.

BELON, Antônio Rodrigues. A poesia de Cecília Meireles em Solombra. Tese. Programa de Pós-graduação em Letras da UNESP. Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 2001.

BELTRAMI, Fábio. Aristóteles e as ramificações da alma. In. II CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA. UFPEL. 2011. **Anais eletrônicos**. Disponível em: http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/2/cdrom/mesas/mesa1/01.pdf. Acesso em: 15 fev. 2021

BENTES, Hilda Helena Soares. Parmênides e o caminho da justiça. **Lex Humana**, v. 3, n. 1, p. 50–73, 2011. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/131>. Acesso em: 30 mai. 2023.

BEZERRA, Cícero Cunha. Agostinho de Hipona: considerações neoplatônicas. **Basilíade – Revista de Filosofia**. Curitiba. v. 3, n. 5, p. 85-104, jan.-jun. 2021.

BEZERRA, Emília Passos de Oliveira. A liberdade nomeada: leituras de Cecília Meireles para Cânticos. Dissertação. Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. 2007

BRACHTENDORF, Johannes. Confissões de Agostinho. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BRANDÃO, Bernardo Lins. O absoluto e a unidade: a descoberta do um na Enéada VI, 9 de Plotino. **Ética e Filosofia Política**. n. XVIII, v. II, dez 2015. Disponível em: www.ufrj.br/eticaefilosofia. Acesso em: 05 mai. 2022.

BRAZ, Giovanna. Os verdadeiros filósofos enquanto *bacchoi*: a transposição platônica dos mistérios órficos no Fédon. Dissertação. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos. SP. 2020. Disponível em: < https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/13044> Acesso em: 01 jun. 2022.

BREMMER, Jan Nicolaas. The early greek concept of the soul. Princeton University Press. 1983.

BRISSON, Luc. Pode-se falar em união mística em Plotino? **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 116, dez. 2007, p. 453-466.

BRUN, Jean. O Neoplatonismo. Trad. José Freire Cotaço. Rio de Janeiro: Edições 70. 1988.

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

CAMPILLO, Antonio. *Aión*, *Chrónos* y *Kairós*. In. La(s) outra(s) historia(s): uma reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica. nº 3. UNED BERGARA: Bergara (ESP), 1991. Disponível em: https://www.studocu.com/es/document/uned/filosofia/campillo-antonio-aion-chronos-y-kairos-la-concepcion-del-tiempo-en-la-grecia-clasica/44752809 Aceso em: mar. 2023.

CAPELLE, Wilhelm. Historia de la filosofia griega. Trad. Emilio Lledó. Madrid: Gredos. 1992.

CARNEIRO, Genilma de Sousa. A fugacidade do tempo na poesia de Cecília Meireles: análise de “Retratos”, “Transição” e “Epigrama nº 2”. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual da Paraíba. Centro de Ciências Humanas e Agrárias. Catolé do Rocha, Paraíba, 2014.

CARNEIRO, Marcelo Carbone. Considerações sobre a ideia de tempo em Sto. Agostinho, Hume e Kant. Interface – **Revista Comunicação, Saúde, Educação**., v.8, n.15, p.221-32, mar-ago. 2004.

CASTANHEIRA, Nuno. A *eudaimonia* no Livro I da *Ética a Nicômaco*. **Revista Philosophica.** n. 26, pp. 99-127, Lisboa, 2005.

CASTRO, R. G. C. Finalmente na íntegra, Plotino explica o uno e suas emanações: Professores da USP e da Federal da Paraíba traduzem as "Enéadas", do filósofo que perpetuou o platonismo no Ocidente. Jornal da USP. Disponível em: https://jornal.usp.br/cultura/finalmente-na-integra-plotino-explica-o-uno-e-suas-emanacoes/. Acesso em: 17 mai. 2021.

CAVALCANTI, Camillo. Gênesis de Cecília Meireles: hologramas do Panteísmo. **Revista de Letras.** São Paulo, 44 (2): 47 - 67, 2004.

CESAR, Constança Marcondes. Contemplação e sabedoria nos Cânticos de Cecília Meireles. Filosofia e Poesia. Congresso Internacional de Língua Portuguesa. Universidade do Porto. Porto. p. 80-92, 2016.

CHAGAS, Deysielle Costa das. Matéria (*hýle*) e formato (*morphé*): A geração bifásica do corpóreo a partir da alma parcial no sistema plotiniano. Org. Admar Costa. et al. **Filosofia Antiga**. São Paulo. ANPOF, p. 30 -36. 2019.

CORRÊA, Raffaela C. S. "Panos flutuantes de todas as cores": a não-dualidade (*advaita*) do olhar nos Poemas Escritos na Índia, de Cecília Meireles. Dissertação. Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2018. 126p.

COSTA, Mônica Baptista. FRANCO, Irley Fernandes. A concepção platônica de alma. Departamento de Filosofia. PUC-RJ. 2007. Disponível em: https://www.yumpu.com/pt/document/read/14593550/a-concepcao-platonica-da-alma-monica-baptista-puc-rio/2. Acesso em: 23 set. 2021.

COSTA, Soraya Borges. Influxo oriental na poesia de Cecília Meireles. **Anais do SILEL**. v.1. Uberlândia: EDUFU, 2009. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2009_gt_lt10_artigo_6.pdf. Acesso em 09 mar. 2021.

DUARTE, Vânia Maria do Nascimento. O movimento simbolista. Disponível em: <https://www.portugues.com.br/literatura/o-movimento-simbolista-.html>. Acesso em 20 fev. 2021.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FANTINATO, João Marcos Castello Branco. A heresia ariana. **Revista Direito em Movimento**. Um novo Direito é possível. v. 18, nº 1, 2020. p 11 – 118. Disponível em: http://emerj.com.br/ojs/seer/index.php/direitoemmovimento/article/view/147. Acesso em 13 set. 2021.

FAUST, Diane Cristina. Filosofia e Literatura: como pensar o encontro? Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação. Porto Alegre, 2015.

FAVERSANI, Fábio. Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca. Coleção Impérios Romanos. Série Estudos. UFOP: Ouro Preto, 2012.

FERIGATE, Anderson Azevedo; SILVA, Teresinha V. Zimbrão. Presença do Hinduísmo na poesia de Cecília Meireles antes de *Poemas Escritos na Índia*. **Estudos Linguísticos e Literários**. n. 70, jan-jun, p. 376-93, 2021.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. Fragmentos Órficos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GILSON, Étienne. Introdução aos estudos de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus. 2006.

GOMES, Cardoso Álvaro. O Simbolismo. São Paulo: Ática, 1994.

GOUVEIA, Ana Paula Martins. O filosofar budista: breves reflexões sobre o fazer filosófico e suas motivações. **Kriterion.** nº 133, abr. 2016, p. 189-205.

GUIMARÃES, Pedro Henrique Corrêa. O tempo da palavra: um estudo sobre as Confissões de Santo Agostinho (Séc. IV). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2014.

HAUSHEER, Herman. St. Augustine's Conception of Time. The Philosophical Review. Duke University Press. v. 46, n. 5, set. p. 503-512, 1937. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2180833>. Acesso em 31 mai. 2023.

HOMERO, Ilíada. Penguin Companhia das Letras. Clássicos. s/d. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/exsvv1e>. Acesso em 02 nov. 2021.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. 1879. A Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press. Disp. em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Ddistentio. Acesso em: 27 set. 2022.

LIMA, Roberto Pereira Santos; FERREIRA Anselmo Tadeu. As particularidades do conceito "alma" no pensamento de Agostinho. **Horizonte Científico**. Vol. 6, nº 2, fev. 2012. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/14522. Acesso em: 15 set. 2021.

LOUNDO, Dilip. Budismo, Vedismo e Hinduísmo: raízes, continuidade e ruptura. **Modernos e Contemporâneos**. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas. v. 4, n. 10, jul – dez. 2020.

MAGALHÃES, Isabel Allegro de. O tempo das mulheres. Casa da Moeda: Lisboa, 1987.

MARCHEZAN, Luiz Gonzaga. A poesia vital de Cecília Meireles. **Raído - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados**. v. 1, n. 1, jan-jul. 2007.

MARCHIORO, Camila. Cecília Meireles e os símbolos do Absoluto. Dissertação. Ciências Humanas, Universidae Federal do Paraná. Curitiba. 2014.

MARINHO, Maria Simone Cabral. Mística, linguagem e silêncio na Filosofia de Plotino. **Mirabilis 02**. Fidora, Alexander y Pardo Pastor, Jordi (coord.). Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística. Das Göttliche mitteilen: Sprache, Kunst und Mystik p. 93 – 101. dez. 2002.

MATSUURA, Oscar T. Timeu: a Cosmologia de Platão. São Paulo. 2019. 140p. Disponível em: <https://www.iag.usp.br/sites/default/files/Timeu.pdf> Acesso em: 06 jun. 2022.

MEIRELES, C. Poesia Completa. Coordenação André Seffrin.1.ed. v I e II. São Paulo: Global, 2017.

MEIRELES, C. Poesia completa. Organização e introdução Walmir Ayala. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. 1469p.

MELLO, Ana Maria Lisboa de. Reflexos da cultura indiana na poesia de Cecília Meireles. In: MELLO, Ana Maria Lisboa de; UTÉZA, Francis. Oriente e ocidente na poesia de Cecília Meireles. Porto Alegre: Libretos. 2006.

MORAES, Flávio Santana Barbosa de. Imortalidade da alma: a influência do orfismo no Fédon de Platão. **Revista eletr. Filosofia.** Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 196-210, jul./dez. 2017.

MORIN, E. Amor, poesia, sabedoria. Trad.: Edgar de Assis Carvalho. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2005.

MOURA, Paulo Sérgio. Aristóteles: a psicologia. Disponível em: https://www.pucsp.br/pos/cesima/schenberg/alunos/paulosergio/psicologia.html. Acesso em: 14 nov. 2022

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho. **Argumentos**. ano 11, n. 22. Fortaleza. jul./dez. 2019.

NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. A unimultiplicidade na filosofia de plotino: um convite a este tema. **Perspectiva Filosófica.** v. 49, n. 1, 2022.

NETO, Ivan Vieira. Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do Neoplatonismo. **Revista Archai**. n. 5, jul, 2010, p. 129-135. Dísponível em: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161962013. Acesso em: nov. 2021.

NUNES, Helen Ferreira. O passado na obra de Cecília Meireles. Grau Zero Revista de Crítica Cultural. v. 3, n. 1, p 209-225, 2015.

O DHAMMAPADA. Com notas explicativas e um breve ensaio sobre o pensamento de Buddha. The Aquarian Theosophist. 2016. 60p. Disponível em: https://www.academia.edu/83357589/O_Dhammapada?f_ri=453431. Acesso em: 07 jan. 2021.

OLIVEIRA, Gisele Pereira de. Cecília Meireles e a Índia: das provisórias arquiteturas ao "êxtase longo de ilusão nenhuma". **Revista Religare** 9 (2), 153-161, dez. 2012.

OLIVEIRA, Gisele Pereira de. Cecília Meireles e a Índia: das provisórias arquiteturas ao "êxtase longo de ilusão nenhuma". Tese. Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista. São Paulo. 2014.

PACHECO, Luiza Simões. A Alma em Platão. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/33902>. Acesso em: 21 set. 2021.

PAIVA, Marcelo Henrique Medeiros de. Estética como ascensão para o Uno em Plotino. Dissertação. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, PPGFIL. Natal, 2013.

PAVIANI, Jayme. O texto filosófico-literário e o texto literário-filosófico. **Veritas**. v.48, n.4, p. 549-558, dez 2003.

PEGORARO, Evandro; SOUZA, Juliano de. Conccepção e imortalidade da alma em Platão. **Mirabilia Journal**. jun-dez. 2010.

PEREIRA, Ângelo Balbino Soares. A teoria da metempsicose pitagórica. Dissertação. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas. Brasília. 2010.

PERES, Sávio Passafaro; MASSIMI, Marina. A espacialidade da memória nas *Confissões* de Agostinho. ***Memorandum***, n. 22, 68-91, abr. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/download/6591/4167/21907 > Acesso em 19 jan. 2023.

PERES, Sávio. Santo Agostinho e a fenomenologia: o conceito de atenção. **Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica – XXIV (Especial),** 2018. p. 438-448.

PESSOA, Fernando. Poesias. Nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor. 15ª ed. Ática: Lisboa. 1995.

PIMENTA, Alessandro. Proximidades entre a filosofia e a literatura. **Revista Humanidades e Inovação.** v.6, n. 1, p. 9-27, 2019. Disponível em: < https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/issue/view/41> Acesso em 01/04/2023.

PLATÃO. A república. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. Fédon. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1ª ed. Porto Alegre: Abril Cultural. 1972.

PLATÃO. Fedro ou da Beleza. Trad. Pinharanda Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães Editores. 2000.

PLATÃO. Timeu e Crítias ou a Atlântida. Tradução de Norberto de Paula Lima. Curitiba:

Hemus, 2002.

PLOTINO. Enéadas III. Introdução tradução e notas de Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.

PLOTINO. Enéadas. Tradução Jesús Igail. Madrid: Editora Gredos, 2008.

POLITO, Antony Marco Mota. A Metafísica e a Física de Aristóteles. **Physicae Organum.** Universidade de Brasília. Brasília, v. 1, n. 2, 2015

PORPHYRE. La vie de Plotin. BRISSON, L. et al. (Ed.). Paris: Vrin, t. I, 1982 e t. II, 1992.

PORTO, Claudio M. A Física de Aristóteles: uma construção ingênua? **Revista Brasileira de Ensino de Física.** v. 31, n. 4, 4601, 2009.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. O Bhagavad-gita Como Ele É. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 2017.

PUENTE, Fernando Rey. Ensaios sobre o tempo na filosofia antiga. ANNABLUME: Coimbra (POR), 2012. Disponível em: < >. Acesso em: dez. 2022.

PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001.

RAHULA, Walpola. What the Buddha taught. New York: Grove Press, 1959. Disp. em: <http://www.ahandfulofleaves.org/documents/what%20the%20buddha%20taught_rahula.pdf > Acesso em 14 nov. 2022.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. v. I. 3ª ed. São Paulo: Paulus. 1990.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: filosofia pagã antiga. Trad. Ivo Storniolo. v. 1, 1ª ed. São Paulo: Paulus. 2003.

REDYSON, Deyve. Budismo: da Índia para Mundo. O Buddha, o Dharma e a Sangha. **Rever**. Ano 14. n. 01. jan - jun. 2014. .

ROHDE, Erwin. Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1948.

ROMANO, Luís Antônio Cantatori. Viagem à Índia: Cecília Meireles e Octavio Paz. **Revista Caracol**. n. 3, jan-jun, 2012, pp. 76-8, 2012. Universidade de São Paulo.

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=583766511003>. Acesso em: 19 mai. 2023.

SANTOS, Bento Silva (O.S.B.). A imortalidade da alma no Fédon de Platão: Coerência e legitimidade do argumento final. (102a-107b). Coleção Filosofia - 89. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SANTOS, Bento Silva. Metafísica da memória no Livro X das Confissões de Agostinho. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 47, n. 3, p. 365–375, 2002.

SANTOS, Maria Carolina Alves. A lição de Heráclito. **Rev. Trans/Form/Ação**. São Paulo. 13. p. 1-9. 1990. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/ZMnLBrYmL8pQSvTdBp4CP7q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jan. 2022.

SCHIOCHETT, Daniel. O tempo na terceira Enéada de Plotino. **PERI.** v. 01, n. 01, 2009, p. 11-20.

SENECA. Sobre a brevidade da vida. Trad. Willian Li. Disponível em: < https://elivros.love/livro/baixar-livro-sobre-a-brevidade-da-vida-seneca-em-epub-pdf-mobi-ou-ler-online> Acesso em: 21 jan. 2023.

SILVA, José Wilson da. A tripartição da alma na República de Platão. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo, 2011.

SILVA, Nereide Siqueira Campos da. O tempo em Aristóteles. **Revista Pandora Brasil**. n 13. dez. 2009. Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/aristoteles/nereide.htm. Acesso em: 02 set. 2021.

SNELL, Bruno. A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001 (col. Estudos, 168).

SNELL, Bruno. The discovery of the mind: the greek origins of European thought. Trad. T. G. Rosenmeyer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

SOARES, Angélica. A espacialização do tempo no memorialismo poético de Cecília Meireles, Adélia Prado e Renata Pallottini. **Uniletras**, Ponta Grossa, v. 33, n. 1, p. 29-41, jan-jun. 2011.

SOUZA, Mariana Rossetto; PEREIRA MELO, José Joaquim. A educação em Santo Agostinho: processo de interiorização na busca pelo conhecimento. In. IX CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO EDUCERE e III ENCONTRO SUL BRASILEIRO DE PSICOPEDAGOGIA. PUCPR. Paraná, 2009.

STODDART, Willian. O Hinduísmo. Trad. e Rev. Alberto Vasconcellos Queiroz. IBRASA: São Paulo, 2004

STREFLING, Sérgio Ricardo. A significação do termo "vontade" nas obras de Santo Agostinho. Dissertatio Revista de Filosofia. v. 41, p. 65-81, 2015. Disponível em: < https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8502> Acesso em: 31 jan. 2023.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Os sete graus de atividade da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho. **Transformação Revista de Filosofia**. Unesp. Vol. 37, nº 03, 2014. Disponível em https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/4173. Acesso em: 14 set. 2021.

THE DHAMMAPADA. Dharma Publishing. Tradução do Pali por Acharya Buddharakkita, 2014. Disponível em: <https://lbdfi.org/wp-content/uploads/2014/09/Dhammapada-English-page.pdf.> Acesso em: 14 nov. 2022.

THE DHAMMAPADA: THE Buddha's path of wisdow. Tradução do Pali por Acharya Buddharakkita. Buddhist Publication Society Kandy. Sri Lanka, 1985.

TOLA, Fernando; DRAGONETTI; Carmen. Filosofía de La Índia. Del Veda al Vedänta: el sistema Sääkhya. El mito de la oposicion entre "pensamiento" indio y "filosofia" occidental. Barcelona: Ed. Kairós, 2008. 736 p.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: o retorno ao Uno. **Veritas**. Porto Alegre. v. 41, n. 161, p. 27-36, mar. 1996.

VASCONCELLOS, Manoel. Filosofia Medieval: uma breve introdução. Pelotas: NEPFIL online, 2014. 118 p. – (Série *Dissertatio-Incipiens*). Disponível em: http://nepfil.ufpel.edu.br. Acesso em: 27 set. 2022.

VASCONCELLOS, Manoel. Trivium e Quadrivium: As Artes Liberais na Idade Média. Mongelli, Lênia Márcia (coord.). Cotia: lbis, 1999. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 45,

n. 3, p. 495–504, 2000. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35079. Acesso em: 16 jan. 2023.

VAZ, Marcos Vinicius Madruga. Elementos sobre a teoria do tempo em Agostinho de Hipona. **Enciclopédia**. v. 05, p. 123-38, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e religião na Grécia Antiga. Trad. Joana Angélica D´Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZUNINO, Pablo Henrique Abraham. Notas sobre o budismo: história, religião e filosofia de vida. **Ensaios Filosóficos**. v. XV, jul, 2017.



Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Diretoria de Pesquisa e Pós-Graduação - DIPPG

Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino - PPFEN

PRODUTO EDUCACIONAL

SEQUÊNCIA DIDÁTICA (SD)

O TEMPO EM AGOSTINHO DE HIPONA E CECÍLIA MEIRELES

Rio de Janeiro – RJ

2023

Produto Educacional de Dissertação de Mestrado

“O tempo em Agostinho de Hipona e Cecília Meireles”

Realização

Diretoria de Pesquisa e Pós-Graduação - DIPPG

Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino – PPFEN

Autor

Diego Soares Martins

Orientador

Prof. Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto

Coorientador

Prof. Dr. Roberto Cesar Câmara Zarco

1ª Edição

Rio de Janeiro – RJ

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sumário

APRESENTAÇÃO 123

Introdução 124

I. Considerações gerais 124

II. O que é, pois, Filosofia? 127

III. Extensão universitária 129

SEQUÊNCIA DIDÁTICA 131

Considerações Finais 146

Referências 146

APRESENTAÇÃO

A presente sequência didática (SD) ou sequência de ensino/aprendizagem é o produto educacional da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino – PPFEN do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (Cefet-RJ), intitulada **"Agostinho de Hipona e Cecília Meireles: um possível encontro no tempo?"**.

Buscando uma maior aproximação e diálogo entre a sociedade e a Instituição de Ensino Superior (IES), esta sequência didática apresenta-se como um Projeto de Extensão que visa a formação de um espaço de debates, reflexões e produção de conhecimento e saberes, além de configurar uma oportunidade de levar a Filosofia e a Literatura/Poesia para além dos muros das instituições acadêmicas.

Para tanto, e em consonância com a presente dissertação, desenvolveremos dois encontros cujos conteúdos originam-se das obras de dois autores renomados no campo filosófico e literário, a saber, o teólogo e filósofo hiponense Agostinho de Hipona e a escritora brasileira Cecília Meireles.

A temática central desta sequência didática é a questão do *tempo* e suas manifestações, como o passado e o futuro, assim como impermanência e fugacidade dos instantes presentes, segundo uma perspectiva da subjetividade humana, na qual envolve a alma, a mente, a memória, entre outros elementos do espírito humano. Trataremos também, ainda que de maneira breve, da *eternidade*, como pano de fundo para pensarmos acerca do *tempo*.

Os textos fundamentais utilizados neste produto educacional são o Livro XI das *Confissões (397-400)* de Agostinho de Hipona e algumas obras poéticas selecionadas de Cecília Meireles, como os *Cânticos (1927)* e *Viagem (1939).*

Esperamos, por fim, que possamos refletir a respeito da maneira pela qual os referidos autores trataram em suas obras a questão temporal e que essa reflexão possa contribuir para a nossa construção de visão de mundo, que se encontra sempre em estado de transformação.

O Autor

Introdução

I. Considerações gerais

O presente produto educacional foi pensado como uma atividade de extensão universitária visando contribuir, sobremaneira, com um dos pilares da tríade Ensino, Pesquisa e Extensão e, consequentemente, proporcionar à sociedade, mais um caminho de acesso e diálogo com as pesquisas e produções das Instituições de Ensino Superior (IES).

Segundo Zabala (1998) uma sequência didática consiste em "um conjunto de atividades ordenadas, estruturadas, articuladas para a realização de certos objetivos educacionais e que tem um princípio e um fim conhecidos tanto pelo professor como pelos alunos."

A presente sequência de ensino-aprendizagem não objetiva reproduzir o modelo tradicional expositivo, centrado no professor e por meio do qual o conteúdo a ser trabalhado é transferido para os alunos que, em seguida, são submetidos às avaliações.

Visamos a construção do conhecimento em conjunto, ou seja, de maneira "horizontal", em que o condutor do projeto e os demais participantes, coletivamente e respeitando as particularidades individuais, alcancem os objetivos educacionais delineados.

Para auxiliar-nos no alcance de nossos objetivos educacionais, recorremos à teoria trazida pelo educador brasileiro Paulo Freire[84] que nos diz: "(...) ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção." (FREIRE, 1996, p. 12)

---

[84] Paulo Reglus Neves Freire, nasceu em 1921, na cidade de Recife, Pernambuco. Formou-se em Direito, e chegou a exercer a profissão de advogado. Foi professor de português no período de 1941 a 1947. Tornou-se Doutor em Filosofia e História da Educação em 1959. Atuou como professor na Universidade do Recife em 1961, nas disciplinas de Filosofia e História da Educação. No estado do Rio Grande do Norte participou de uma campanha de alfabetização de adultos. Foi nomeado, em 1963, Presidente da Comissão de Cultura Popular, pelo Presidente da República João Goulart. Quando ocorreu o Golpe Militar de 1964, ficou preso por aproximadamente dois meses, e foi exilado por quinze anos. No período em que ficou exilado morou na Bolívia e trabalhou no Chile por cinco anos para o Movimento de Reforma Agrária da Democracia Cristã e para a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação. Freire foi convidado em 1969, como professor visitante em Havard. Foi o brasileiro mais homenageado da história: ganhou 41 títulos de Doutor *Honoris Causa* de universidades como Havard, Cambridge e Oxford. Faleceu em 1997. (MIRANDA, 2014, p. 15-6)

A presente sequência de ensino/aprendizagem pretende que os participantes desenvolvam o conhecimento de determinados conteúdos de caráter conceitual. Para tanto, lançamos mão de uma série de procedimentos, como o diálogo e o debate. Os aspectos atitudinais também são importantes no processo de ensino/aprendizagem, como o interesse em realizar propostas, participação nos diálogos e reflexões, respeito pela vez de falar e opinião dos demais. (ZABALA, 1998)

Ainda, como intenção desta SD, propõe-se o destaque do processo da *atenção ou vontade*, sendo este, assunto privilegiado por Agostinho de Hipona em sua *Trindade* , na qual explica a relevância dessa atividade no desenvolvimento da *memória* e do ato do *pensar*. Para o bispo de Hipona, a atenção a determinados objetos ou acontecimentos é algo imprescindível para que ocorra a formação da memória e, por conseguinte, do ato do pensar. Entendemos, portanto, que o referido processo da *atenção* se configura como ponto importante para o desenvolvimento da aprendizagem, tendo em vista as implicações positivas para esse processo quando os participantes se colocam atentos aos conteúdos em discussão. Contudo, não poderemos nos ocupar com profundidade acerca dos estudos que envolvem este tema, sendo ele um componente para o entendimento do objeto de estudo deste projeto, ou seja, o *tempo.*

Nossa proposta consiste na construção de conhecimentos a partir das relações entre aqueles envolvidos no processo ensino-aprendizagem. Entretanto, as relações não são direcionadas segundo a dinâmica de um sujeito "formador" e um sujeito-objeto a ser "formado" ou formatado, como "um paciente que recebe os conhecimentos-conteúdos-acumulados pelo sujeito que sabe" (FREIRE, 1996, p. 12). Desse modo, segundo Freire (1996):

> É preciso que, pelo contrário, desde os começos do processo, vá ficando cada vez mais claro que, embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao for-mar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado. É neste sentido que ensinar não é transferir conhecimentos, conteúdos nem forrar é ação pela qual um sujeito criador dá forma, estilo ou alma a um corpo indeciso e acomodado. Não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto, um do outro. Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender. (FREIRE, 1996, p. 12)

Paulo Freire afirmava também que não é suficiente para o ser humano apenas viver no mundo, mas sim interagir com ele, inquietar-se, dialogar, se apropriar e transformá-lo. (MIRANDA, 2014, p. 17).

Nessa interação com o mundo, o *tempo* - seja o tempo *chrónos*, sucessivo, quantitativo e medido por meio dos ponteiros dos relógios, seja o tempo *kairós*, qualitativo, oportuno e periódico - constitui-se como algo presente e indissociável de nossas experiências e vivências, além de se constituir como elemento organizador e direcionador da vida humana. Com isso, refletirmos acerca do passado, do presente e do futuro, assim como a irreversibilidade temporal significa nos apropriarmos de nossa realidade no sentido de transformá-la, de acordo com os diálogos desenvolvidos a respeito do que compreendemos sobre o *tempo e a temporalidade*. Dessa forma, de acordo com o educador brasileiro:

> É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é. (FREIRE, 1967, p. 39)

Assim, pensar acerca do tempo e da temporalidade é se relacionar com o mundo, buscando novas formas de vivermos nele, transformá-lo e de percebê-lo. Outrossim, pensarmos o tempo e sua "utilização" nos parece algo determinante de uma vida "bem vivida" ou "desperdiçada". Assim, citando um texto popular e bastante difundido na *Internet*, associado a um autor desconhecido:

> Sabe qual é a ironia da vida? Pensamos sempre ao contrário. Temos pressa de crescer e depois suspiramos pela infância perdida. Perdemos a saúde para termos dinheiro e logo em seguida perdemos o dinheiro para termos saúde. Pensamos tão ansiosamente no futuro que esquecemos o presente, e assim, não vivemos nem o presente e muito menos o futuro. Vivemos como se nunca fossemos morrer e morremos como se nunca tivéssemos vivido. A vida é feita basicamente de 'contrários'. A palavra 'vida' tem apenas um "V", o resto é só "ida"... (Autor desconhecido)[85]

Conceituar o termo "educação" envolve todo o sistema social que permeia a realidade de uma sociedade. No entanto, seguindo o pensamento de Paulo Freire, a educação é concebida como um fenômeno revelado ao ser humano em virtude deste se encontrar em processo de transformação, isto é, constitui-se como um sujeito inacabado

[85] Disponível em: < https://www.pensador.com/frase/MTkzNTkwNw/>. Acesso em: 25 mai. 2023

e que precisa adquirir conhecimento a fim de se tornar um sujeito ativo em sua história. Com isso, no processo educacional, a relação social torna-se fundamental, uma vez que as trocas de experiências e o diálogo figuram-se como colunas desse processo. (SILVA; KAYSER, 2015, p. 6)

Atentos também para a educação como uma dimensão reflexiva e diagnóstica da realidade social, entendemos que o espaço acadêmico possibilita a democratização do conhecimento, promovendo o desenvolvimento do pensamento crítico e a diversidade, visando também a desconstrução de uma sociedade voltada apenas para uma mesma estrutura, pautada na desigualdade e na dominação. Assim como nos diz Gallo (2005, p. 217):

> A escola como máquina de produção de subjetividade produz identidades, identidades que se repetem, identidades que se reproduzem, identidades que, mesmo diferentes, retornam ao mesmo. The Wall, do Pink Floyd, no filme do mesmo título de Alan Parker. A escola como linha de montagem; os estudantes que perdem seus rostos; todos na mesma esteira; a esteira que leva a um imenso moedor de carne. Imagem forte, mas precisa. É isso que a escola moderna: um imenso e metafórico moedor de carne; pois é isso que é a subjetividade moderna, capitalística: carne moída, massa, identidade que reproduz o mesmo.

Nesse sentido, ao propormos o presente trabalho, organizado conforme uma atividade de extensão, visamos transbordar o conhecimento produzido na academia, ou seja, leva-lo para além de suas paredes, proporcionando à sociedade um espaço de reflexão e análise crítica de sua própria realidade, mirando sua transformação, prezando pela diferença na singularidade de cada indivíduo.

II. O que é, pois, filosofia?

Os problemas filosóficos por vezes são considerados a mola propulsora da filosofia e de todo o filosofar, sendo compostos fundamentalmente por questões abertas que podem originar inúmeras respostas e esses posicionamentos nunca se apresentam como definitivos ou conclusivos, mas sempre proporcionando novas possibilidades. (FREITAS; MAQUINE, 2018, p. 136). Nesse sentido, os problemas filosóficos se apresentam de maneira conceitual e não empírico:

> Consideremos o seguinte problema: qual é a composição química da água? Devemos perguntar para o aluno: será um problema filosófico? Podemos responder a este problema olhando para o mundo? Fazendo observações? Experiências? Para descobrir a composição química da água não basta raciocinar, temos que recorrer também a observação; saber qual é a composição química da água é um problema empírico; logo, não é um problema filosófico, porque os problemas filosóficos são conceituais, não empíricos. (FREITAS; MAQUINE, 2018, p. 136)

Em filosofia, buscamos tratar os problemas em aberto, que não apresentam respostas consensuais, sempre prontos para serem revisitados, como, por exemplo, “Que é a vida?”, “Que é o tempo?”, “Que é beleza?”. Essas perguntas podem ser respondidas segundo a Biologia, a Física e o Direito, respectivamente, entretanto, o que faz com que elas apresentem um caráter filosófico? (FREITAS; MAQUINE, 2018, p. 136)

Visando compreender melhor o que faz dessas perguntas um problema filosófico e não empírico, recorremos a Cerletti (2009, p. 23):

> (...) em princípio, que a definição do caráter filosófico de uma pergunta depende do tipo de resposta esperada por aquele que a formula. Ou seja, o que faz com que uma interrogação possa ser considerada filosófica, fundamentalmente, está mais na intencionalidade de quem pergunta, ou se pergunta, do que na pergunta em si. Isto quer dizer que as mesmas palavras que compõem uma pergunta poderiam tanto sustentar uma inquietude filosófica, como não.

A intencionalidade filosófica volta-se para a aspiração do saber, rompendo com as primeiras respostas que costumeiramente e tacitamente, por vezes, as aceitamos como definitivas. Assim como nos diz Celetti (2009, p. 24):

> A intencionalidade filosófica do perguntar se enraíza na aspiração do saber. Mas seu traço distintivo é aspirar um saber sem supostos. Por isso, o perguntar filosófico não se conforma com as primeiras respostas que costumeiramente são oferecidas, que, em geral, interrompem o perguntar pelo aparecimento dos primeiros supostos. Mas, como o saber sem supostos é impossível, o questionar do filósofo é permanente.

Atentos para o fato de que foram desenvolvidas, ao longo da história da filosofia, inúmeras apreciações e acepções acerca do que seria a filosofia, por diversos pensadores e em particulares contextos, entendemos que, neste trabalho, o *tempo* constitui-se como uma questão filosófica a ser explorada a fim de compreendermos que, embora ele se

apresente de maneira comum em nosso cotidiano e, em grande medida, visto como algo definido, podemos ainda questionar sua existência e consequentemente sua forma de percepção, ou seja, quer objetiva, quer subjetivamente.

III. Extensão universitária

A atividade de extensão universitária tem suas origens no século XIX, na Inglaterra, em virtude das necessidades advindas da Revolução Industrial. As universidades são conclamadas a adequar sua atuação de acordo com as novas demandas da sociedade. Ainda que as universidades inglesas estivessem direcionadas à formação das elites, encaminhadas em seguida aos cargos governamentais, havia a preocupação e necessidade de fornecer instruções técnicas para uma parcela da população. Desse modo, a extensão universitária seria o recurso em mãos para que as informações pudessem chegar às camadas menos privilegiadas. (RODRIGUES, 1997)

A partir da Inglaterra, os projetos extensionistas foram disseminados para outras instituições europeias e, depois, norte-americanas. A preocupação maior das universidades norte-americanas se voltou para a alfabetização. No Brasil, as ações de extensão universitária desenvolvidas no século XX foram diretamente influenciadas pelos modelos europeu e norte-americano. Do primeiro modelo destacam-se os cursos direcionados às camadas populares, ao passo que, do segundo, evidenciam-se as atividades de desenvolvimento das comunidades por meio das prestações de serviço. (RODRIGUES, 1997)

A extensão universitária se encontra prevista em nossa legislação desde o ano de 1931 que, mediante o Decreto nº 19.851, de 11/4/1931, estabeleceu as bases do sistema universitário brasileiro. (PAULA, 2013)

A Carta Magna brasileira de 1988 estabelece em seu Art. 207 que “as Universidades obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão.” (BRASIL, 1988)

Em resposta ao mandamento constitucional, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996), em seu Art. 43, inciso VII dispõe que a educação superior tem por finalidade: “promover a extensão, aberta à participação da população, visando à difusão das conquistas e benefícios resultantes da

criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição.” (BRASIL, 1996)

Entendemos que as funções precípuas e mais fundamentais das instituições de ensino superior compreendam a produção e transmissão do conhecimento, sendo a primeira desenvolvida por intermédio da pesquisa e a segunda, em grande medida, por meio da atividade docente em sala de aula. Caberia, nesse contexto, à extensão, somente divulgar à comunidade os conhecimentos produzidos no interior de suas paredes institucionais ou, de maneira unilateral, determinar o conteúdo a ser oferecido segundo o atendimento das demandas da sociedade? (RODRIGUES, 1997)

Para além da publicidade do conhecimento produzido na Universidade, as atividades de extensão desempenham importante papel voltado para a transformação social, formação do pensamento crítico e minimização dos problemas de acesso à educação, o que pode ser desenvolvido mediante um intenso diálogo com os diversos setores da sociedade. Atualmente, o sistema de ensino universitário brasileiro configura-se ainda como um espaço de construção e transmissão de conhecimentos o qual poucos cidadãos possuem acesso[86]. Nesse sentido, Paula (2013, p. 6) nos diz:

> Para dizer de forma simples, a extensão universitária é o que permanente e sistematicamente convoca a universidade para o aprofundamento de seu papel como instituição comprometida com a transformação social, que aproxima a produção e a transmissão de conhecimento de seus efetivos destinatários, cuidando de corrigir, nesse processo, as interdições e bloqueios, que fazem com que seja assimétrica e desigual a apropriação social do conhecimento, das ciências, das tecnologias.

De acordo com Rodrigues (2005), um dos papéis fundamentais da extensão universitária consiste em desvelar ou significar os problemas e questões que inquietam a sociedade, possibilitando, dessa forma, que sejam construídos - por meio do trabalho e pensamento crítico desenvolvidos mutuamente entre instituição e sociedade - caminhos no sentido das atenuações ou resoluções de diferentes demandas sociais. É necessário, de

[86] A fim de termos pequena noção acerca do acesso às Universidades no Brasil, visto que este pode ser dado de diferentes maneiras, segundo o Censo da Educação Superior de 2018, realizado pelo Ministério da Educação, 8,4 milhões de estudantes se encontravam matriculados nas instituições de ensino superior, sendo 24,6% deles, em instituições públicas. Fonte: http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/32044-censo-da-educacao-superior. Em 2018, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população brasileira somava 208,4 milhões de pessoas. Fonte: https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-08/populacao-brasileira-passa-de-2084-milhoes-de-pessoas-mostra-ibge.

igual forma, que a sociedade reconheça a instituição de ensino como um espaço de pensamento crítico e, para tanto, os portões dos centros de ensino devem se encontrar sempre abertos para a práxis do diálogo. Assim, segundo Rodrigues (2005, p. 85):

> Portanto, a Universidade somente poderá ter sua extensão institucionalizada se os seus muros deixarem de existir e a comunidade tiver livre trânsito no seu interior, influenciando o ambiente acadêmico e sendo por ele influenciado, destruindo, assim, a concepção meramente assistencialista de extensão.

SEQUÊNCIA DIDÁTICA

Objetivo Geral

Promover o encontro entre a sociedade e a instituição de ensino superior, mediante a formação de um espaço de reflexão e desenvolvimento do pensamento crítico, tomando como fundamento temas voltados à filosofia.

Objetivos Específicos

Apresentar a perspectiva do filósofo Agostinho de Hipona acerca do tempo e da temporalidade, segundo o Livro XI de suas *Confissões*, promovendo a reflexão a respeito da maneira pela qual o autor concebe a questão temporal.

Apresentar a perspectiva, conforme a linguagem poética, da escritora brasileira Cecília Meireles acerca da temporalidade, da efemeridade da vida e da impermanência do mundo, lançando mão de poemas selecionados da obra da autora.

Analisar as possíveis aproximações entre os referidos autores, no que se refere ao tema comum (*tempo*), entretanto apresentado segundo a estrutura filosófica (Agostinho de Hipona) e literária (Cecília Meireles).

Trabalhar a experiência da *atenção*, segundo explicada por Agostinho de Hipona, a qual influencia diretamente no desenvolvimento da *memória* e do ato do *pensar*.

Justificativa

A presente sequência didática traduz a relevância da promoção da atividade filosófica envolvendo as comunidades locais que se encontram em torno das instituições de ensino, tendo em vista que estas, em grande medida, apresentam uma rica fonte de conhecimento e saberes que servem de ponto fundamental para o desenvolvimento do pensamento crítico em um ambiente de trocas e participação coletiva. A partir da questão do *tempo*, foco filosófico amplamente discutido na história da humanidade, além de presente e determinante do cotidiano de todos nós, é de fundamental importância organizar e realizar discussões e reflexões, por meio das quais os participantes possam ocupar o espaço institucional como um centro de produção coletiva de conhecimentos.

Faz-se também necessária a troca de conhecimentos e saberes entre os participantes, no sentido da construção de novas perguntas e problemas a respeito de um tema que, certamente, não será esgotado tão cedo.

Metodologia

A sequência didática seguirá a seguinte estrutura metodológica (ZABALA, 1998, p. 57):

a) Apresentação, por parte do(a) orientador/condutor(a), de uma situação problema ou questão, como por exemplo: “O tempo existe?”, “Onde se encontra o tempo?” O(a) orientador(a) desenvolve o tema, relacionando-o a um fato ou acontecimento, destacando os aspectos problemáticos e os que são desconhecidos pelos demais participantes. Neste ponto, serão lidos trechos das obras de Agostinho de Hipona (*Confissões*) e de Cecília Meireles (poemas escolhidos), tomados como referências teóricas para o encontro e as discussões. Será também apresentado, como parte da sensibilização dos participantes, um vídeo cujo tema está relacionado ao *tempo*.
b) Diálogo entre orientador(a) e demais participantes. O(a) orientador(a) estabelece um diálogo com os participantes e entre eles, promovendo o surgimento de dúvidas, questões e problemas relacionados ao tema, bem como a aproximação entre os autores em análise.
c) Comparação entre os diferentes pontos de vista. O(a) orientador(a) facilita os

diferentes pontos de vista e promove a discussão em grupo.

d) Fechamento. A partir das discussões do grupo e de suas contribuições o(a) orientador(a) estabelece as possíveis "conclusões". Será apresentada, por meio dos recursos áudio visuais, música cuja letra está relacionada à temática temporal.

Público Alvo

Estudantes do Ensino Médio, Superior e comunidade externa à Instituição de Ensino.

Espaço Físico

Sala de aula.

Duração

Dois encontros, com duração de 2 (duas) horas, totalizando 4 (quatro) horas.

Número de Participantes

O limite de participantes é de 10 (dez) pessoas.

Recursos Materiais, Técnicos e Didáticos

Fragmentos textuais (trechos) do Livro XI das *Confissões*, poemas selecionados da obra de Cecília Meireles, projetores de imagens (*data show*), *pendriver*, computador e duas caixas de som, mínimo de dez carteiras, mesa para computador, rede de *Internet.*

Divulgação e Inscrições

A divulgação da oficina poderá ser realizada por meio de cartazes espalhados pela Instituição de Ensino e por meio de mídias eletrônicas, como as páginas de "redes sociais"

(*Instagram, FaceBook*, etc). Os produtos publicitários conterão as seguintes informações: nome da Instituição de Ensino, nome projeto de extensão, tema (conteúdo) a ser tratado, nome do organizador, *e-mail* do organizador, modelo de Formulário de Solicitação de Inscrição, além de local, data e horário de realização. As inscrições deverão ser realizadas por intermédio do envio da *Solicitação de Inscrição*, (modelo abaixo) para o *e-mail* do organizador do projeto. Este disponibilizará o referido contato por *e-mail* também para fins de dúvidas, sugestões ou problemas ocorridos. No prazo de cinco dias úteis anteriores ao primeiro encontro, os resultados das inscrições serão enviados para os *e-mails* dos solicitantes.

Modelo - Formulário de Solicitação de Inscrição

Solicitação de Inscrição: Projeto de Extensão

Eu, _____, solicito a inscrição para participação dos Encontros "O tempo em Agostinho de Hipona e Cecília Meireles", que serão realizados em ___/___/____, e ___/___/____, na Instituição _____.

Roteiro de Execução das Atividades

1º Encontro

Objetivo de aprendizagem: compreender os fundamentos da teoria do tempo de Agostinho de Hipona, associando-a com nossa realidade e experiências cotidianas. Compreender a relevância da *atenção* para o desenvolvimento da memória e do ato do pensar.

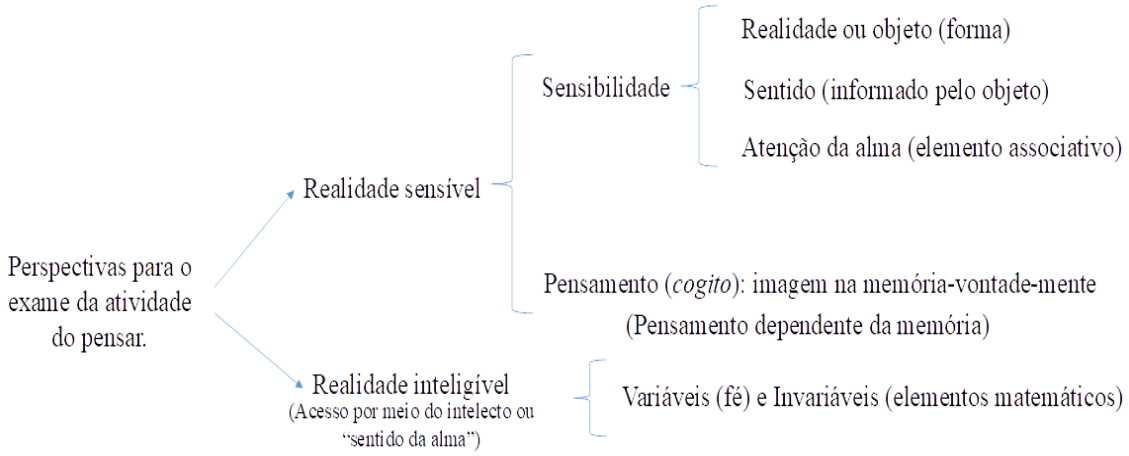
Conteúdo: breve biografia de Agostinho de Hipona, esquema para explicação e discussão acerca da *atenção* ou *vontade* e textos selecionados das *Confissões*.

a) Vida e obra de Agostinho de Hipona

Seguindo o disposto na obra *Confissões* (1980), *Aurelius Augustinus* (354-430 d.C.) nasceu em Tagaste, na província romana da Numídia, na África. Em Tagaste e Madaura, cidadezinha próxima, Agostinho fez os primeiros estudos e, em seguida, foi encaminhado para o estudo das Artes Liberais que poderiam abrir-lhe as portas do magistério ou da magistratura. Agostinho estimava a leitura na língua materna e toda a sua cultura se fez essencialmente latina. E fora um diálogo, hoje perdido, do clássico Cícero (106-43 a.C.), que lhe abriria as portas do saber. Chamava-se *Hortensius* e era um elogio da filosofia. Encantado com a elegância do estilo ciceroniano, recusava-se a ler a Bíblia, oferecida insistentemente pela mãe. As escrituras sagradas pareciam-lhe vulgares e indignas de um homem culto. Antes, porém, de se interessar pelas questões intelectuais, sua atenção estava voltada para as coisas mundanas. Pontilhavam sua vida algumas pequenas más ações, comuns a todo adolescente, como roubar peras no quintal do vizinho pelo puro prazer de enfrentar o proibido. Após sua conversão, num dia de 391, penetrando na igreja de Hipona (hoje Annaba ou Boné, na Argélia), ouviu o bispo Valério propor à assembleia de fiéis a escolha de um coadjutor das funções sacerdotais, especialmente para o ministério da pregação. Vigário aos 36 anos, bispo coadjutor de Valério aos 41 e sucessor deste, logo depois, Agostinho permaneceria por mais de quarenta anos ligado à

igreja de Hipona, dividindo-se entre tarefas administrativas e reflexão filosófica. Apesar de tudo, conseguiu redigir uma obra imensa, a maior parte da qual inspirada em problemas concretos que preocupavam a Igreja da época. Excetuaram-se alguns poucos livros, como as *Confissões*, onde Agostinho se revela admirável analista de problemas psicológicos íntimos tanto quanto de questões puramente filosóficas, e o *De Trinitate*, ao que parece, fruto de uma exigência interior e espontânea. Entre as principais obras de Agostinho, situam-se: *Contra os Acadêmicos* (escrita em 386), *Solilóquios* (387), *Do Livre Arbítrio* (388-390), *De Magistro* (389), *Confissões* (400), *Espírito e Letra* (412), *A Cidade de Deus* (413-426) e as *Retratações* (413-426). (AGOSTINHO, 1980)

b) Esquema para explicação e discussão a respeito da *atenção* ou *vontade* em Agostinho de Hipona.



(Figura 1. Desenvolvida pelo autor da SD.)

c) Fragmentos das *Confissões*:

1º Texto: "Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se

2º Texto: “De que modo existem aqueles dois tempos — o passado e o futuro —, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser?” (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, c. 14, 17)

3º Texto: “Quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos, conforme aprendemos na infância e às crianças o ensinamos: o pretérito, o presente e o futuro? Existirá somente o presente, visto que os outros dois não existem? Ou eles também existem, e então o tempo procede de algum retiro oculto, quando de futuro se faz presente? Entra o tempo noutro esconderijo, quando de presente se faz passado? Onde é que os adivinhos viram as coisas futuras que vaticinaram, se elas ainda não existem? Efetivamente, não é possível ver o que não existe. E os que narram fatos passados, sem dúvida não os poderiam veridicamente contar, se os não vissem com a alma. Ora, se esses fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos. Existem, portanto, fatos futuros e pretéritos.” (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, c. 17, 22)

4º Texto: “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 presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, c. 20, 26)

5º Texto: “Disse há pouco que medimos os tempos que passam, de modo que podemos afirmar: este espaço de tempo é o dobro de outro, ou é-lhe equivalente, ou este é igual àquele. Do mesmo modo exprimimos outras subdivisões do tempo, se mais alguma outra medida pudermos enunciar. Por conseguinte, como dizia, medimos os tempos ao decorrerem. E se alguém me disser: "Como o sabeis?", responder-lhe-ei: "Sei-o porque os medimos". Não medimos o que não existe. Ora, as coisas pretéritas ou futuras não existem. Como medimos nós o tempo presente, se não tem espaço? Mede-se quando passa. Porém, quando já tiver passado, não se mede, porque já não será possível medi-lo. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, c. 21, 27)

6º Texto: “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos.” (AGOSTINHO, *Confissões***,** 1980, XI, c. 27, 36)

7º Texto: “Mas como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe? Ou como cresce o pretérito, que já não existe, a não ser pelo motivo de três coisas se nos depararem no espírito onde isto se realiza: expectação, atenção e memória? Aquilo que o espírito espera passa através do domínio da atenção para o domínio da memória.

Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras ainda não existem? Não está já no espírito a expectação das coisas futuras? Quem pode negar que as coisas pretéritas já não existem? Mas está ainda na alma a memória das coisas passadas. E quem contesta que o presente carece de espaço, porque passa num momento? Contudo, a atenção perdura, e através dela continua a retirar-se o que era presente. Portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectação do futuro. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado. (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, XI, c. 28, 37-38)

Duração: 2 horas.

Recursos: Projetor de imagens (data show), *pendriver*, computador, mesa.

Descrição da Sequência Didática
• Inicialmente, é importante realizar um levantamento dos conhecimentos prévios dos participantes, procurando identificar os seus saberes a respeito do assunto, bem como conhecer um pouco a sua história de vida e os aspectos que influenciam em sua aprendizagem. • A questão do *tempo* é colocada por meio de perguntas como: o tempo existe? Onde se encontra o passado? Podemos medir o instante ou o agora? O(a) orientador(a) destaca e dicotomia entre o tempo objetivo e o tempo subjetivo. É promovida também a relação do tempo com as experiências cotidianas, ou seja, *como* e *o que* “medimos” por meio dos calendários, relógios, movimento

dos astros, etc.

- É apresentado o resumo da vida e obra de Agostinho de Hipona.
- Explica-se o conceito de *atenção* ou *vontade*, refletindo em conjunto com os participantes acerca da relevância e da implicação dessa ação em relação aos processos de retenção mnemônica, do pensar e da aprendizagem.
- Inicia-se a leitura de cada texto selecionado. A leitura poderá ser realizada por qualquer participante.
- Entre a leitura de cada texto é desenvolvida a discussão e reflexão do conteúdo. O(a) orientador(a) estabelece um diálogo com os participantes e entre eles, promovendo o surgimento de dúvidas, questões e problemas relacionados ao tema. O(a) orientador(a) facilita os diferentes pontos de vista e promove a discussão em grupo.
- Encerramento parcial. O(a) orientador(a) encerra as atividades do primeiro encontro e apresenta, resumidamente, o conteúdo do encontro seguinte.

2º Encontro

Objetivo de aprendizagem: compreender a maneira pela qual Cecília Meireles traz à luz a temática temporal, por meio da poesia, e sua relação com a "teoria do tempo" de Agostinho de Hipona.

Conteúdos: vídeo**,** breve biografia de Cecília Meireles e textos (poemas) selecionados da escritora e música "Oração ao Tempo" (Caetano Veloso, 1989).

a) Vídeo

O vídeo a ser apresentado é intitulado "Voz ao verbo 133 - Impermanência", disponível e acessado por meio do link:

<https://www.youtube.com/watch?v=klbiLGJDz90&list=PLzb19ZWBjMWC7Jdy8yYFbFEYO52993GXC&index=12> .

b) Vida e obra de Cecília Meireles

Cecília Meireles, nome literário de Cecília Benevides de Carvalho Meirelles, nasceu em 7 de novembro de 1901, no Rio de Janeiro, onde faleceu em 9 de novembro de 1964. Os pais, Mathilde Benevides, professora municipal, e Carlos Alberto de Carvalho Meirelles, funcionário do Banco do Brasil, morreram muito cedo. Ele, três meses antes do nascimento da filha, ela, quando a filha contava apenas três anos. Cecília foi também a única sobrevivente de três irmãos – criada então pela avó materna açoriana, Jacintha Garcia Benevides, por quem foi profundamente marcada, sentimento que expressou na extraordinária "Elegia" que encerra o livro Mar absoluto e outros poemas, de 1945. Formou-se em 1917 pela Escola Normal do Instituto de Educação e começou a exercer o magistério primário em escolas oficiais do mesmo Distrito. Estudou línguas e em seguida ingressou no Conservatório de Música. Em 1919 publicou em livro seus primeiros poemas, os sonetos de Espectros, que posteriormente renegou. Iniciou-se como cronista em *O Jornal*, do Rio de Janeiro, e passou a participar ativamente no movimento de reformas do ensino. Ainda em 1935, foi nomeada professora de literatura luso-brasileira e mais tarde técnica e crítica literária na Universidade do Distrito Federal. Em 1953, recebeu o título de Doutora *Honoris Causa* da Universidade de Delhi (Índia). A permanência no país de Gandhi e Tagore ainda lhe renderia diversas crônicas e os Poemas escritos na Índia. Em 1965, conquistou postumamente o Prêmio Machado de Assis da Academia Brasileira de Letras, pelo conjunto de sua obra. Algumas obras de destaque da autora são: *Espectros* (1919), *Nunca mais... e Poemas dos Poemas* (1923), *Baladas para El-Rei* (1925), *Cânticos* (1927), *Viagem* (1939), *Vaga Música* (1942), *Mar Absoluto* (1945), *Retrato Natural* (1949), entre outros. (MEIRELES, 2017, p. 945-8)

b) Poemas selecionados da obra ceciliana.

Motivo

Eu canto porque o instante existe
e a minha vida está completa.
Não sou alegre nem sou triste:
sou poeta.

Irmão das coisas fugidias,
não sinto gozo nem tormento.
Atravesso noites e dias
no vento.
Se desmorono ou se edifico,
se permaneço ou me desfaço,
- não sei, não sei. Não sei se fico
ou passo.

Sei que canto. E a canção é tudo.
Tem sangue eterno a asa ritmada.
E um dia sei que estarei mudo
- mais nada.
(MEIRELES, Viagem (1939), 2017, v. I, p. 245-246)

Cântico II

Não sejas o de hoje.
Não suspires por ontens...
Não queiras ser o de amanhã.
Faze-te sem limites no tempo.
Vê a tua vida em todas as origens.
Em todas as existências.
Em todas as mortes.
E sabe que serás assim para sempre.
Não queiras marcar a tua passagem.
Ela prossegue:
É a passagem que se continua.
É a tua eternidade...
É a eternidade.
És tu.
(MEIRELES, *Cânticos* (1927), 2017, v. I, p. 138-139)

Cântico VI

Tu tens um medo:
Acabar.
Não vês que acabas todo dia.
Que morres no amor.
Na tristeza.
Na dúvida.
No desejo.
Que te renovas todo dia.
No amor.
Na tristeza.
Na dúvida.
No desejo.
Que és sempre outro.
Que és sempre o mesmo.
Que morrerás por idades imensas.
Até não teres medo de morrer.

E então serás eterno.
(MEIRELES, *Cânticos* (1927), 2017, v. I, p. 141)

Epigrama nº 2

És precária e veloz, Felicidade.
Custas a vir, e, quando vens, não te demoras.
Foste tu que ensinaste aos homens que havia tempo,
e, para te medir, se inventaram as horas.

Felicidade, és coisa estranha e dolorosa.
Fizeste para sempre a vida ficar triste:
porque um dia se vê que as horas todas passam,
e um tempo, despovoado e profundo persiste.
(MEIRELES, *Viagem* (1939), 2017, v. I, p. 252)

Retrato

Eu não tinha este rosto de hoje,
Assim calmo, assim triste, assim magro,
Nem estes olhos tão vazios,
Nem o lábio amargo.

Eu não tinha estas mãos sem força,
Tão paradas e frias e mortas;
Eu não tinha este coração
Que nem se mostra.

Eu não dei por esta mudança,
Tão simples, tão certa, tão fácil:
— Em que espelho ficou perdida
a minha face?
(MEIRELES, *Viagem* (1939), 2017, v. I, p. 250)

c) Música

O(a) orientador(a) disponibilizará a música a seguir de autoria de Caetano Veloso e interpretada por Maria Gadu, disponível e acessada por meio do *link*: <https://www.youtube.com/watch?v=3eVHpoCiOwo&list=PLzb19ZWBjMWC7Jdy8yYFbFEYO529>.

“Oração ao Tempo”

És um senhor tão bonito quanto a cara do meu filho...
Tempo tempo tempo tempo, vou te fazer um pedido...
Tempo tempo tempo tempo...

Compositor de destinos, tambor de todos os ritmos...
Tempo tempo tempo tempo, entro num acordo contigo...
Tempo tempo tempo tempo...

Por seres tão inventivo e pareceres contínuo,
Tempo tempo tempo tempo, és um dos deuses mais lindos...
Tempo tempo tempo tempo...

Que sejas ainda mais vivo no som do meu estribilho,
Tempo tempo tempo tempo: Ouve bem o que eu te digo
Tempo tempo tempo tempo...

Peço-te o prazer legítimo e o movimento preciso,
Tempo tempo tempo tempo, quando o tempo for propício...
Tempo tempo tempo tempo...

De modo que o meu espírito ganhe um brilho definido,
Tempo tempo tempo tempo, e eu espalhe benefícios...
Tempo tempo tempo tempo...

O que usaremos pra isso fica guardado em sigilo,
Tempo tempo tempo tempo, apenas contigo e migo...
Tempo tempo tempo tempo...

E quando eu tiver saído para fora do teu círculo,
Tempo tempo tempo tempo, não serei nem terás sido...
Tempo tempo tempo tempo...

Ainda assim acredito ser possível reunirmo-nos,
Tempo tempo tempo tempo, num outro nível de vínculo...
Tempo tempo tempo tempo...

Portanto peço-te aquilo e te ofereço elogios,
Tempo tempo tempo tempo, nas rimas do meu estilo...
Tempo tempo tempo tempo...
(Caetano Veloso, 1989)

Duração: 2 horas.

Recursos: Projetor de imagens (data show), caixas de som, computador, *pendriver*, mesa, rede de *Internet.*

Descrição da Sequência Didática
• O(a) orientador (a) inicia o segundo encontro apresentado um vídeo cujo conteúdo se encontra voltado para a efemeridade da vida e impermanência da existência, temas comuns na obra poética ceciliana. • O(a) orientador(a) apresenta a seguinte questão: "É possível eternizarmos o presente?", a ser discutida após a leitura dos poemas ceciliano. • Neste ponto, o(a) orientador(a) destaca e solicita que sejam, após a leitura dos poemas, discutidas as possíveis semelhanças e diferenças quanto à abordagem da questão temporal, em ambos autores em análise. • É apresentado o resumo da vida e obra de Cecília Meireles. • Inicia-se a leitura de cada poema selecionado. A leitura poderá ser realizada por qualquer participante. • Entre a leitura de cada poema é desenvolvida a discussão e reflexão do conteúdo. O(a) orientador(a) estabelece um diálogo com os participantes e entre eles, promovendo o surgimento de dúvidas, questões e problemas relacionados ao tema e à análise comparativa entre os autores em análise. O(a)orientador(a) facilita os diferentes pontos de vista e promove a discussão em grupo. • Encerramento. Audição da música "Oração ao Tempo".

Considerações Finais

No término do presente trabalho, esperamos ter contribuído para a formação de "conflitos cognitivos" que promovam a atividade do pensar em cada participante, estabelecendo, desse modo, relações entre os novos conteúdos explorados e aqueles previamente trazidos por cada um. Ademais, esperamos ainda que a sequência didática desenvolvida possa acender novos questionamentos e que impulsione os participantes à busca por novos conteúdos.

Referências

AGOSTINHO, Santo. Confissões. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo. Abril Cultural. 1980.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Trad. João Wanderley Geraldi. Rev. Brasileira de Educação. n. 19, jan-abr. 2019, p. 20-28.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm> Acesso em: 17 mai. 2023.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB. 9394/1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Leis/L9394.htm> Acesso em: 17 mai. 2023.

CERLETTI, Alejandro. O ensino de filosofia como problema filosófico. Trad. de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. 25ª ed. Paz e Terra. São Paulo, 1996.

FREIRE. Educação como prática da liberdade. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1967.

FREITAS, Flávio Luiz Castro; MAQUINE, Luciano Santiago. O conceito de filosofia como problema filosófico no ensino médio. **Saberes.** v. 19, n. 2, ago. p. 134-144, 2018.

GALLO, Silvio. Metodologia do ensino da filosofia: uma didática para o ensino médio. Campinas/SP. Papirus, 2012.

GALLO, Silvio. Sob o signo da diferença em torno da educação para a singularidade. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (org). Cultura. Poder e Educação. Um debate sobre estudos culturais em Educação. Canoas, ULBRA, 2005.

MEIRELES, Cecília. Poesia completa. Coord. André Seffrin. 1. ed. v.1. São Paulo. Global. 2017.

MIRANDA, Rosilene Figueira. Um estudo sobre a prática pedagógica libertadora de Paulo Freire. Boletim GEPEP. v.03, n. 04, p. 14-28, jul. 2014.

PAULA, João Antônio de. A extensão universitária: história, conceito e propostas **Interfaces - Revista de Extensão.** v. 1, n. 1, p. 05-23, jul-nov. 2013.

RODRIGUES, Marilúcia de Menezes. Extensão universitária: um texto em questão. **Educação e Filosofia**. v. 11, n. 21/22, p. 89–126, 1997. Disponível em:

https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/888/805. Acesso em: 16 mai. 2023.

RODRIGUES, Rogério. A extensão universitária como uma práxis. **Em Extensão**. v. 5, n. 1, p. 84-88, 2005.

SILVA, Marco Aurélio da; KAYSER, Aristéia Mariane. O papel da educação contemporânea, uma reflexão a partir da pedagogia da autonomia de Paulo Freire. **Revista Dynamis.** Fundação Universidade Regional de Blumenau - FURB. v. 21, n. 2, p. 3-15, 2015.

VELOSO, Caetano. Cinema Transcendental. CD 838 289-2. Philips, 1989.

ZABALA, Antoni. A prática educativa: como ensinar. Trad. Ernani F. da F. Rosa. Porto Alegre: ArtMed, 1998.