

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA



FACULDADE DE TEOLOGIA - PORTO

O tempo e a eternidade em Santo Agostinho e a sua influência no *Comentário* de Alberto Magno à *Física* de Aristóteles

1. Introdução

O escopo essencial deste artigo é de apresentar a concepção agustiniana do tempo e da eternidade, tendo em vista, num primeiro momento, desocultar as perspectivas filosóficas dos autores antigos, mais representativas.

Não iremos proceder aqui a uma exegese textual definitiva e completa sobre a maneira como Agostinho introduz os diversos materiais filosóficos, porque isso ultrapassaria largamente o âmbito deste artigo. Isso fará objecto de um estudo posterior sobre as fontes agustinianas e a sua respectiva demonstração. Ao contrário, tentaremos realçar os aspectos mais importantes de certas passagens do texto das *Confissões* e em seguida, mostrar os traços de união que interliga a concepção agustiniana projectada agora em certas concepções defendidas por alguns filósofos medievais, nomeadamente Alberto Magno. É precisamente aqui que se concentrará o nosso maior esforço, no sentido de inventariar e de apresentar novos elementos que constituem um passo importante na compreensão do contexto filosófico, em que se inscreve a teoria da temporalidade de Agostinho.

Com efeito, reconhece-se facilmente os paralelismos existentes e, até de uma certa maneira, a continuação da tradição filosófica ocidental, na forma como trata a questão do tempo, desde Platão, passando por

Aristóteles, Plotino e finalmente, Agostinho ¹. É igualmente reconhecido, na história do pensamento filosófico e nomeadamente na filosofia medieval, que há duas grandes perspectivas acerca do tempo, cristalizadas em duas fontes principais: a via platónica e a via aristotélica. Estas perspectivas, são lidas segundo uma grelha de interpretação que declara que a tese agustiniana do tempo assenta numa concepção subjectiva, quando as concepções de certos autores medievais escolásticos, como por exemplo, Alberto Magno e Tomás de Aquino, são, ao contrário, fortemente influenciados pela tese aristotélica e, portanto, apresentando uma concepção cosmológica do tempo. O objectivo deste artigo é de mostrar, tendo como ponto de partida a concepção agustiniana do tempo, que ela não consiste unicamente numa perspectiva subjectiva do tempo, mas que a sua concepção é *per se*, subjectiva e objectiva. Para isso, tentaremos ver como é que a perspectiva aristotélica está também subjacente e latente à leitura agustiniana do tempo. Para provar isto, tomemos o exemplo do *Comentário* de Alberto Magno à *Física* de Aristóteles, onde ele introduz claramente a concepção agustiniana do tempo, assim como da eternidade, e contrapondo, por outro lado, as diferenças existentes entre essa concepção nos autores latinos e árabes ².

Para além disso, o interesse maior no trabalho que aqui apresentamos, sobre a noção de tempo e de eternidade em Agostinho e em Alberto Magno, deve-se ainda ao facto de que poucos estudos têm sido realizados a este respeito ³. Tais motivos devem-se ao facto, por um lado, de que muitos estudiosos da filosofia medieval consideram que Agostinho, não pertence, de modo algum, à época medieval e que o seu pensamento está claramente imbuído de uma simbiose entre filosofia e teologia, sendo, por isso, razão para falar mais na sua 'autoridade' cristã, do que propriamente filosófica.

Do lado de Alberto Magno, deparamos que a edição crítica da sua obra está ainda em curso e que, por variadíssimas razões, nomeadamente,

¹ Cf. Rau, *Theories of time in ancient philosophy*, in *Philosophical Review*, vol. 62, 1953, p. 514.

² Cf. P. Hoßfeld, «Prolegomena» a *Opera Omnia Alberti Magni*. Ordinis Fratrum Praedicatorum. *Physica*, Pars I. Libri. 1-4. Edidit Paulus Hoßfeld. Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, 1987, vol. IV-1, 1987, p. XVII. Mais à frente daremos mais detalhes sobre este diferendo entre latinos e árabes.

³ Podemos referir a este respeito que nas diferentes bibliografias, sobre a obra albertina, poucos são os estudos, que se dedicam a uma abordagem da influência ou até mesmo da relação directa entre o pensamento agostiniano e o pensamento de Alberto Magno. Uma das bibliografias mais completas, elaborada por Michel Schooyans, em 1961, dava conta já desta realidade: *Bibliographie de Saint Albert le Grand* (1931-1960), Separata da Revista da Universidade Católica de S. Paulo, vol. XXI, 1961, fasc. 37-38, pp. 36-88.

históricas e culturais, o estudo sobre o mestre de Colónia, permanece ainda por desenvolver, apesar dos recentes trabalhos publicados, nos últimos tempos ⁴. E. Gilson referiu mesmo, que em virtude desta situação, a maior parte dos historiadores da filosofia conhecem muito menos a obra de Alberto, do que a de Tomás de Aquino ou, até mesmo, a de Duns Escoto. Por esta razão, existem dificuldades na compreensão do seu pensamento e do carácter eclético que este encerra ⁵. Gilson fala mesmo de uma “certa incerteza que paira”, no seu modo de pensar e de expressar, a assimilação que ele fez de certos autores, como Aristóteles, Galeno, Temístio, Avicena, Averróis, Gebirol, e outros. Na verdade, o medievista francês foi ainda mais longe, quando afirmou que o mestre de Colónia, ao introduzir no seu comentário, todos estes “materiais”, que este, não podia fazer-se ajudar pelos seus ‘antecessores cristãos’ ⁶. Ora, é precisamente esta perspectiva, que nós queremos aqui refutar. Na verdade, verificámos que Santo Agostinho é precisamente um desses antecessores que ele utiliza no seu comentário à *Física* de Aristóteles, e por isso, se podemos falar de um averroísmo latino, em Alberto Magno, também podemos falar de um agustinismo.

I. Santo Agostinho e a tradição filosófica grega

2. A perspectiva platónica do tempo

Reconhece-se comumente que um dos textos platónicos, a que Agostinho teria tido acesso realmente, foi o *Timeu* de Platão, na versão latina de Cícero. Na verdade, Agostinho afirma no *De Civitate Dei*: “*Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in latinum transtulit*” ⁷. Em várias

⁴ A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990; Joseph Bach, *Das Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateinier, Araber und Juden: ein Beitrag zu Geschichte der Noetik*. Festschrift. Frankfurt a. M. Minerva, 1966; Francis, Cheneval; Ruedi Imbach; et alii (eds.), *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge, Hommage à Zenon Kaluza*. Fribourg, 1998. A. Zimmermann, (ed.), *Aristotelischen Erbe in arabisch-lateinischen Mittelalter*. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen (Miscellanea Mediaevalia, 18). Berlin, De Gruyter, 1986.

⁵ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*. 2ª edição revista e aumentada. Paris, Éditions Payot, 1999, p. 509.

⁶ *Idem*, p. 510.

⁷ *De Civ. Dei*, XIII, 16,1 (P.L. 41, p. 388).

das suas obras, ele testemunha a utilização desta tradução ⁸. Ora, como não verificar que o bispo de Hipona foi tão fortemente inspirado por Platão, a respeito da sua teoria do tempo, em três aspectos essenciais?

i) Segundo Platão, o tempo foi criado, de tal maneira, que a sua natureza não é senão uma imitação da eternidade (37 d) ou ainda um modelo (*παράδειγμα*) da eternidade (38 b-c). ii) Além disso, é do tempo ele mesmo que procede a existência do passado e do futuro como espécies engendradas. (37 e). iii) Por isso, o passado e o futuro enquanto espécies engendradas. (37 e) são distintas da substância eterna, razão pela qual só se deve aplicar a expressão *est* unicamente, para definir, a natureza dessa substância eterna.

Quanto ao primeiro elemento de semelhança entre a perspectiva platónica e a perspectiva agustiniana, consiste em considerá-lo, como uma imagem da eternidade; esta ideia é ainda reforçada por Plotino nas *Enéadas*, quando ele afirma o mesmo que Platão, ao declarar, que o tempo é uma imagem da eternidade (*αιώνιος είκων*) ⁹. Com efeito, em diferentes contextos da sua obra, Agostinho fala do tempo, como imitação (*imitatio*) da eternidade

“Na medida em que não existe tempo nenhum, é porque não existe mutabilidade alguma: por um lado os tempos foram fabricados, ordenados e regulados segundo uma imitação da eternidade quando o movimento circular do céu regressa à mesma lei e os corpos celestes, graças aos dias, aos meses e anos, aos lustros, e todos os outros astros do universo, obedecem, através das leis da igualdade e da unidade e da regularidade. Assim deste modo, os corpos terrenos sendo submetidos aos corpos celestes, associam os mundos, graças a uma sucessão numerosa dos seus tempos, como um poema de todo o universo” ¹⁰.

Esta imitação na ordem da criação é, um vestígio (*vestigium*) dessa mesma eternidade. Por isso Agostinho declara:

⁸ Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*. Paris, 1943, pp. 156-157. *De consen. Evang.* I, 35,53 (P.L.34, p. 1070); *De Trinitate*, IV,18,24; *De Civ. Dei*, XIII, 16,1 *Sermo*, 241, 8,8 (P.L. 38, p. 1138).

⁹ Plotino, *Enéadas*, III,7, 1.

¹⁰ *De mus.* VI,11,29 (P.L. 32, p. 1179): “Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est: et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, coeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant”.

“Com efeito, chamam-se tempos aqueles que permanecem graças a uma diferenciação de intervalos que significam uma eternidade imutável que está acima deles, e que o tempo manifesta como um signo isto é, um vestígio da eternidade”¹¹.

Ora, se o tempo é uma imagem da eternidade, ele possui por isso, um valor ontológico importante que faz dele um participante do *Eiðos*, isto é, da eternidade. Esta participação do tempo na eternidade, possui claramente, em Agostinho, uma importância fundamental, visto ela traduzir uma real consistência do ser temporal na Eternidade. Os tempos são o traço visível e significativo da presença da eternidade no universo.

O segundo elemento de inspiração platônica, é o engendramento do tempo enquanto, presente, passado e futuro. Uma vez mais, Agostinho não se afasta de Platão. Além disso, a interrogação *quid est tempus*¹², formulada, por duas vezes, no livro XI, capítulo 14, das *Confissões*, relembra aquela que foi feita por Plotino na III *Enéada*, quando este afirma:

“A eternidade e o tempo são duas coisas diferentes: a eternidade está na natureza que dura sempre, e o tempo naquilo que nasce e no universo sensível. Ao falar assim, acreditamos espontaneamente e imediatamente por uma espécie de intuição do pensamento, que possuímos uma impressão clara nas nossas almas destes objectos; e falamos sempre a propósito de tudo. Em contrapartida, quando tentamos fazer um exame atento e abordar o assunto de mais perto, ficamos embaraçados com as nossas reflexões e recolhemos a opinião dos antigos a este propósito (opiniões essas que são diferentes sob um certo aspecto mas que são idênticas sob um outro); se nós nos debruçamos

¹¹ *De Gen. litt. imp.* XIII, 38 (P.L.34, p. 236): “Haec enim nunc dicit tempora, quae interuallo- rum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est quasi uestigium aeternitatis tempus adpareat”. Encontramos esta mesma ideia de *vestigium* numa outra obra de Agostinho: *De mus.* VI,1,1 (P.L.32, p. 1161): “Satis diu pene atque adeo plane pueriliter per quin- que libros in uestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus: quam nostram nu- gacitatem apud beneuolos homines facile fortassis excuset officiosus labor”; *En. Ps.* 9,7 (P.L. 36, p. 120): “Quid est saeculum saeculi, nisi cuius effigiem et tanquam umbram habet hoc saeculum? Vicissitudo enim temporum sibi succedentium, dum luna minuitur et rursus impletur, dum sol omni anno locum suum repetit, dum ver, vel aestas, vel autumnus, vel hiems sic transit ut redeat, aeterni- tatis quedam imitatio est”.

¹² *Conf.* XI, 14, 17 (CC 27 p. 202): “Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque ex- plicauerit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit? Quid autem fa- miliarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loqui- mur, intellegimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”.

sobre este assunto, quando alguém nos interroga, pensamos que é suficiente transmitir estas opiniões”¹³.

Na verdade, tanto Plotino como Agostinho, consideram que a questão do tempo não é fácil de explicar, pelo menos, quando alguém nos interroga e conseqüentemente, quando o queremos explicitar. No *De ordine* Agostinho relaciona directamente o tempo com o mundo sensível¹⁴. E, quer o tempo quer o espaço são, uma parte da totalidade que se encontra unicamente no mundo inteligível. Existe portanto, uma diferença entre a ordem sensível e mutável, que o tempo traduz e, uma ordem inteligível que é, ao contrário, o símbolo da perfeição e da imutabilidade¹⁵.

A questão ‘*quid est tempus*,’ exprime ainda qual o alcance significativo do problema do tempo, o qual está para além do seu sentido meramente cosmológico e filosófico. Não se trata unicamente de conhecer a natureza do tempo e que tipo de substância é, mas trata-se igualmente de compreender a que âmbitos se deve aplicar esta categoria fundamental da existência e do cosmos. Que podemos nós entender por “*quid est ad tempus*?”¹⁶, ou ainda, “*Quid est tempus redimere*”¹⁷, ou “*quid est tempus misericordiae*?”¹⁸, e ainda “*quid est ante tempus*”¹⁹, ou “*tempus est, occasio est*”²⁰, todas elas são expressões que falam do tempo enquanto instância teológica. Todas elas são exemplos bem elucidativos de uma reflexão racional sobre um tempo teológico ou a partir de um tempo teológico. Por consequência, estas diferentes interrogações revelam a importância do tempo para a teologia²¹ daí a questão: quais os diferentes *loci theologici*²², que o

¹³ Plotino, *Enéadas*, III,7,1. Tradução francesa de E. Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 127.

¹⁴ *De ordine*, II,19, 51 (CC 29, p. 135): “In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut, quod delectat in parte siue loci siue temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est, et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit, in illo uero mundo intellegibili quamlibet partem tamquam totum pluchram esse atque perfectam”.

¹⁵ Esta distinção entre parte e todo, devir e imutabilidade do todo, encontra-se em *Enéadas* III,2,14.

¹⁶ *Ena. Ps.* 30, II, sermo 1,10 (P.L. 36, p. 237). Encontramos uma expressão semelhante em Cícero, “ad tempus”, *De Fin.* 5,1; *Atti.* 13, 45, 2.

¹⁷ *Serm.* 16, 2,2 (P.L. 38, p. 122); *Serm.* 177, 1, 3 (P.L. 38, p. 910).

¹⁸ *Ena. Ps.* 100, 12 (P. L. 37, p. 1291). *Ena. Ps.* 100, 12 (P. L. 37, p. 1291).

¹⁹ *Serm.* 49, 4,4 (P. L. 38, p. 322); *Serm.* 243, 5,5 (P.L. 38, p. 1145).

²⁰ *Serm.* 357, 5 (P. L. 39, p. 1585). Em Gregório de Nissa o tempo, também pode ser definido como o ‘*kairos*’. Cf. *In Ecclesiasten*, VIII, 751 D (P. G. 44): “Τὰ σύμπαντα ἄ ἐποίησε καλὰ ἐν καιρῷ αὐτοῦ”.

²¹ *Ena. Ps.* 30, ser. I,10 (P.L. 36, p. 236): “Denique hoc dicit Evangelista: Et consummata

próprio Agostinho selecciona, para falar sobre este tempo teológico? Eles são variados e nós já demos alguns exemplos. Mas metodologicamente, devemos, antes de mais, compreender o tempo e a sua natureza, e somente depois, é que podemos explicitá-lo numa determinada esfera da existência humana ou seja numa determinada esfera do saber humano. Precisamos portanto, e antes demais, compreender o tempo no seu significado fundamental, ontológico e, somente depois, instaurar os diferentes e possíveis *topoi* que o determinam enquanto categoria especificamente teológica²³ ou ainda numa outra.

Para Agostinho, só Deus possui este presente eterno que ultrapassa pela sua natureza excelsa, o passado e o futuro. O que é passado e o que é futuro representa tudo aquilo que nasce e morre, tudo aquilo que está sujeito à mudança e à alteração. Ora, Deus não é o ser que sofre alteração e portanto, Ele não é, verdadeiramente, nem passado nem futuro. Esta é a terceira ideia que Agostinho se inspira de Platão. Deus é aquele que *É* e, por isso, a sua temporalidade é uma eternidade, isto é, uma "substância presentificada"²⁴; poder-se-ia mesmo identificar portanto, o presente contínuo com a própria eternidade. A definição boeciana de eternidade é que "*aeternitas est interminabilis vitae possessio tota simul et perfecta*"²⁵. Na

tentatione, diabolus recessit ab eo ad tempus. Quid est, ad tempus? Tanquam rediturus et tentaturus januam timoris, quia clausam invenit januam cupiditatis. Totum ergo corpus Christi tentatur usque in finem. Frates mei, quando jussum est nescio quid contra Christianos mali, simul impingebatur hoc corpus, totum impingebatur"; *Serm.* 49, 4 (P.L. 38, p. 322): "Quid est, ante tempus, nisi antequam corda invicem dideatis? Intendite si hoc est quod dixi: omnia verba ipsius sententiae paulisper attendite. Nolite ante tempus quidquam judicare"; *Serm.* 167, 1, 3 (P.L. 38, p. 910): "Redimere tempus. Redimamus tempus; quoniam dies mali sunt. Expectatis a me forte scire, quid est tempus redimere. Dicturus sum quod pauci audiunt, pauci ferunt, pauci aggrediuntur, pauci agunt: tamen dicam quoniam ipsi pauci, qui me auditur sunt, inter malos vivunt. Redimere tempus, hoc est, quando aliquis tibi infert litem, perde aliquid ut Deo vaces, non litibus. Perde ergo: ex eo quod perdis, pretium est temporis".

²³ Devemos entender estes *loci theologici* em dois sentidos essenciais: o primeiro, no sentido de uma razão natural e racional que procura explicitar os fundamentos da doutrina cristã, e, que por isso exige o concurso natural de uma razão e de uma fé, ou seja na linha da tradição do *intellectus fidei*. No entanto, a inteligibilidade da fé não poderá jamais limitar-se a um trabalho de pura dedução geral de princípios racionais. Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistemática*, vol. I. Tradução espanhola de J. A. Martínez Camino. Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1992. Desta forma, os *loci theologici*, não poderão ser compreendidos unicamente, no plano ontológico, mas também ôntico, ou seja, a partir das determinantes factuais e específicas do acontecimento teológico como tal. Neste segundo sentido, estes *loci theologici* são o terreno ele mesmo que se dá a uma compreensão racional e supra racional.

²⁴ E. Martineau, "Aion chez Aristote 'De caelo' I, 9: théologie cosmique ou cosmo-théologie?", in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 84, 1979, pp. 32-69.

²⁵ *Conf.* XI, 14,17.

²⁶ Cf. *De consolatione philosophiae*, 5, 6, (P.L. 63, p. 858).

verdade, ela não faz mais do que continuar a perspectiva de Agostinho e, inspirar directamente Alberto Magno quando este declara: "*aeternitas est mensura, quae est tota simul et perfecta*"²⁶.

Por seu lado, se o futuro e o passado são espécies engendradas pelo tempo, e se estas não podem definir a natureza da substância imutável, quer para Platão, quer para Agostinho, então somente o que define de forma substancial a essência divina, ou seja o *est* do continuamente 'presente', é que pode ser qualificativo da natureza eterna de Deus. Agostinho afirma então a propósito da eternidade divina: "*hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti*"²⁷. Com efeito, o "hoje" de Deus não transita para um amanhã ou mesmo para um ontem, porque o seu "agora" é a sua eternidade. O esplendor da sua eternidade é um "*semper stans aeternitatis*"²⁸.

A eternidade divina define a natureza mesmo de Deus que é um Sujeito puro, identificada, por isso, com a definição ontológica e metafísica do *Ego sum qui sum*. Deus engendrou os tempos e o princípio que preside aos tempos, é a sua presença eterna. A este respeito, este mesmo princípio é co-eterno à essência de Deus. Ele expõe, da seguinte forma, a diferença entre os dois tempos fundamentais da existência humana:

"Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas" (*Conf. XI 14,17*).

3. A perspectiva aristotélica

Aristóteles no início dos livros da *Física* expõe de forma clara os problemas essenciais relativos à natureza do tempo. O primeiro, diz respeito à participação do tempo na substância; o segundo tenta responder à divisibilidade do tempo. A dificuldade é então de examinar se i) o tempo pertence à natureza do ser ou do não ser. Com efeito, a maneira como Aristóteles coloca a questão do tempo enquanto ente (*οὐσία*) revela o

²⁶ *Opera omnia Alberti Magni. Ordinis Fratrum Praedicatorum. Physica, Lib. 4, tract. 4, cap 3, p. 296. Edidit Paulus Hofffeld. Westfalen, Aschendorf, 1987. Doravante citaremos como: Opera omnia Alberti Magni.*

²⁷ *Conf. XI, 13, 16: "quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te".*

²⁸ *Conf. XI, 11, 13.*

carácter aporético da sua natureza; ele pertence certamente ao não-ser ($\mu\eta\ \acute{o}\nu$) 218 a). Por consequência, o tempo não participa da substância ($\mu\eta\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$). ii) Por outro lado, Aristóteles tenta resolver a questão da medida do tempo, como estratégia para a sua definição. Ao examinar a possível divisibilidade do tempo, que se efectua segundo uma sucessão de instantes, Aristóteles, reflecte sobre a natureza desse mesmo instante, concluindo que o passado e o futuro estariam na base da sua composição.

Na verdade, a relação entre a concepção aristotélica do tempo e a concepção agustiniana deverá ser fundada essencialmente na questão da medida do tempo. As razões que nos levam a justificar uma filiação conceptual entre Agostinho e Aristóteles não poderá aqui ser desenvolvido. No entanto, sabemos que Agostinho teve conhecimento de certas doutrinas de Aristóteles, a partir de fontes indirectas. Assim, Agostinho teria tido acesso a uma tradição antiga das *Physicae opiniones* de Téofrasto. Essa tradição poderia ser encontrada em Cornelius Celsus²⁹ ou ainda numa tradição doxográfica, que ascenderia a Sotion, mas que Agostinho teria aceso unicamente por tradição indirecta³⁰.

Podemos igualmente referir a concepção plotiniana do tempo como uma forma de transmissão da doutrina aristotélica. Na verdade, a "medida do tempo" e a sua "divisibilidade" são objecto de uma longa reflexão por parte do filósofo-místico na III *Enéada*. Por isso, este, não se coíbe de solicitar, em diferentes momentos da sua exposição, as diversas teses aristotélicas, debatidas no livro da *Física*.

Aristóteles declara que o tempo real não existe. Contudo, esta afirmação deverá ser compreendida no seu contexto. O tempo não existe porque, "por um lado ele foi, e já não é mais, e por outro, vai ser e não o é ainda"³¹. O tempo é então definido segundo um passado e um futuro. Deste ponto de vista, não existe diferença de perspectiva entre Platão e Aristóteles. Mas enquanto Aristóteles conclui que o tempo não existe porque não há existência daquilo que foi e daquilo que se vai seguir, para

²⁹ Sem pretendermos justificar aqui, perfeitamente, o que Agostinho pôde realmente conhecer das teses cosmológicas de Aristóteles, podemos, contudo, adiantar algumas ideias a este respeito. Segundo A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, in *Recherches Augustiniennes*, vol. I, 1958, p. 147, Agostinho teria tido acesso a uma tradição filosófica peripatética a partir de comentários, ou sínteses feitas por autores latinos.

³⁰ Este autor parece ser Sotion o *Peripateticus* que viveu entre 200-170 a.c.

³¹ *Física*, 218 a.

Platão, o tempo existe porque ele foi criado e a sua existência é devida à eternidade. Ele é uma imagem da eternidade.

Mas uma vez mais, Aristóteles desenvolve as aporias próprias ao seu tipo de análise dialéctica e apresenta-as como dificuldades inerentes à natureza aporética do tempo. Ele apresenta uma nova hipótese sobre o instante ($\tau\acute{o}$ νῦν)³². Este aparece como a delimitar o passado e o futuro: será que ele poderá efectivamente fazê-lo? Os argumentos que se seguem necessitam de uma clarificação. Segundo R. Sorabji, o 'agora' pode significar duas coisas: por um lado ele é o presente, e por outro ele é o instante³³. O instante não é este curto período de tempo mas antes o início e o fim de um certo período e por consequência, ele não tem extensão.

Por seu lado, Agostinho reformula, à sua própria conta, esta reflexão aristotélica, dizendo:

"Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur, ut possimus dicere duplum esse hoc temporis ad illud simplum aut tantum hoc quantum illud et si quid aliud de partibus temporum possumus renuntiare metiendo. Quocirca, ut dicebam, praetereuntia metimur tempora, et si quis mihi dicat: Unde scis? respondeam: Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura. Praesens uero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium?"³⁴.

Os argumentos aristotélicos, mais decisivos, que falam da impossibilidade de que o instante seja o responsável pela divisão do tempo são essencialmente dois: o primeiro considera que os instantes sendo contínuos, como numa sucessão de pontos, teria uma coexistência com os instantes intermediários de tal maneira que a sucessão seria infinita, o que seria impossível. (218 a 20-25). O outro argumento, propõe que se a coexistência do tempo consiste no facto de existir no mesmo instante, como se poderia então distinguir os acontecimentos que são passados daqueles que se passam no hoje? Na verdade esta dupla questão levanta o problema de como o instante pode ou não ser a ínfima parte da divisão do tempo. Para isso, Aristóteles propõe uma dupla concepção da noção de instante: enquanto

³² Na tradução latina da *Física* de Aristóteles de Tiago de Veneza este 'instante' é definido como o 'ipsum nunc', Aristoteles Latinus, *Physica. Translatio Vetus*, VII,1.2 (Fasciculus secundus). Editado por F. Bossier e J. Brams. Leiden/New York, E. J. Brill, 1990.

³³ R. Sorabji, *Time, Creation and continuum*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, p.10.

³⁴ *Conf.* XI,21,27 (CC 27 p. 207).

sujeito, o instante é alguma coisa e por isso ele é o mesmo; enquanto essência o instante é distinto e por isso há uma passagem do anterior para o posterior: Ou seja, o tempo enquanto sujeito é o mesmo e por isso ele permanece, e enquanto essência ele é distinto e permite a transição de um momento para outro. De que maneira esta dupla forma de ver o instante se encontra em Agostinho? Com efeito, esta aporia do instante é semelhante àquela que expõe e discute Agostinho.

“nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio”³⁵.

A impropriedade com que a linguagem fala do tempo, segundo os três modos de temporalidade, é devida, antes de mais, ao facto de que as coisas passadas e as futuras não *são*. Na verdade, Agostinho não vai aqui, mais longe do que Platão e Aristóteles e mesmo Plotino. No entanto, o que ele vai dizer a seguir constitui já uma novidade. Se o presente é o único a escapar a uma não-existência, então a linguagem, poderá afirmar que existem três tempos possíveis segundo o presente existente.

Esta forma de pensar o ‘presente’, num primeiro momento da reflexão agustiniana tem como ponto de partida a tese estóica, que fala precisamente do presente como o único existente (*ὑπάρχειν*)³⁶. Por conseguinte, o passado e o futuro subsistem somente neste presente. O problema é que se admitíssemos o presente como o sempre contínuo e como plena extensão, não existiria então uma diferença entre os diversos momentos³⁷. Ora isso é impossível; esta posição é semelhante àquela de Aristóteles.

Sendo assim, para Agostinho, o *praesens semper esse*, tem a possibilidade de fazer transitar o passado para o futuro, porque se assim não fosse, o presente seria eternidade. O presente, ou seja o mínimo “quantum” de tempo que é o “*punctum*”, e que é propriamente tempo, *punctum ipsum temporis*, é que pode medir o tempo em passado e em futuro, ou

³⁵ Conf. XI,20,26 (CC 27 pp. 206-207).

³⁶ Plutarco, *Moralia*, (*De communibus notitiis*. 41, 1081 E) 13/2 (Loeb Classical Library). Cambridge/Mass./London., Traduction par H. Cherniss, 1976, p. 839; SVF 3, p. 263. 31-7.

³⁷ Cf. Conf. XI,11,13.

seja, ele é considerado como o átomo de tempo, que permite ora, a sua divisibilidade, ora a sua indivisibilidade, pois a partir de um certo momento não há mais divisão ³⁸.

Duma certa maneira o *esse* do presente transforma-se num *non esse* visto que é precisamente aqui, que se define a natureza do tempo e que ele tem necessidade da própria negação para existir (XI,14,17). Ora é precisamente neste contexto, que a exposição aristotélica se ajusta perfeitamente ao pensamento agostiniano. O presente, ou seja o “agora” poderá medir o tempo, porque ele é o instante do presente que passa (*in puncto praeterit*); mas por outro lado, o tempo presente (*praesens tempus*) carece de espaço (*praesens nullum habet spatium*) e, por isso, não é mensurável, visto não ter extensão ³⁹.

Mas o carácter impróprio da linguagem, para falar dos três modos de temporalidade, revela, antes de mais, a inautenticidade do ‘agora’ (*esse iam*) presente, no passado e no futuro. Por outras palavras, aquilo que é impróprio não é somente a linguagem mas aquilo que a linguagem pode fazer ao atribuir um tempo presente, quando nós dizemos «existem» (*tempora sunt tria*). A tentativa de resolução agustiniana deve necessariamente ultrapassar estes dois dilemas: a natureza do tempo originário e a experiência de um tempo inautêntico que não deixa desvelar o que é o tempo ⁴⁰.

Se Agostinho critica a linguagem vulgar e imprópria para falar do tempo, fá-lo no sentido de ultrapassar essa mesma linguagem e para procurar o sentido profundo e originário do tempo. A experiência do tempo originário não é possível senão graças a uma rectificação do discurso predicativo. Falar do tempo no sentido autêntico significa falar sobre ele segundo os modos da sua temporalidade, articulados *ekstaticamente*, ou se preferirmos, numa expressão tipicamente agustiniana, podemos dizer “distendidamente”. Se o tempo do passado e do futuro não é “agora”, então é necessário compreender a “essencialidade” do passado e do futuro segundo a presentificação do que é passado e do que é futuro.

O tempo passado e o tempo futuro colocam em evidência a existência do não-ser, porque eles não existem. Todavia se eles não existissem

³⁸ Cf. *Conf.* VIII,11,25. Alberto Magno, no seu comentário à *Física*, fala ora de *punctum*, como o tempo mínimo, ora de *ipsum praesens*. Confirma de certa forma uma linguagem que é tanto aristotélica como agustiniana.

³⁹ *Conf.* XI,28,37.

⁴⁰ *Conf.* XI,20,26.

não o seriam absolutamente, como também não poderiam ser pronunciados. Ora eles existem. Portanto, este não-ser, é alguma coisa de relativo.

Com efeito se é graças à linguagem que se pode atingir a marca decisiva de um tempo original, a linguagem pode, da mesma maneira, ser obliterante, pelo menos no que diz respeito à compreensão fundamental do tempo. Agostinho dá o exemplo do anúncio do nascer do sol. O que é da ordem do futuro, não é nem o sol que já existe, nem a aurora, enquanto momento presente, na medida em que ela está dependente deste momento presente que eu observo e que me anuncia o nascer do sol. O futuro, por sua vez, é unicamente possível graças àquilo que é pre-dito (*praedicere*)⁴¹. Ainda que Agostinho sustente as teses filosóficas gregas de que o futuro e o passado não possuem consistência ôntica, relativiza todavia, esta não-essencialidade do tempo. Nesta ordem de ideias podemos então verificar que Agostinho, ainda que esteja próximo da leitura aristotélica, afasta-se dela quando atribui ao futuro e ao passado a possibilidade de existir, segundo as suas próprias possibilidades 'deficientes'. A leitura que faz Alberto Magno da interpretação agostiniana do presente, vem confirmar isto mesmo. Na verdade, o mestre coloniense não atribui completamente a Agostinho uma concepção subjectivista do tempo, pelo simples facto de que o 'presente' possui uma consistência real, ou seja de que o tempo é exterior à alma, e por isso, existe na natureza.

"Augustinus etiam disputans, an tempus sit in anima, quaerit, si tempus sit extra animam, ubi sit. Praeteritum enim cum non sit, nusquam est in rerum natura; futurum etiam cum nondum sit, non habet esse in rerum natura; ergo si tempus est in rerum natura extra anima, hoc erit praesens. Quaeramus ergo, quid sit praesens. Hoc autem est, cuius nihil praeterit et nihil futurum est. Hoc autem non est annus vel mensis vel dies vel hora vel aliqua pars horae divisibilis; ergo praesens non est indivisibile nunc. Sed indivisibile nunc non est tempus nec pars temporis; ergo ratione illius non erit tempus extra animam"⁴².

Alberto Magno interroga-se sobre o que é o "praesens". Parece-lhe portanto, evidente que este presente sendo indivisível só pode existir na alma.

⁴¹ "Intueor auroram: oriturum solem praenuntio. Quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum: non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est: tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere", *Conf.* XI, 18,24 (CC 27 p. 206).

⁴² Cf. *Opera Omnia Alberti Magni. Ordinis Fratrum Praedicatorum. Physica*, Lib. 4, tract. 3, cap. 3, p. 264.

4. A perspectiva plotiniana

A brevidade da análise platônica sobre o tempo, no *Timeu* é compensada pela discussão que faz Plotino na III *Enéada* acerca da *eternidade e do tempo*. Aqui, Plotino subscreve a ideia de Platão, quando este define o ser eterno como: "basta-lhe ser aquilo que é". Uma vez mais, o Ser da eternidade é colocado sob o signo do que 'é' e não do que 'era' ou do que 'será' ⁴³. De igual modo, o privilégio que Agostinho dá ao presente deve ser compreendido à luz desta influência platônica, aristotélica, e neoplatônica. Todavia, entre Plotino e Agostinho existe uma diferença: para Plotino a dificuldade do problema do tempo é, de imediato, o problema da eternidade, e é evidente que existe uma diferença entre os dois. Ao contrário, para Agostinho, a questão do tempo está na sua diferença e na sua relação. A eternidade divina é como uma transcendência do tempo ele mesmo: *Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura* (*Conf. XI,13,16*).

Mas além desta transcendência do tempo, dois outros aspectos vêm em socorro de dois argumentos sobre a eternidade de Deus: 1) que fazia Deus antes da criação? 2) o que é a temporalidade de Deus, como sujeito próprio? Estas duas questões são suficientemente próximas da discussão de Plotino a respeito da essência da eternidade. A eternidade é ela o atributo de um ser inteligível e é ela diferente do ser inteligível? Ou é esta eternidade ela-mesma que especifica o carácter do ser eterno? A única maneira de resolver o problema, é o de fazer coincidir, o carácter de eternidade com o ser eterno em si mesmo e, portanto, que a essência deste ser eterno se identifique à sua própria eternidade. Mas, sendo assim, a essência deste ser não exprime mais o que é o ser eterno, pois, por um lado, identifica-se totalmente com ele, por outro, a natureza inteligível do ser eterno não é a eternidade do ser idêntico com ele próprio. A eternidade, portanto, distingue-se da natureza inteligível do eterno. No entanto, na natureza substancial do Uno, eternidade e perpetuidade identificam-se. Plotino, filósofo do tempo, compreende o tempo sob o paradigma da eternidade.

"Portanto o ser eterno ou o ser que existe sempre, é aquele que não tem absolutamente nenhuma tendência a mudar de natureza, aquele que possui todo inteiro a sua vida, sem nada acrescentar nem no passado nem no presente nem no futuro. Um tal ser possui a perpetuidade" ⁴⁴.

⁴³ Plotino, *Enéadas*, III,7,6, 17-35.

⁴⁴ Plotino, *Enéadas*, III, 7, 5, 15.

Para definir a eternidade do ser eterno, basta discutir a essência da eternidade como idêntica à natureza deste Ser-Uno, eterno. A eternidade extrai assim a sua essência daquilo que é eterno, isto é daquilo que não possui nenhuma alteração, daquilo que não tem passado nem futuro, daquilo que é idêntico a si mesmo.

Alberto Magno, seguindo a perspectiva neoplatônica não deixa de afirmar esta identidade entre eternidade e ser eterno. Por isso declara que “a eternidade não excede o ser eterno mas é idêntica a ele”⁴⁵. Existe por isso uma proporcionalidade entre a eternidade e ser eterno, ou seja, a eternidade é uma medida adequada proporcionalmente ao ser eterno. Mantendo a mesma perspectiva de Agostinho, o mestre de Colônia estabelece, de igual forma, uma relação entre o tempo e a eternidade de modo que a temporalidade seja uma *similitudo* da eternidade. No entanto, quanto à natureza essencial do tempo e da eternidade, elas são distintas⁴⁶.

Agostinho não exprime totalmente a eternidade desta maneira, embora a filiação conceptual de Alberto Magno seja fiel ao pensamento de Agostinho. O que é necessário distinguir é ao contrário, em relação à perspectiva de Platão e de Plotino. Quer um quer outro, procuram compreender a natureza do tempo graças ao modelo da eternidade. Por seu lado, Agostinho, ainda que conceba o tempo como um vestígio (*vestigium*) ou como uma imitação (*imitatio*) da eternidade, considera a diferença ontológica entre “as duas espécies de temporalidade”, não sobre o modo de uma inextrincável distância, mas antes num entrecruzamento, ou seja numa comparação entre as duas realidades, em que uma participa da outra. Constatámos esta concepção ao longo da reflexão sobre o tempo e a eternidade: a eternidade, concebida como *semper stans*, pode ser comparada opositivamente com o *tempus nunquam stans*⁴⁷, ou ainda, os tempos, na sua sucessão de anos, meses e estações, são uma imitação (*imitatio*) da eternidade. A criatura intelectual é criada por Deus, e por isso não é coeterna a Ele, mas no entanto, ela participa (*particeps*) da sua eternidade⁴⁸.

⁴⁵ *Opera omnia Alberti Magni Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap. 3, p. 296 e 297.

⁴⁶ *Opera omnia Alberti Magni Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap. 5, p. 299: “Adhuc autem, nunc temporis continuatio est praeteriti et futuri. Continuatio autem continui aliquid est de essentia continui, propter quod etiam supra habitum est, quod nunc est aliquid temporis. Id autem quod est aliquid de essentia continui temporis, nullo modo potest esse de essentia aeternitatis”.

⁴⁷ *Conf. XI*, 11,13. Cf. *Opera omnia Alberti Magni Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap. 4, p. 298, que declara: “Comparabitur ergo aeternitas ad aevum sicut causa exemplaris eius, eo quod aevum imitatur aeternitatem, quantum potest, sicut et aeviternum imitatur aeternum et deficit in aliquo ab illo; et similiter tempus imitatur aeviternum et aeternum”.

⁴⁸ Cf. *En.in Ps.* 38, 9, 7 (P.L. 36, p.); *Conf. XII*,9,9.

Nesta óptica situa-se a posição de Alberto Magno, pois quando se trata de explicar a eternidade da substância divina, ela não pode ser concebida em termos de uma sucessão infinita: isto é o *aevum*. Neste sentido, já existe uma diferença entre eternidade do ser divino e o ser espiritual a saber, a substância angélica, que é eterna. Existe uma comparação (*comparatio*) e uma participação (*participatio*) do eterno, enquanto criatura espiritual e intelectual, em relação ao Criador.

Pode-se afirmar que Agostinho não pratica verdadeiramente a via platónica no livro XI das *Confissões*, porque o seu método é o de considerar, antes de tudo, o tempo na sua experiência quotidiana, como um problema do vivido. No entanto, a eternidade permanece como horizonte inicial e fundamental. Quer Platão, quer Plotino compreendem o modelo, isto é, a eternidade, de que o tempo é a imagem, para finalmente compreender-se o tempo ele mesmo. Na verdade só se atingirá a eternidade se houver uma focalização em direcção do Uno, entendido como substancialmente eterno ⁴⁹.

Agostinho, não procede nem do modelo para a imagem nem da imagem para o modelo ⁵⁰. A temporalidade e a eternidade definem-se, uma em relação à outra, sem deixar, contudo de afirmar a Transcendência da eternidade em relação ao tempo. Por isso ele pode afirmar:

“Mas porque a tua misericórdia é mais preciosa do que a vida, eis que a minha vida é uma distensão e a tua dextra acolheu-me (...) e tu minha consolação, és meu Pai Eterno, mas eu dispersei-me (tempora dissilui) nos tempos” ⁵¹.

Deus não possui distensão porque Ele é eterno é só ele permite a estabilidade e a consolidação do ser distendido, na sua eternidade. Nenhuma criatura criada é coeterna a Deus, e por isso, em Deus, não há lugar para tempos distendidos (*nec in ulla tempora distenditur*) ou para uma qualquer variação dos tempos ⁵². Por seu lado, Plotino caracteriza também a eternidade por uma ausência total de sucessão (*ἀδιάστατος*):

“Ele afirma: para que a eternidade e o tempo não se confundam no nosso espírito, para que a eternidade não seja identificada ao tempo,

⁴⁹ Plotino, *Enéadas*, III,7,6, 5-10.

⁵⁰ G. O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*. London, Duckworth, 1987, p.153.

⁵¹ *Conf.* XI, 29, 39. “Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua (...) et tu solacium meum, domine pater meus aeternus; at ego in tempora dissolui”.

⁵² *Conf.* XII, 11, 12.

é necessário concebê-la como liberta de toda a extensão, de toda a duração (ἀδιάστατος)”⁵³.

Mas para Agostinho, embora, Deus não seja definido segundo o modo temporal da distensão e da extensão, o espírito que pensa nas coisas eternas deve *estender-se*⁵⁴ até à substância imutável. O espírito humano aproxima-se tanto mais da verdadeira imagem de Deus, quanto mais ele tender para o ser eterno e assim ser a verdadeira imagem de Deus. “*Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei*”⁵⁵.

II. A influência de Santo Agostinho em Santo Alberto Magno

1. O Comentário de Alberto Magno à *Física* de Aristóteles

No primeiro período da história da filosofia medieval, os escritores cristãos tomaram posição em relação ao tempo, essencialmente a partir da via agustiniana. Ela levanta problemas, quanto à sua definição, mas sobretudo quanto à problemática da origem do mundo e do homem num tempo inicial ou não. No segundo período, os autores cristãos deverão situar-se, tendo em conta, os textos gregos e árabes, por via aristotélica que afirmavam a eternidade do mundo⁵⁶, por exemplo, ou o tempo como consequência do primeiro movimento.

Mas a questão é a de saber se efectivamente esta dupla tradição se justifica na história da filosofia medieval. Na verdade, quando deparamos com o comentário de Santo Alberto Magno ao livro da *Física* de Aristóteles, constatamos que ele está misturado com diversas opiniões de autores, entre os quais se encontram Avicena, Averróis, Galeno e Santo Agostinho. Contrariamente a esta leitura, poderíamos eleger Tomás de

⁵³ D. O'Brien, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, in *Mythes et représentations du temps*, éditions du CNRS, Paris, 1985, p. 67. Cf. Plotin, *Enn.* III,7,2, 30-32. Encontramos esta mesma perspectiva da eternidade divina, concebida como não-temporal e não possuindo duração em Gregório de Nissa: Cf. *Ad Ablabium*, 129A-129B (P. G. 45): ἀκρονος και ἀδιάστατος.

⁵⁴ O termo *extentio* é de origem bíblica. Cf. Maria Manuela Brito Martins, *L'herméneutique originiaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne*, in *Mediaevalia. Textos e estudos*, vol 13/14. Fundação Engenheiro António de Almeida. Porto, 1998, pp. 242-243.

⁵⁵ *De Trin.* XII,7,10 (CC 50, p. 365).

⁵⁶ E. Bertola, *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1974, p. 319.

Aquino, seu discípulo, que produz, um comentário muito mais próximo do texto aristotélico, mantendo assim a sua coerência habitual na leitura cursiva e disputativa.

É afirmado nos *Prolegomena* ao *Comentário da Physica* de Alberto Magno, escrito entre os anos 1254-1257⁵⁷, que Santo Alberto teria utilizado a *Translatio Vetus* da *Física* de Aristóteles⁵⁸. Na verdade, a *Translatio Vetus* é uma tradução greco-latina feita por Tiago de Veneza, por volta de 1125-50⁵⁹. No entanto, o mestre de Colônia, não utilizou unicamente esta tradução. Ele tinha igualmente em sua posse, a tradução árabe-latina e o respectivo comentário feito por Averróis⁶⁰, assim como a obra de Avicena, *Sufficiencia*. Segundo ainda alguns estudiosos, Alberto teria transcrito, aliás, passagens do oitavo capítulo da segunda parte, da *Metafísica* de Avicena, intitulado, *De octo modis causarum accidentalibus*⁶¹. No entanto, ele não confessa expressamente se a razão do diferendo entre latinos e árabes, deve ser encontrada exclusivamente na obra de Avicena ou não e, qual obra, que expressamente, ele usou.

O início da questão no comentário de Alberto Magno, no livro quarto, do terceiro tratado, é a de se interrogar sobre a existência ou não do tempo e quais as provas que o justificam⁶², que não sejam meramente razões lógicas (*extraneas rationes*) e, portanto, sem consistência nas realidades particulares⁶³.

⁵⁷ *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Prolegomena*, p. VI.

⁵⁸ *Idem*, p. XVI.

⁵⁹ Existem duas traduções árabes-latinas da *Física* de Aristóteles, que o estudo do *corpus Aristoteles Latinus* estabeleceu, em especial, com os trabalhos iniciados e realizados por A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain-Paris, 1913, 2ª éd. Revue et augmentée. Louvain, 1945; *Aristoteles Latinus VII 2 Physica*, 'Translatio Vaticana'. Ed. A. Mansion. Bruges-Paris, 1957.

O estudo do *Aristoteles Latinus* continua a ser efectuado por uma equipa internacional seguidores dos trabalhos já efectuados por A. Mansion. A primeira tradução latina do texto árabe é feita por Gerardo de Cremona e a segunda, por Miguel Escoto, datando dos anos 30 do século XIII. No que diz respeito à tradição greco-latina, encontramos igualmente uma tradição dividida em duas: a tradução de Tiago de Veneza, designada por *Translatio Vetus* que data do século XII e que constitui os *corpora vetustiora*, e a outra tradução, feita por Guilherme de Moerbeke, designada como *Translatio Nova*, datando do século XIII, constituindo os *corpora recentiora*. Cf. *Aristoteles Latinus, Physica VII 1, Translatio Vetus; VII 2, Translatio Vaticana*. Editado por G. Verbeke. Leiden-New York, E. J. Brill, 1990.

⁶⁰ *Aristotelis De physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Venetiis, 1562. Cf. P. Hoßfeld, *Opera omnia Alberti Magni, Prolegomena*, p. XVI.

⁶¹ *Opera omnia Alberti Magni, Prolegomena*, p. XVII.

⁶² *Opera omnia Alberti Magni, Tractatus tertius quarti libri physicorum*, p. 259.

⁶³ *Opera omnia Alberti Magni, Physica Lib. IV, tract. 3, cap. 1*, p. 259: "Rationes autem extraneas vocamus illas quae sunt ex communibus, quae in multis inveniuntur et nulli sunt propria, quales sunt rationes logicas".

O capítulo III, que nos interessa aqui analisar, em particular, trata da opinião daqueles que sustentam que o tempo só existe na alma ⁶⁴. Alberto procura então justificar através de uma discussão entre vários comentadores, a razão desta tese: se o tempo existe verdadeiramente ou não, e que coisa é ele, então. Na sequência desta ideia trata-se de provar, segundo as opiniões dos mais antigos, quais aquelas que são para aceitar ou para refutar. Par além disso, saber ainda, se o tempo deverá ser colocado entre os seres ou os não seres, ou seja, se o tempo participa ou não da substância, questão esta, como já referimos, essencial para Aristóteles (218 a) bem como para Agostinho.

i) A exegese crítica do texto aristotélico exige, portanto, que se coloque a questão da divisibilidade do tempo pelo instante, *τὸ νῦν*, isto é, o *ipsum nunc*. As aporias aristotélicas colocam o problema do instante como uma possível divisão do tempo. O instante delimita o passado e o futuro. Ora assim sendo, pergunta-se Aristóteles, o instante permanece idêntico a ele mesmo ou é continuamente diferente? A admitir-se a continuidade dos instantes entre eles, e desta forma o instante seria sempre idêntico a si mesmo, isso resultaria numa impossibilidade; mas caso admitíssemos que o instante não seja destruído no instante consecutivo, mas num outro, então passariam a existir instantes intermediários e isto até ao infinito, o que seria impossível também. Nesta hipótese estaríamos sempre em presença de um instante e da sua corrupção, não no mesmo instante ou até mesmo no instante consecutivo, mas num outro distinto dele. Ora isto não é possível, porque o instante é um limite e terá que ser um limite-tempo (*punctus*), isto é, definido por um termo (*terminus*) e por um fim (*finis*). Se assim não fosse, não existiria distinção entre anterior e posterior e os acontecimentos distanciados no tempo coexistiriam, o que é impossível. Aristóteles, admite, portanto, duas definições para o instante: o instante enquanto essência, ou seja em relação a ele mesmo, e por isso, distinto do movimento; e o instante, considerado como do movimento anterior e posterior. Nesta segunda definição de instante, há uma relação directa com a medida do movimento segundo o anterior e o posterior (219 a 20-35). Qual é a solução de Alberto Magno? A questão é de extrema importância, porque só admitindo o instante nesta dupla acepção, e perspectivando o tempo, quer quanto a uma sucessão finita e acabada, quer quanto à indivisibilidade do tempo, é que se poderá demonstrar que ele existe e é alguma coisa. Convém por isso distinguir se na verdade o presente é ou não uma

⁶⁴ Cf. *Op. cit.* p. 263.

parte do tempo. Toda a questão inicial era a de saber se o tempo é divisível e como é divisível⁶⁵. O presente só poderá ser entendido como parte se o entendemos como contendo um todo nessa parte. Assim sendo o presente deverá ser o termo do tempo e não a sua parte (*Sicut nec punctus est pars lineae, sed terminus eius, ita etiam nunc non est pars temporis, sed terminus eius*)⁶⁶.

Mas a questão não está solucionada, trata-se ainda de saber se o *ipso nunc*, que determina e distingue o passado do futuro, se ele é o mesmo permanente ou se ele é outro enquanto outro. Ora, segundo Alberto esta questão não é fácil de saber. No entanto, a sua solução é que, por um lado, o *ipsum nunc*, é a medida do tempo e por isso causa da medição que existe no próprio tempo e, por outro, ele divide o tempo em anterior e posterior. Nesta mesma ordem de ideias, o instante ora é o mesmo, e por essa razão ele constitui a unidade do seu próprio trânsito, ora ele é o não-mesmo na medida em que ele permite a variação e a renovação do seu próprio movimento no espaço⁶⁷. Averróis reportando a interpretação de Galeno, comentando o texto aristotélico, declara o seguinte:

“Ora Galeno enganou-se, pois compreendeu que Aristoteles considerava que, visto que não somos alterados em nós mesmos, que não compreendemos o tempo, pois não somos alterados pela imaginação. Existem aqui três intenções, das quais a primeira é que nós não percebemos o tempo senão quando somos movidos pela nossa

⁶⁵ *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Lib 4, tract. 3, cap.1, p. 261:* “Cum ergo nunc, propter hoc quod est indivisibile, necessario sit terminus et finis, finis autem alicuius finiti est, oportet tempus accipere finitum, cuius instans sive nunc dicitur esse finis” Agostinho fala deste *punctus* enquanto fim e termo. Cf. *Conf. XI,27,34: Metiamur plane et dicamus, quanta sit. Sed adhuc sonat nec metiri potest nisi ab initio sui, quo sonare coepit, usque ad finem, quo desinit. Ipsum quippe interuallum metimur aliquo initio usque ad finem*”.

⁶⁶ *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Lib. 4, tract. 3, cap. 1, p. 260:* “Cum ergo tempus sit quoddam divisibile, videtur tempus nihil esse. Si quis autem dicat, quod ipsum praesens nunc quaedam pars temporis est, constat falsum esse, quia omnis pars, quae est vere pars aliquota totius, mensurata et numerata aliquotiens reddit totum, quod componitur ex partibus aliquotis; sed nunc cum sit indivisibile non reddit totum tempus; ergo tempus ex nunc non componitur. Si autem dicatur, quod est pars non-aliquota, sicut binarius est pars quinarum, adhuc constat esse falsum, quia pars talis componit totum cum alia parte et est quantitatis alicuius in toto; nunc autem non componit tempus nec alicuius quantitatis in tempore; ergo nunc non est pars temporis. Sicut nec punctus est pars lineae, sed terminus eius, ita etiam nunc non est pars temporis, sed terminus eius”.

⁶⁷ *Opera omnia Alberti Magni, Physica Lib. 4, tract. 3, cap. 7, p. 273:* “Ergo oportet etiam, quod in hoc quod est et permanet substantialiter, ipsum nunc idem sit in substantia, secundum vero quod est in motu et in successione, est prius et posterius, et sic nunc in ipso esse agitur in pluritatem et fit alterum et alterum”.

alma. Assim considerou Galeno que ela era corrupta por si mesma. A segunda é que não percebemos o tempo senão quando percebemos algum movimento, qualquer que ele seja. E isto significa perceberá-lo acidentalmente. A terceira é que não percebemos nem o movimento, nem o tempo, nem quando nos percebemos em mudança, porque nós somos um ser alterável. Esta percepção é aquela que compreende o tempo essencialmente e em relação a ela não se coloca nenhuma questão”⁶⁸.

A perspectiva de Galeno, e comentada por Alberto Magno, prende-se com a medição do tempo e com a definição do instante, de forma essencial ou acidental. Para Aristóteles, o tempo compreendido de forma contínua é sempre o mesmo no seu sujeito. No entanto, na sua essência ele é sempre outro; donde, varia de um momento para o outro (219 b 10) e, por isso, necessita do movimento. Além disso, uma outra questão se relaciona com esta: é a relação do tempo com a alma, e portanto, da sua existência ou não exterior a ela. Para o primeiro problema, os árabes, acabam por relevar, aquilo que seria a essência do tempo, para uma determinação acidental⁶⁹. Mas o carácter acidental do tempo é distinto em Avicena de Averróis. Para Avicena, o tempo concebido como movimento de um móvel, só existe na alma e não na natureza das coisas⁷⁰. Ora sendo assim, por um lado, o tempo é uma sucessão contínua e essa continuidade só é possível na alma. Por outro lado, o tempo enquanto instante (*instans sive nunc*) deve ter um termo e, por isso mesmo ser indivisível⁷¹.

⁶⁸ Averróis, *De physico comm.*, 179 E: “Et in hoc etiam peccavit Galienus qui intellexit quod Aristotelem intendebat per hoc quod dixit, cum nos non fuerimus transmutati in nobismetipsis, quod nos non comprehendimus tempus, cum non fuerimus moti per imaginationem. Sunt enim, tres intentiones quarum una est, quod nos non percipimus tempus, nisi quando fuerimus moti in anima nostra. Et hoc existimavit Galienus et est corrupta per se. Secunda autem est, quod, non percipimus tempus, nisi cum perceperimus aliquem motum, quicumque sit. Et hoc est percipere per accidens. Tertia vero est, quod nos non percipimus motum neque tempus, nisi cum perceperimus nos transmutari, quia sumus in esse transmutabile. Et ista perceptio est perceptio quam sequitur tempus essentialiter, et non accidet ei aliqua quaestio”.

⁶⁹ Cf. Averróis, *De physico comm.*, 178 G: “Cum declaruit quod tempus non est motus, neque extra motum, notificavit hoc, et dixit, quod necesse est ex hoc, ut sit accidens motui et, cum intentio est hic scire quid sit tempus, oportet prius perscrutari quod accidentium motus sit tempus. O artigo de A. Mansion, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux, Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, in *Révue néoscholastique*, vol. 36, 1934, pp. 275-307.

⁷⁰ Cf. *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4, tract. 3, cap. 3, p. 264: “Sed contra hoc obicit Avicenna et plures alii philosophorum, dicunt enim, quod secundum has rationes omnis motus non est in rerum natura, sed in anima solum, quia prius in ipsa non est nec posterius”.

⁷¹ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4 tract. 3, cap. 2, p. 261.

No caso de Averróis, o tempo não é nem o movimento, nem extrínseco ao movimento, pois se assim fosse, o tempo seria definido também acidentalmente, isto é, por referência exclusiva ao tempo do movimento. Mas, contudo, o tempo não pode ser percebido sem o movimento, donde, o tempo não existe sem movimento⁷². Além disso, como o movimento de qualquer coisa, é sentido essencialmente pela nossa alma e é desta forma que compreendemos o tempo, então esse mesmo movimento não poderá ser extrínseco à alma. Desta forma, o movimento da imaginação, e a própria imaginação, não possuem a sua existência fora da própria alma⁷³. No entanto, segundo Averróis, o tempo existe no movimento exterior à alma, produzido pela alma e na alma pelo movimento em potência e como sua actualização⁷⁴. Averróis admite, ao contrário de certos 'expositores', diz ele, que o tempo deverá ser definido por referência essencial ao movimento celeste e ao primeiro motor.

Para Alberto, é evidente que o conhecimento do tempo depende necessariamente da percepção que nós podemos ter do movimento e sem esta conexão, não existe compreensão possível do tempo.

ii) Na questão da natureza do tempo temos que verificar se o tempo existe unicamente ou não, na alma. Com efeito, a existência do tempo, implica necessariamente uma natureza que compara e que, por isso, mede as diferentes *formae comparationum* que só existem na alma.

"Existem outros filósofos que consideram que o tempo existe e que ele não é nem o movimento nem a esfera primeira; dizem que o tempo só existe na alma. Eles mesmo afirmam que a partir das coisas que estão absolutamente nelas, surgem as formas de comparação existentes somente na alma comparante e não na natureza das coisas. Os mesmos afirmam que quando o móbil está em movimento no espaço, a própria alma recebe o antes e o depois, e estes permanecem na alma, ainda que a realidade não permaneça; por outro lado ela compara, de imediato, o móbil no movimento do anterior para o posterior. Ora esta comparação pela qual se mede o movimento do móbil, é que se chama tempo. Pois que, mesmo que na própria realidade em acto só exista

⁷² Averróis, *De physico comm.* 177 D: "Ostendit tempus, quamvis non sit motus, non tamen esse sine motu".

⁷³ Averróis, *De physico comm.*, 179 G.

⁷⁴ *Opera omnia Alberti Magni*, Physica, Lib. IV, tract. 3, cap. 3, p. 264: "His rationibus et quibusdam aliis videntur quidam magnae auctoritatis viri inducti, ut dicant tempus non esse nisi in anima intantum, ut etiam dicere Averroes videatur, quod tempus est extra animam in mobili, scilicet per motum in potentia et complementum eius in actu fit ab anima et in anima".

aquilo que faz passar a potência o que antes tinha existido numa parte ulterior do espaço, como a passagem que se efectua, comparando o anterior com o posterior e distinguindo por isso, o intermédio no espaço entre o antes e o depois, assim a alma produz o tempo, que é a medida do movimento, o que é veloz ou lento”⁷⁵.

O que é mais evidente nesta passagem do comentário é que os autores, a que o Mestre de Colónia se refere, são essencialmente árabes, tais como Avicena, Averróis ou mesmo Alfarabi e não propriamente Santo Agostinho. Ora a admitirmos que realmente a tese augustiniana do tempo é uma tese psicológica, seria então necessário que o próprio Agostinho aqui fosse evocado. Mas tal não acontece.

Com efeito, Santo Alberto declara que estes filósofos, ou seja os árabes, admitem que o tempo só existe na alma⁷⁶. Na verdade, Avicena afirma que “o tempo é tão somente uma agregação de momentos”⁷⁷. Esta “composição” de momentos (*aggregatio momentorum*) é realizada pela alma, que relaciona o momento anterior com o posterior. A essa capacidade de poder reunir e de certa forma manter a continuidade do tempo, Santo Alberto chama-lhe a “protensão”.

“Ora quando eles afirmam que o tempo é uma agregação de momentos, declaram todavia que a alma compara momento a momento, segundo a sucessão do movimento e, por isso, o tempo existe por meio de uma extensão contínua. Com efeito, a imaginação ou outra força da alma estende-se no pretérito do presente ou no futuro, e eles chamam a esta protensão, a continuidade deste tempo”⁷⁸.

Como já vimos na primeira parte deste estudo, a linguagem augustiniana sobre o tempo é a de uma *intentio-distentio-extentio*. Não existe,

⁷⁵ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. IV, tract. 3, cap. 3, p. 263: “Sunt etiam alii philosophi, qui videntes, quod tempus habet esse et quod non est motus neque sphaera prima, dicunt ipsum non habere esse nisi in anima. Et sunt alii qui dicunt, quod ex rebus, quae sunt absolute in rebus, surgunt formae comparisonum, quae non sunt nisi in anima comparante et non in rerum sunt natura. Ita enim dicunt hic, quod cum mobile sit in transitu spatii, accipit ipsum anima ante e post, et remanet in anima ante e post, licet in re non sit remanens, et comparat, quam cito est mobile de anteriori spatio in posterius. Et haec comparatio, qua sic mensurat motus mobilis, vocatur tempus, cum tamen in re ipsa actu non sit nisi hic et potentia in ulteriori parte spatii et quod prius fuerit in anteriori, quod pertransit; et sic transitum illum comparando de anteriori in ulterius et distinguendo per hoc quod est medium inter ante in spatio et post, facit anima tempus, quod est mensura motus, qui est velox vel tardus.

⁷⁶ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. IV, tract. 3, cap. 3, p. 264.

⁷⁷ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. IV, tract. 3, cap. 3, p. 263.

⁷⁸ *Ibidem*.

portanto, no léxico agostiniano, a expressão “protensio”, apesar da larga utilização da raiz “tensio” nos diferentes substantivos que exprimem a temporalidade. Também não se encontra no Avicena latino ⁷⁹, e também não a encontramos, no *Comentário* de Averróis ao texto da *Física* de Aristóteles. Surge então a questão de saber, qual a origem desta expressão em Alberto Magno. Curiosamente, ela não se encontra também em Tomás de Aquino, no seu comentário à *Física* de Aristóteles. Aparece, contudo, noutras obras, nomeadamente na *Suma Teológica* ⁸⁰. A *protensio*, possui, dois sentidos fundamentais: um no sentido substancial e, outro, no sentido temporal ⁸¹. Nos filósofos antigos, ela possui preferencialmente um significado lógico ⁸² e não ontológico ou temporal ⁸³.

Na *Suma Teológica*, ela é definida como um princípio de duração que se aplica mais no sentido da acção divina do que na ordem do ser:

“O que é verdadeiramente eterno não é só o ser mas também o vivente; e o próprio viver aplica-se, de certo modo, à acção e não ao ser. Ora, a amplitude (*protensio durationis*) da duração parece que deve tomar-se mais no sentido da acção do que do ser: portanto, o tempo é o número do movimento” ⁸⁴.

A eternidade divina compreende-se melhor segundo o modo da sua acção e da sua vivência, mais do que segundo o modo de ser. Por outro lado, esta eternidade divina assim compreendida, explica-se sob o modo de uma duração que permanece.

⁷⁹ Consultámos o CLCLT, realizado pelo CETEDOC na segunda versão, onde se encontra unicamente a obra metafísica do Avicena Latinus, *Philosophia prima* e, por isso, não pudemos certificar esta ideia na totalidade das suas obras.

⁸⁰ Consultando o *Index-Tomisticus*, do Padre Busa, registámos 11 contextos onde aparece esta expressão. Não os vamos enunciar aqui na sua integralidade. Na *Suma Teológica*, I^a, q. 1 a. 1 ad 2; I^a, II^a, q. 66 a. 6, ad 2; II^a, II^a, q. 17, a. 3; *Catena Aurea in Johannem*, cap. 16, lect. 6. Como sabemos este termo é bastante importante na análise fenomenológica husserliana do tempo: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 410. Husserl utiliza o termo ‘protension’, no sentido de uma ‘recordação’ produzida pela percepção. A protensão liga-se sempre a um processo originário da percepção, seja sob o modo da recordação ou até mesmo de ‘expectação’. A protensão é, portanto, distinta de qualquer re-presentação, que é do âmbito da imaginação.

⁸¹ Em Guilherme d’Ockam, a ‘protensão’ é explicitada em relação a um ‘quantum divisibile’ da linha, ou ainda quanto à natureza positiva ou negativa de um ‘punctum’. Cf. *Tractatus de quantitate*, q. 1 a. 3.

⁸² Quer em Aristóteles, quer em Plotino, a *protasis* significa a premissa de um silogismo.

⁸³ A expressão grega *protasis* ‘πρότασις’, do verbo *προ-τείνω* e que significa, tensão para a frente, tem uma aplicação restrita, no sentido de uma significado temporal. É bem mais frequente o uso de *ektasis*, ou ainda *epektasis*, que tem origem no verbo *εκτείνω*.

⁸⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 10 a. 1 ad 2.

O sentido ontológico da *protensio* é explicada pelo *doctor angelicus*, no *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo. Aí ela é explicada como uma forma de emanção, que explica a geração do Verbo divino. Trata-se de explicar a relação substancial entre as pessoas da Trindade. Na verdade, o comentário do Aquinata, reporta-se a uma sentença de Hilário de Poitiers, nomeadamente no seu *De Trinitate*, onde este explica, como deve ser entendida a geração das duas pessoas da Trindade divina⁸⁵. Com efeito, segundo Hilário, a geração do Verbo de Deus não se efectua, nem por essência de nascimento, nem por essência de processão⁸⁶. Convém por isso, esclarecer o tipo de processão substancial existente na relação entre Deus Pai e o seu Verbo: ela não se origina, nem por separação, nem por derivação ou seja, por *protensão*. Parece, portanto, evidente que o contexto da discussão em que aparece esta noção, se liga com a substância da natureza divina e que tipo de relação ela mantém com as duas outras pessoas da Trindade divina⁸⁷.

No entanto, existe um outro registo da noção de *protensio* em Tomás de Aquino; ela encontra-se também na *Suma Teológica*, e prende-se com um comentário acerca das virtudes teologais, reportadas pelo próprio Tomás de Aquino, ao *De Enchiridion fidei*, de Santo Agostinho⁸⁸. Ora, ao

⁸⁵ *In Sent.* Liv. I, dist. 18, q. 1 a. 5: "Sed nomen doni non imponitur ad significandum substantiam, sed ad significandum aliquid circa substantiam, quod consequitur dationem: unde non reducitur ad praedicamentum substantiae. Non enim, ut ait Hilarius, per defectionem, aut protensionem, aut derivationem ex deo Deus est. Hic Hilarius a divinis personis excludit tres modos emanationis qui sunt in diversitate substantiae. Unus est quando aliquid generatur ex re corrupta, ut vermis in carne putrefacta, vel aer ex aqua: et hoc notat cum dicit: per defectionem. Secundus quando producitur ex re manente conjuncta sibi, sicut ramus ex arbore; et hoc tangit cum dicit, protensionem. Tertius est, quando producitur aliquid ex re manente, sed separata ab ea, ut rivus ex fonte, vel ex silice; et hoc tangit cum dicit derivationem vel decisionem; et sic etiam homo est ex homine: quorum nullus divinis personis convenit".

⁸⁶ Pedro Lombardo, *Sententiae* in IV libri distinctae, liv. I, dist. XVIII, cap. 3, par. 2, p. 156. Tome I, pars II. Liber I et II. Grottaferrata (Roma). Editiones Collegi S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971.

⁸⁷ Pedro Lombardo, *Sententiae* in IV Libri Distinctae. Tome I, pars II, Liber I et II. Lib. I, dist. XVIII. Grottaferrata (Roma), Editiones Collegi S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971, p. 156. Neste sentido, é somente uma emanção derivativa. Ora, a entender-se o Verbo de Deus como uma emanção de segunda ordem, ela não poderia justificar a natureza divina do Verbo em relação a Deus e por isso, Hilário de Poitiers, vê-se obrigado a refutar este tipo de processão enquanto derivação do Verbo divino que não é co-substancial ao Pai. Cf. Hilário de Poitiers, *De Trinitate*, V, 37.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *S. T. I*, II^a q. 66 a. 6: "Praeterea, quod se habet ex additione ab aliud videtur esse maius eo sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem, praesupponit enim spes amorem ut Augustinus dicit in Enchiridium addit autem quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate".

verificarmos se efectivamente tal expressão se encontra na passagem referida e mesmo na totalidade do *corpus augustianus*, constatamos que tal não se verifica. Na verdade, a expressão *protensio* não se encontra de forma alguma, na obra de Agostinho ⁸⁹. Podemos, ao contrário, encontrar sinónimos deste termo.

Na verdade, as origens deste conceito, ascendem até aos Padres capadócijs, nomeadamente, em Gregório de Nissa, com o duplo sentido já referido: substancial e temporal ⁹⁰. Podemos realmente falar de uma similitude entre a *protensio*, e a *extentio ou expectatio*, na linguagem de Agostinho e, por isso mesmo, nos autores patrísticos. E já vimos que quer em Plotino, quer em Agostinho, a *distentio* é qualificativa do tempo humano e não da eternidade. Mantém-se esta perspectiva em toda a tradição filosófica patrística e medieval. Confirma-se assim, que também em Alberto Magno se encontra fortemente enraizada a tradição platónica e neoplatónica, na sua concepção sobre o tempo ⁹¹. Daqui podemos concluir que se não existe literalmente o termo *protensio* em Santo Agostinho, existe um termo análogo, a *expectatio*.

Ao longo do comentário albertino e, em especial, no terceiro tratado, o próprio Agostinho é evocado de forma explícita, cinco vezes. As três primeiras concentram-se nos capítulos três e quatro do respectivo tratado, que expõem o problema de saber se o tempo existe unicamente na alma e se não pode ser percebido sem o movimento. As duas outras, encontram-se no quarto tratado, capítulos dois e três, que tratam da eternidade e da comparação (*comparatio*) entre eternidade e ser eterno. A utilização da concepção agustiniana prende-se directamente com duas directivas do comentário de Alberto Magno.

1) A natureza do tempo

Na investigação acerca da natureza do tempo e da sua definição, Alberto Magno diz claramente que toma o partido de Aristóteles. Partindo

⁸⁹ Consultamos o CLCLT (Corpus latinorum Christianorum) elaborado pelo CETEDOC e não encontramos traço algum desta expressão.

⁹⁰ Em, *Contra Eunomium*, 1003 D (P. G. 45) Gregório de Nissa tenta justificar, como a criação ex nihilo, implica necessariamente uma temporalidade, que o próprio Deus determina, ao realizá-la. Neste contexto, aparece a expressão: "εις τὸ γενέσθαι μέτρον τῆς χρονικῆς παρατάσεως" (ut mensura temporalis extensionis fieret).

⁹¹ A concepção platónica do tempo é aliás, referida por Alberto Magno em várias passagens do seu comentário. Quanto à concepção neoplatónica, ela está presente através do próprio Agostinho e do Dionísio Areopagita. Alberto Magno fez um comentário aos *Nomes Divinos*.

da sua definição, deve-se entender o tempo, quanto à sua continuidade e à sua relação com o movimento; é precisamente isso que ele quer verificar na perspectiva dos sucessores de Aristóteles, ou seja nos peripatéticos⁹². Para Alberto Magno, os peripatéticos são os que conhecem melhor a natureza do tempo “*ex quo satis scitur natura temporis secundum sapientiores Peripateticos*”⁹³. Mas quem são verdadeiramente os peripatéticos? Alberto enumera-os à medida que avança no comentário. No entanto, podemos constatar que certos autores, árabes, aparecem associados a outros que não são nem necessariamente peripatéticos, nem necessariamente árabes, como é o caso de Agostinho. Assim encontramos uma relação direta entre Avicena e Agostinho, ou ainda entre Galeno e Agostinho.

“Cum enim dicatur transmutari secundum animam secundum tres modos, scilicet quod nos non percipimus tempus, nisi quando fuermus moti motu animae, qui est motus imaginationis vel intelligentiae, et hoc modo dixerunt Galienus et Augustinus nos percipere tempus esse in tempore, dixerunt enim, quod esse in tempore est esse in vicibus motuum animae vel alterius creaturae spiritualis, et cum motus animae sit simplex et non habeat proprie prius et posterius, constat, quod iste motus proprie non dicit nos percipere tempus, et ideo est sensus corruptus, eo quod nec Galienus nec Augustinus sciverunt bene naturas rerum: Alter vero modus est, quo nos dicimus transmutari secundum animam, cum percipimus per animae aliquem motum, scilicet imaginationis vel intelligentiae, aliquem de motibus exterioribus. Et hoc modo iterum non directe percipimus tempus, quia iste percipere motum, praeter hoc quod numeremus prius et posterius in ipso. Et tunc non percipimus tempus, sed motum in ratione motus, praeter hoc quod mensuremus ipsum per tempus. Est autem tertius modus, quo nos percipimus motum, in eo quod percipimus nos ipsos transmutari, et tunc necessario percipimus tempus, in eo quod nos imaginamur vel sentimus vel intelligimus venire a priore in posterius, et hoc solo modo verum est, quod cum nihil mutamur secundum intelligentiam aut latet nos nostra transmutatio”⁹⁴.

⁹² *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Lib. 4, tract.t. 3, cap. 5, p. 268*: “Quia autem motum sequitur tempus, absque dubio oportet etiam, quod tempus habeat continuitatem a motu, sicut vult Aristoteles, quem hic praecipue sequimur, licet huic sententiae contradicere videantur Avicenna et Alfarabius, quorum contradictionem postea ostendemus; mensuratur enim tempus motu et motuis tempore, quia quantum est motus, tantum etiam videtur fieri tempus. Qualiter autem sit continuitas motus et temporis et in quo differant ab aliis continuis, posterius demonstrabitur. Sed hic tantum volumus investigare temporis diffinitionem secundum Peripateticos”.

⁹³ *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Lib. 4, tract.t. 3, cap. 6, p. 269*.

⁹⁴ *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Lib. 4, tract.t. 3, cap. 4, p. 265*.

Neste contexto o que se pretende compreender é qual a relação entre o tempo e o movimento. Ou seja, trata-se de compreender de que maneira se processa o movimento do tempo na alma, isto é, no ser que está sujeito à alteração (*esse transmutabile*). Mas se é certo que o tempo para ser percebido necessita do movimento, também é verdade que só percebemos o tempo, no ser que se altera no tempo.

Existem, portanto, três modos de se perceber o tempo através do movimento da alma. Esses três modos parecem ser admitidos quer por Galeno quer por Agostinho. Os dois primeiros modos dão-nos uma percepção do tempo de um modo imperfeito. O primeiro é-nos dado pelo movimento da alma, ou de uma outra criatura espiritual, através do movimento da inteligência ou da imaginação, que se move no tempo. Ora, como a criatura espiritual é uma substância simples, não está sujeita ao antes e ao depois. Sendo assim, este movimento da alma não nos dá a percepção do tempo. De igual modo, o sentido externo, ou seja o mundo material por si só, também não nos pode dar a medida do tempo, visto que ele se corrompe. É o próprio Aristóteles que diz que “*por si mesmo o tempo é a causa da corrupção*”⁹⁵.

Quanto ao segundo modo, também ele não nos dá uma percepção verdadeira do tempo. Na verdade, se percebemos o tempo pelo movimento da alma através da imaginação ou da inteligência em relação a um movimento exterior também não percebemos directamente o tempo, mas sim o movimento.

É só então o terceiro modo que nos permite verdadeiramente perceber o tempo, ou seja, quando nós somos alterados em razão da imaginação ou do que nós sentimos. A perspectiva de Agostinho, aqui apresentada, não é unicamente aquela que se patenteia nas *Confissões*, mas também no *De Genesi ad litteram*. À primeira vista, parece que Alberto Magno, colocando Agostinho e Galeno na mesma perspectiva, parece indicar que ambos admitem o tempo como não sendo exterior à alma, ou seja que exista na natureza das coisas. Na verdade, no final do capítulo, Alberto Magno parece dar razão aos dois interlocutores, na medida em que considera que a medida do tempo tem necessariamente a ver com a consciência, ou seja com a alma, pois sem ela, não existiria a passagem de um tempo anterior para um tempo posterior e, por isso, ou os tempos se

⁹⁵ Aristoteles Latinus, *Physica*. Translatio Vetus, VII, 1.2. Editado por F. Bossier e J. Brams. Leiden/New York, E. J. Brill, 1990, p. 182: “*corruptionis enim causa per se tempus est*”.

sucederiam simultaneamente e até ao infinito, ou então, se transmutariam em corrupção consecutiva, tempos velhos em tempos novos, e estes, só se poderiam efectuar na nossa alma. É por esta razão essencial que Alberto declara: "*et alia multa inconvenientia ex hoc sequi videntur, quae Galenus et Augustinus evadere non possunt, qui dicunt his de causis in anima esse tempus*"⁹⁶. Ora, como sabemos, a percepção do tempo de forma essencial só se pode efectuar através da alma e isso, nem Avicena, nem o próprio Averróis põem em causa. Aliás o próprio Averróis, comenta de forma semelhante as três maneiras de se perceber o tempo que Alberto reporta a Galeno e a Agostinho.

Por outro lado, existe, de facto, uma dependência da doutrina do tempo em Averróis em relação à de Avicena, nomeadamente quanto à definição do tempo e da sua relação com o movimento. A tese dada por Avicena, é aquela que admite que o tempo enquanto movimento e mudança só existe na alma. A perspectiva de Averróis é aquela que considera que o tempo enquanto movimento de alguma coisa, existe na alma, por analogia com o primeiro motor⁹⁷. Por isso, o tempo ao ser percebido, é-o por um movimento ou por uma mutação na própria alma ou no primeiro motor. Para Averróis "*a percepção essencial e per se do tempo é-nos dada na consciência que nós temos, quando num movimento qualquer nós sofremos alteração – e assim da nossa capacidade essencial de mudar – um e outro estão ligados intrinsecamente*"⁹⁸.

Esta perspectiva prende-se com o facto de que Galeno refuta a tese de que se o tempo só existe pelo movimento do céu, ou seja pelo primeiro motor, então todo aquele que não percepcionasse esse movimento, nada perceberia do tempo. Sendo assim, para ele o tempo existe na alma pelo movimento da alma.

⁹⁶ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4, tract. t. 3, cap. 4, p. 266.

⁹⁷ Averróis, *De physico comm.*, 98 E: "quod non nos percipimus tempus, nisi quando fuimus moti in anima nostra: et hoc existimavit Galenus, et est corrupta per se. Secunda autem est, quod nos non percipimus tempus, nisi cum perceperimus aliquam motum quicumque sit, et hoc est percipere per accidens. Tertia vero est, quod nos non percipimus motum neque tempus, nisi cum perceperimus nos transmutari, quia sumus in esse transmutabili; et ista perceptio est perceptio quam sequitur tempus essencialiter, et non accidet ei aliqua questio. Et verba Aristotelis manifesta sunt secundum hanc intentionem et secundum hunc modum possumus ponere tempus sequi motum corporis caelestis, et quod sentiet tempus qui nunquam sensit corpus caeleste".

⁹⁸ A. Mansion, *Le temps chez les péripatéticiens médiévaux, Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aqui*, in *Revue néoscholastique*, 36, 1934, p. 286.

2) A definição de eternidade

Na questão da eternidade, a utilização da perspectiva agostiana, por Alberto Magno, é deveras interessante e decisiva. A este respeito, e antes de abordarmos a utilização exegética desta fonte, salientemos a maneira como se apresenta o seu estudo na edição crítica, estabelecida por P. Hoßfeld.

Com efeito, quando deparamos com o aparato das fontes, nem sempre ela corresponde à passagem ou à obra de Agostinho, supostamente citada ou referida por Alberto Magno. Para além disso, verificámos que nem sempre a forma de citação *ad sensum* é a única que nos indicia a presença ou a inspiração do pensamento agustiniano no comentário de Alberto Magno. Existem, aliás, outras passagens em que Agostinho não é referido textualmente e, no entanto, há implicitamente e subjacente, a sua presença⁹⁹.

Atendamos agora ao comentário de Alberto Magno sobre a eternidade e como ele introduz o pensamento de Agostinho:

“A eternidade não excede o que é eterno, mas é-lhe idêntica, como já afirmámos. Mas o sempiterno (aevum) existe segundo o que é simultâneo e segundo o que não é simultâneo, segundo o que se eleva acima da sempiternidade e segundo o que lhe é equivalente. E é por isto que a eternidade ultrapassa aquilo que alguns chamam tempo, o aevo; como o próprio Agostinho diz, que ‘a criatura espiritual e o intelecto são movidos pelo tempo e não pelo lugar, em razão da força da vontade, mas ao contrário, a criatura corpórea e temporal é movida pelo lugar e pelo tempo’. Por consequência, deste primeiro modo, a verdadeira eternidade é comparada ao verdadeiramente eterno. Mas existem certas criaturas eternas por uma certa participação com a verdadeira eternidade, como são os anjos e as inteligências”¹⁰⁰.

Qual é exactamente o texto de Agostinho, a que se refere Alberto? Refere-se muito concretamente, ao *De Genesi ad litteram*, quando na edição

⁹⁹ Poderíamos dar vários exemplos: Lib. 4, tract. 3, cap. 1; cap. 7; cap. 10; cap. 12.

¹⁰⁰ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap. 3, p. 297: “Aeternitas autem non excellit aeternum, sed coaequatur ipsi, sicut diximus. Aevum autem, cum secundum quid sit simul et secundum quid non simul, secundum quid excellit aeviternum et secundum quid aequatur illi. Et secundum hoc, quod excellit, quidam vocant aevum tempus, sicut Augustinus dicit, quod spiritalis creatura propter vices voluntatis et intellectus movetur per tempus et non per locum, creatura autem corporalis et temporalis movetur per locum et tempus. Hoc ergo modo primo comparatur aeternitas vera ad vere aeternum”.

crítica, no aparato de fontes, não está referida esta mesma passagem. Vejamos agora o trecho do *De Genesi ad litteram*, que se reporta ao texto acima referido:

“Mas o espírito criado move-se a ele mesmo pelo tempo e o corpo pelo tempo e pelo lugar. Mas o espírito criador move-se ele mesmo sem tempo e lugar, e o espírito criado move-se pelo tempo sem o lugar, mas o corpo move-se pelo tempo e pelo lugar”¹⁰¹.

Como podemos constatar, Agostinho distingue a eternidade do Criador da temporalidade da criatura espiritual, ou seja de uma temporalidade que é tipicamente da natureza angélica, distinta esta ainda de uma temporalidade da criatura humana, que é espiritual mas também corpórea.

No entanto, constatámos que P. Hoßfeld, faz alusão, no seu aparato de fontes, a uma passagem do livro das *Confissões*, XI, 31, em relação à última frase do texto acima citado. Mas na verdade esta referência não se justifica de modo algum em relação à passagem referida das *Confissões*, mas antes, provavelmente a *Confissões*, XII, 15,18-19 ou ainda em XII, 9,9, onde Agostinho trata de discutir a natureza eterna de Deus e a da substância espiritual que participa da eternidade divina¹⁰².

Com efeito, a diferença que estabelece Agostinho entre eternidade e temporalidade é aquela em que Alberto Magno se inspira. Neste contexto, é bem elucidativa a maneira como o mestre de Colónia introduz o pensamento agustiniano. A confirmar esta ideia podemos referir que Alberto Magno trata da questão do tempo, num outro texto intitulado *De quatuor coaequevis*, onde ele aborda a temporalidade na criatura intelectual, quer

¹⁰¹ Cf. *De Genesi ad litteram*, Lib. 8, par. 21 (P.L. 39, pp.): “Sed spiritus creatus mouet se ipsum per tempus et per tempus ac locum corpus; spiritus autem creator mouet se ipsum sine tempore ac loco, mouet conditum spiritum per tempus sine loco, mouet corpus per tempus et locum”.

¹⁰² Cf. Agostinho, *Conf.*XII,9,9: “Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit volubilem vicissitudinem temporum”; *Conf.* XII,15,18: “Num dicetis falsa esse, quae mihi veritas voce forti in aurem interiorem dicit de vera aeternitate creatoris, quod nequaquam eius substantia per tempora varietur nec eius voluntas extra eius substantiam sit? Unde non eum modo velle hoc modo velle illud, sed semel et simul et semper velle omnia quae vult, non iterum et iterum neque nunc ista nunc illa nec velle postea quod nolebat aut nolle quod volebat prius, quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est”; *Conf.* XII,15,19: “Haec domus dei non terrena neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritalis et particeps aeternitatis tuae, quia sine labe in aeternum”.

na alma racional, quer na criatura angélica ¹⁰³. A diferença de opiniões acerca do tempo entre latinos e árabes, estará provavelmente nisto: os latinos deram uma importância acrescida à questão da eternidade e problematizaram a eternidade por comparação com a temporalidade. Os árabes, enquanto comentadores de Aristóteles deram uma menor importância a esta questão. É o próprio Alberto que afirma:

“Sed haec de temporis natura sententia est arabum, licet multi latinorum aliter sapiant; quos ego aliquando secutus; aliter forte dixi et scripsi. Sed hic per omnia arabes sequi disposui, quia, puto, quod intellectus eorum de tempore est verus” ¹⁰⁴.

Alberto declara que expõe a opinião dos árabes acerca do tempo, ainda que os latinos a conheçam, mas de forma diferente (*aliter*). Este *aliter* suscita problemas ao ser traduzido: “mas esta opinião acerca do tempo é dos árabes, ainda que os latinos a conheçam diferentemente”. Qual o alcance compreensivo deste *aliter*? Se os latinos compreendem o tempo de outra maneira, qual é essa maneira? Será um conhecimento completamente diferente ou antes um conhecimento que, embora sendo distinto, conduz às mesmas opiniões, ainda que por vias distintas? Alberto Magno não dá muitas pistas, embora afirme de seguida, que ele “próprio escreveu e falou sobre o tempo de modo distinto” deste aqui tratado no comentário à *Física*, num outro texto, o *De coaequevis* ¹⁰⁵. Sendo assim a diferença fundamental não está tanto na análise psicológica do tempo por parte dos latinos, mas antes na questão da importância dada à relação entre tempo e eternidade e nos diferentes modos de estes falarem sobre aquela.

Segundo Alberto existem três maneiras de se falar sobre a eternidade, ou sobre o ser eterno. Em primeiro lugar está, tudo aquilo que é eterno e que verdadeiramente existe na eternidade como primeira substância,

¹⁰³ Este texto está integrado na chamada *Summa De Creaturis*, composta do *De quatuor coaequevis* e ainda de outro texto cujo título é: *De homine*. Cf. *Alberti Magni Opera omnia*. Editado por Auguste e Emile Borgnet, vol. 34, Paris, 1890-1899. O *De coaequevis*, ou os *quatuor coaequevis*, trata essencialmente das quatro primeiras criaturas criadas por Deus: a natureza angélica, a matéria informada constituída pelos quatro elementos, o céu e o tempo. Alberto Magno escreveu este texto entre 1245-1250, sendo portanto anterior a este comentário. Veja-se a este propósito: E. Gilson, “Les coaequevis”, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in Onore di Bruni Nardi*. Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1955, p. 382.

¹⁰⁴ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4, tract. 3, cap. 6, p. 271.

¹⁰⁵ Cf. Alberto Magno, *De quatuor coaequevis*, tract. 2, q. 5 a.1. Editado por A. e E. Boorgnet, Paris, vol. 34.

como é o Deus glorioso e bendito. Em segundo lugar, todas as coisas que são eternas mas que não estão verdadeiramente na eternidade, como as criaturas que foram feitas imutáveis, por participação na incomutabilidade divina. Nesta segunda categoria, Alberto Magno introduz o pensamento de Platão, com a ideia de participação. É então que surge o momento de falar da terceira maneira de ser eterno. Trata-se de todas as realidades que apesar de terem uma natureza mutável, podem participar da eternidade; está-se a falar de todas as criaturas temporais que participam pela vontade divina na sua eternidade. Na verdade, a perspectiva platônica, pretende encontrar uma mediação entre a temporalidade, que está sujeita à medida (*mensura*) e à sucessão (*mora*) e a própria eternidade divina. Desta forma, quer as realidades que, por participação na eternidade, permanecem incomutáveis, quer as realidades temporais, sujeitas a uma sucessão contínua e sem fim, são semelhantes à eternidade divina mas não são verdadeiramente a eternidade ¹⁰⁶.

Com efeito, a eternidade deve ser estudada 1) quanto à sua existência ou não, 2) quanto à sua essência, 3) e por fim, em relação ao tempo e ao aevo.

“*De aeternitate igitur quaeramus, an sit, et quid sit et qualiter se habeat ad aeterna, etiam de comparatione eius ad aevum et tempus, saeculum et cetera*” ¹⁰⁷. Os peripatéticos, não possuíam nenhuma certeza quanto a este problema, pois deixaram exíguas informações a este respeito. Por isso, os seus comentários não chegaram até nós ¹⁰⁸. Sendo assim, Alberto Magno apoia-se essencialmente nos autores cristãos, nomeadamente em Agostinho, Boécio, Gilberto Porretano e Isac Israel, no sentido de prolongar a sua especulação sobre a eternidade. Ele próprio afirma que o seu comentário é, por este motivo, bastante imperfeito.

¹⁰⁶ *Opera omnia Alberti Magni Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap. 4, p. 297: “Et ideo a quibusdam distinguitur comparatio aeternitatis ad aeternum triplex. Quaedam enim sunt aeterna et vere in aeternitate sicut prima substantia, quae est deus gloriosus et benedictus. Quaedam vero sunt aeterna et non verè in aeternitate sicut illa quae facta sunt immutabilia participatione incommutabilitatis, sicut dicit Plato de his quae licet sint natura commutabiles, tamen voluntate dei deorum et nobiliorum eius bonitatum participatione sunt manentes incommutabiles. Haec tamen non vere dicuntur in aeternitate, quia aeternitas non est propria mora et mensura permanentiae eorum. Quaedam vero nec vere aeterna sunt nec vere in aeternitate, sed sunt similia secundum quid aeternis sicut temporaliter habentia successionem sine fine, sicut motus aeternus dicitur ab his qui ponunt mundum aeternum”. Tomás de Aquino estabelece esta tripla distinção, entre *aeternitas*, *aevum* e *tempus*, na *Suma Teológica*, I^a, q. 10, a. 5.

¹⁰⁷ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap. 1, p. 293.

¹⁰⁸ *Opera omnia Alberti Magni, Physica*, Lib. 4, tract. 4, cap., p. 294.

Como já vimos, segundo Alberto Magno, existem diversos modos de se falar sobre a eternidade. Mas, logo de imediato, Alberto dá particular assentimento a uma definição de eternidade, que ele considera, a mais bem formulada: é a de origem platónica. É ela que exprime a verdadeira entidade (*verissima entitas*) da substância divina.

“Digamos portanto que a eternidade é dita de vários modos, o primeiro dos quais e o mais propriamente, é aquele que fala da eternidade como o espaço que carece de princípio e de fim, não possuindo em si mesmo, o antes e o depois, nem qualquer outro tipo de sucessão, e por esta razão não mede aquilo que advém ou que se altera, mas antes, o que sempre permanece do mesmo modo, não abandonada ao passado e nada adquirindo do futuro; é deste modo que nós falaremos da eternidade”¹⁰⁹.

Esta eternidade não pode ser definida pelo espaço contínuo da realidade, e por isso, por uma sucessão contínua no espaço. A verdadeira eternidade não possui quantidade alguma e por isso mesmo está além de toda a sucessão e de toda a mensurabilidade. Não se altera e por isso, permanece na sua excelsa identidade. Pode-se bem melhor definir segundo a expressão boeciana: “*aeternitas est delectatio et possessio vitae intellectualis*”.

Conclusão

Apresentámos aqui as teses mais significativas da concepção agustiniana do tempo. Para isso, tentamos desocultar as doutrinas filosóficas dos pensadores gregos que estão aí patentes, tais como Platão, Aristóteles e Plotino. Conjugando estas três doutrinas apercebemo-nos da importância que elas tiveram não só para Agostinho como também para a história da filosofia, nomeadamente para os autores medievais, como é o caso de Alberto Magno. Tentamos apontar no *Comentário* do Mestre de Colónia, as influências directas do pensamento de Agostinho que aqui encontramos, para além da clara e evidente influência dos diversos comentadores

¹⁰⁹ *Opera omnia Alberti Magni, Physica, Lib. 4, tract. 4, cap. 1, p.294: “Dicamus ergo, quod aeternitas est dicta multis modis, quorum primus et propriissimus est, quod aeternitas sit spatium principio et fine carens, non habens in se prius et posterius nec aliquid successionis, eo quod non mensurat id quod fit vel mutatur, sed potius id quod stat uno modo semper, nihil amittens in praeterito et nihil acquirens in futuro, et hoc modo locutio nostra erit de aeternitate”.*

peripatéticos do livro da *Física* de Aristóteles. Mas apesar desta importância, constatámos igualmente, que a presença e a forte influência de Santo Agostinho não é menor e por vezes, entrecruza-se entre o pensamento peripatético e o seu próprio pensamento. A presença de Agostinho denota não só uma influencia directa do platonismo e do neoplatonismo mas igualmente a de um Aristóteles, ainda que este seja neoplatónizado. Na confluência de todas estas ideias está a tese fundamental de Agostinho sobre o tempo como *intentio*, *distentio* e de *extentio*. É nesta mesma linha de pensamento que Alberto Magno introduz o conceito de *protensio*, possuindo, como vimos uma raíz essencialmente patrística e agustiniana.

MANUELA BRITO MARTINS