

## O EXERCÍCIO DO TEMPO: UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NA *VISIO TNUGDALI* ALEMÃ

### THE EXERCISE OF TIME: A PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE GERMAN *VISIO TNUGDALI*

Prof. Dr. Marcus Baccega  
(Universidade Federal do Maranhão)  
[marcus.baccega@ufma.br](mailto:marcus.baccega@ufma.br)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2195-5028>

**Resumo:** Este breve ensaio tem por finalidade propor uma análise, à sua maneira inaugural, da versão alemã da *Visio Tnugdali* (c. 1190), nela investigando elementos que possam configurar uma filosofia medieval da História. Para tanto, indagamos o que seria, propriamente, uma Filosofia Medieval e sua atualidade, para então percebermos o tempo e a história como *locus* mitopoético do pecado e do livre-arbítrio, da redenção e da perdição. Procuramos postular a ideia de que a *Visio Tnugdali* alemã, tal como suas congêneres latina e portuguesa, pode ser decifrada, do ponto de vista histórico-filosófico, a partir de uma moldura agostiniana. Com efeito, em que pese o fato de a produção filosófica e teológica escolástica já ser bastante florescente e ativa no século XII, nas regiões setentrionais da Europa centro-medieval predominava ainda a Patrística de matriz agostiniana. O enquadramento agostiniano permite-nos contemplar a aventura da alma do cavaleiro cortês Túndalo pelo Além centro-medieval como uma metonímia sacramental da História da Salvação, que é, a certo modo, a própria História Universal permeada pela Graça Divina.

**Palavras-chave:** *Visio Tnugdali*; Filosofia Medieval; Sacramento

**Abstract:** This brief essay aims at proposing a somehow inaugural analysis of the German version of the *Visio Tnugdali* (c. 1190), scruting the elements which can set up a mediaeval philosophy of History. Therefore, we inquire what a Mediaeval Philosophy would indeed be and its actuality, so that we can perceive time and history as the mythopoetic *locus* of sin and free-will, redemption and doom. We endeavour to state that the various versions of the *Visio Tnugdali* can be deciphered, from a historic-philosophical point of view, with an Augustinian shaping. In fact, for all Scholastic production in the fields of Philosophy and Theology was in the 12th century already flourishing and active, in Northern regions of mid-mediaeval Europe, Augustinian theology still prevailed. Indeed, Augustinian shaping can endow us with the possibility of looking upon the adventure of the courteous Knight Tnugdalus' soul throughout the mid-mediaeval Beyond as a sacramental metonymy of Redemption History, which is, in some sense, Universal History pervaded by God's Grace.

**Keywords:** *Visio Tnugdali*; Mediaeval Philosophy; Sacrament

## INTRODUÇÃO

Nestas primeiras décadas do século XXI, observa-se uma revivescência do interesse, seja intelectual ou político-ideológico, pelo período medieval e seus saberes, modos de pensar e modos de viver. Muitas vezes, e infelizmente com nefasto predomínio, os temas medievais atraem a predileção da Extrema Direita e tornam-se fios narrativos para uma forma de *Weltanschauung* (“visão de mundo”) corrosiva da veridicidade histórica. Neste espectro, não é raro vislumbrarmos grupos escandinavos de *folk music* ou *rock and roll* resgatando temáticas medievais da Era Viking (783-1066) ou mitemas referentes ao Ciclo Arturiano. Espantam-nos mais, por certo, os grupos políticos neofascistas que almejam um “retorno” mítico a um passado medieval idealizado como uma “Era de Ouro” de um “Ocidente” branco, cristão e heteronormativo.

Há uma interessante e potente reflexão do medievalista francês e nosso mestre, Joseph Morsel (Université Paris-1-Panthéon Sorbonne), em *L’Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat: Réflexions sur les finalités de l’Histoire du Moyen Âge destinée à une société dans laquelle même les étudiants d’Histoire s’interrogent* (2007). Esse livro, que muito nos influenciou, desvela os deveres do *officium* de medievalista no tenso tempo presente, convocando os estudiosos da Idade Média a uma ética de responsabilidade quanto às tensões político-ideológicas de nossos dias. Trata-se de combater o falseamento ideológico proposital das efabulações neofascistas do passado medieval, ao mesmo tempo em que se deve retirar da Extrema Direita, não apenas europeia, mas mundial, o monopólio simbólico sobre este rico período histórico ao qual nos dedicamos. Esta *disputatio* retórico-política pode determinar os destinos políticos da própria capacidade das forças progressistas fundamentarem a Democracia e o Estado de Direito.

Pensamos que o mesmo dever de ofício intelectual compete aos historiadores da Filosofia Medieval, que hoje reencontra prestígio acadêmico e renovado interesse, bem como relações com questões ingentes de nosso século, como Lógica e Ética. Arthur Stephen McGrade, em sua bela coletânea intitulada *Filosofia Medieval* (2003), ressalta o atual interesse de muitos acadêmicos por questões filosóficas genuinamente medievais, como a lógica dialética e sua relação com as polissemias verbais próprias ao pensamento escolástico. Poderíamos ainda pensar nos paradoxos da autorreferencialidade e da vontade na Filosofia. Ademais, há um grande interesse sobre a questão dos universais e, a partir desta discussão, sobre as condições de possibilidade da ciência e da

inteligibilidade do discurso zetético sobre Deus. Há, igualmente, pesquisas em torno da relação entre os sistemas filosóficos de Santo Agostinho e Descartes, destacando-se influências de *corpora* medievais sobre o *cogito* cartesiano (MCGRADÉ, 2008: 18).

De acordo com McGrade, o novo interesse por Psicologia moral e a interioridade do sujeito pensante e desejante também remete muitos de nossos coetâneos à teologia do *eu* que, por exemplo, Santo Agostinho formula nas clássicas *Confissões* (398). Do ponto de vista das apropriações ideológicas atuadas pelos grupos de Direita, as invectivas intelectualizadas à Modernidade como tempo de uma razão transcendental, à maneira de Immanuel Kant, mas não mais transcendente, valem-se muito da Querela dos Universais para anatematizar o secularismo e o relativismo contemporâneos.

Em outra perspectiva, há a tentativa de se pensar uma ética mundialmente pactuada, um *Weltethos*, à maneira do teólogo católico progressista Hans Küng (1928-2021), também apelando para a questão dos universais centro-medievais. Neste espectro, poder-se-ia pensar, em tempos tão conflituosos e indefinidos como o nosso, um novo paradigma não eurocêntrico para o Direito Internacional Público, que efetivamente dialogasse com todos os povos e aquilatasse as diversas culturas.

As asserções dos pensadores medievais, de qualquer forma, afiguram-se como matéria de contestação aos postulados supostamente infalíveis da Razão moderna (MCGRADÉ, 2008: 19). É exatamente este o ponto axial para o necessário combate pela coexistência entre Fé e Razão e para a reafirmação da Idade Média como um tempo do *Logos* – Verdade que se encarna em sons, em letras e em tropos (GINZBURG, 2008: 30) – em meio a um avassalador reencantamento do mundo sob o Fetiche do Capital, em vestes sagradas (BENJAMIN, 1921: 1-3). Eis o esporte de combate a efetivar em nossos dias de avanço da desrazão, do preconceito, do obscurantismo e de formas inauditas de fascismo em nível mundial.

À obsessão da Direita por uma Idade Média idílica e absolutamente irreal, devemos responder com a ciência crítica da História-Problema em permanente diálogo analítico com a Filosofia Medieval, lida em uma chave problematizadora do real vivido.

## UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: AINDA TEM PERTINÊNCIA?

É bastante usual lermos, em manuais ou até livros mais densos de Teoria da História, que a falência das chamadas metanarrativas, quais sejam, Cristianismo, Estruturalismo e Marxismo, não teria deixado qualquer espaço para se pensar ou conceber, em nosso contexto, uma filosofia da História. Os cultores deste pensamento, abdicando de pensar a totalidade do real histórico ou a longa duração, acenam para uma Teoria da História como fundamentação teórica para objetos e temas cada vez mais esparsos e incapazes de dialogar em torno de um mesmo campo semântico. Com efeito, pensa-se em uma oposição, por vezes binária, entre uma Filosofia da História, como a aceitação de uma inescapável teleologia *a priori* do acontecer social, e uma Teoria da História, apta a compreender o aberto de possibilidades e de sentidos do processo histórico.

Nestas mesmas linhas, já se instaura uma discreta aporia, talvez imperceptível à primeira vista, entre o universal das categorias da razão lógica e os particulares das experiências humanas, em especial psicológicas e sociais. Se uma Teoria da História não apelar para conceitos (construtos históricos para a decodificação de relações sociais) e categorias (desde Johann Gottfried von Herder, entendidas como modos de ser ou de comportar-se dos seres), o que poderá, afinal, compreender? Mesmo para a apreensão intelectual do existente – aquilo que é, sendo – faz-se necessária uma trama abstrata da razão. Essa aporia foi, primeiramente, formulada por ocasião da tertúlia entre dois pré-socráticos, Parmênides de Eleia (540-460 a.C.) e seu contemporâneo Heráclito de Éfeso.

Para Parmênides, em seu longo poema hexâmetro reflexivo *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσις), de c.500 a.C., o Ser é universal, permanente, imutável e ubíquo, estando em perene identidade lógica consigo próprio. Nestes termos, apenas o Ser se dá e pode ser pensado, ao passo que o não-ser não existe. A passagem, portanto, entre o ser e o não-ser, ou vice-versa, a que denominamos movimento, só poderia ser uma ilusão. O Ser, desta forma, permeia, como unidade, toda o universo. A tal ser parmenídico, Heráclito contrapõe a ideia perturbadora de que tudo flui (πάντα ρεῖ), portanto a única realidade mesma do ser é o movimento (ser = movimento). Este trânsito incessante de todas as coisas entre ser e não-ser se dá por impulso do *logos* (λόγος), uma tensa unidade entre princípios contrários do movimento, que Heráclito nomeou *amor* (ἔρως) e *ódio* (ἔκθρα).

Uma primeira tentativa de conciliação entre as teses de Parmênides e Heráclito, ambos buscando, seja no ser imutável ou no movimento perene, a origem (ἀρχή) de todas as coisas, adveio com o chamado Paradoxo de Zenão de Eleia. Segundo esta formulação, se uma tartaruga que disputa uma corrida com um atleta sair com certa vantagem e caminhar, a cada segundo, a metade de seu percurso anterior, seguindo-a o atleta em mesmas condições, ela jamais atingirá o ponto de chegada, mas estará matematicamente sempre à frente do homem. No entanto, no mundo fático, o atleta não apenas supera a velocidade do quelônio, como atinge o ponto de conclusão da disputa. O que é ilusório, então, não é o movimento ou a mudança, mas sim a perene identidade matemática do ser consigo mesmo, o que proscreveria toda a oscilação, todo o movimento.

Todavia, a disputa filosófica entre Parmênides e Heráclito permaneceu – e permanece – em aberto no debate filosófico mais amplo, sendo que os filósofos socráticos a retomaram. A principiar por Platão, que insiste idealmente na existência de um cosmo matemático, claramente à maneira de Pitágoras de Samos, a que denomina *Topos Uranos* (τόπος ουράνιος), composto por relações geométricas perenes e em autoidentidade, além das formas ideais das quais os entes terrenos seriam imagens imperfeitas. Já seu mais destacado aluno na Academia de Atenas, Aristóteles, que procura aquilatar os dois pré-socráticos, discordando de Platão, assevera que a autoidentidade do ser parmenídico se dá, com todas as relações matemáticas eternas e formas geométricas perfeitas, no chamado mundo supralunar. Contudo, no mundo sublunar, o mundo dos homens e de sua *polis*, a realidade é a existência – no sentido rigoroso de *ex-sistere*, suste-se para fora de si – do movimento.

Não é nosso intuito, neste texto, traçar uma arqueologia filosófica exaustiva, mas apenas demonstrar – aristotelicamente, por que não? – a pertinência da Filosofia da História como uma teoria – *theoria* (θεωρία), “visão”, “contemplação” – capaz de apreender a essência mutável, vale dizer, captar o ser do movimento que é o ser do humano. Nestes termos, uma Filosofia da História deve ser capaz de compreender o humano como construção de si mesmo no tempo, que é o *locus*, por excelência, da metamorfose, à maneira de Marc Bloch, em sua brilhante *Apologia da História ou o Ofício do Historiador* (1941-1942). Desta forma, Bloch consagra uma teoria filosofante da História, ensinando-nos que não seria possível, sequer pensável, uma História crítica

sem o pensar filosófico. História-problema, portanto, apenas com o espanto e a inquietação próprios da Filosofia.

Um grande leitor de Aristóteles, Karl Marx, também define o ser, à maneira de Heráclito, como movimento, impulsionado pela contradição inerente a todo o real. Invertendo a fenomenologia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Marx concebe que o real é, na aparência, coerente e idêntico a si mesmo (identidade matemática), mas, na essência, contraditório e desencontrado consigo próprio. Portanto, as coisas são e não são ao mesmo tempo; o real atravessa permanentemente o ser e o não-ser. Para Marx e Engels, na *Ideologia Alemã* (1845), os homens são produto de sua própria construção e a única ciência, ao mesmo tempo conhecimento da Natureza e da Cultura – dicotomia frequente no debate filosófico alemão do século XIX – capaz de interpretá-lo é a História.

Ademais, em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1851-1852), Marx assevera que os homens fazem sua própria história – a construção de si mesmos – em uma produção social da existência na qual não escolhem as circunstâncias prévias. Deste modo, a História não se faz no reino ideal da liberdade, mas no universo real da necessidade. Os homens herdaram o peso dos mortos, as determinidades da tradição, e a partir deste esteio material devem produzir socialmente sua existência concreta. Como concreção da existência, a história é uma articulação movente entre o ideal e o material, forjando o que Marx considera o *real*. Há, portanto, em Marx e Engels uma Filosofia ou História enquanto ontologia pós-metafísica do ser humano, que o capta no movimento dialético de sua historicidade concreta.

Para formular seu complexo pensamento, Marx precisou debater com o Idealismo Alemão, sabidamente encarnado em Immanuel Kant, prócer da *Aufklärung* setecentista, e Hegel. Esse último, mesmo bastante crítico à filosofia de Kant e sua “inauguração” da Modernidade, não rompe com a transcendentalidade da Razão Universal, a que nomeia Espírito (*Geist*). Quanto a uma filosofia da História propriamente dita, encontramos em Kant a concepção de uma História Universal da família humana como “família universal da Razão”. Em *História Universal sob um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant deduz que o percurso de cada ser humano do indivíduo até a sociedade universal passa pela família, ou gênero, a comunidade, o Estado e, por fim, uma Sociedade Internacional presidida pela Razão, governada pelo Direito Internacional ou Direito das Gentes. Por certo, há de se observar que a concepção de Kant acerca desta “humanidade” ou “família

humana” regida pela Razão excluía os povos não-europeus, tidos por irracionais e menos humanos, em seu pensamento.

Para Hegel, por sua vez, a Modernidade, temporalidade na qual o Espírito perde a imediatez de sua vida substancial, o *eu* não está mais em identidade lógico-matemática e sempiterna consigo próprio, foi fundada pela *Aufklärung* kantiana, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. O sistema filosófico de Kant, além da ideia de uma Razão abrangente e do ideal de Paz Perpétua (1795), postula a existência dos seres humanos como consciências teóricas para além das condições finitas da história. Neste sentido, o intelecto humano, a razão (*Vernunft*) pode desejar o entendimento (*Verstand*) ou conhecimento puro do real, tarefa da razão pura, ou intervir e modificar o real, tarefa da razão prática, na qual se inserem a Moral e o Direito. A consciência teórica dos homens seria, por conseguinte, um cosmo de categorias *a priori*, responsáveis pela intelecção do real externo e anteriores à historicidade.

Além das categorias de tempo e espaço, Kant também concebia as categorias de *quantidade* – unidade, pluralidade e totalidade – de *qualidade* – negação, realidade e limitação – e *modalidade* – necessidade, possibilidade e existência. Tais categorias *a priori* na mente transcendental (mas não transcendente) dos homens permite-lhes acessar a essência racional do real (*nômeno*), reduzindo a uma unidade intelectual a pluralidade de sensações e impressões dos sentidos (*fenômenos*). A história seria, para Kant, o caminho jusnaturalista e necessário para a perfeição da mente humana, tal como, em alguma medida, se dará também com a filosofia de Hegel. Convém lermos o Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (1807):

*“A tarefa de conduzir o indivíduo, deste seu estado inculto (ungebildet - não formado) até o saber deveria ser entendida em seu sentido universal e teria de considerar o indivíduo universal, o Espírito-consciente-de-si (Weltgeist – o “espírito do mundo”) na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento do indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma (Form) concreta e sua figuração (Gestaltung) própria. O indivíduo particular é o Espírito incompleto, uma figura (Gestalt) concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí (Dasein), enquanto outras determinidades só ocorrem ali como traços rasurados. O indivíduo cuja substância é o Espírito situado no mais alto percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca novamente sua rememoração (Erinnerung), sem, no*

*entanto, ter aí seu interesse ou demorar-se neles” (HEGEL, Fenomenologia do Espírito, §28).*

Pode-se prontamente observar como Hegel concebe a História como um percurso necessário e desenvolvido em etapas, desde a consciência inicial do indivíduo “não formado” ou, se for preferível, “imaturo”, “inculto” (*ungebildet*) até a perfeição universal do Espírito (*Weltgeist*). Nesta trajetória filosófica da Razão Universal, o Espírito caminha pela forma (*Form*) e figuração (*Gestaltung*) de consciência individual em-si (*an-sich*), passa pela consciência para-si (*für-sich*), pela consciência da arte (*Kunst*) e da religião (*Religion*), para então atingir a Filosofia ou Ciência, estágio do *Weltgeist* ou Razão Universal, a que Hegel designa por *Deus*.

Neste transcurso da Razão na História, como o filósofo oitocentista preleciona em *A Razão na História* (1815), o indivíduo alia a realização de suas paixões naturais à preeminência do *Geist*, por um expediente chamado “astúcia da Razão”. Portanto, o Espírito, percorrendo qualquer de suas figurações, conserva o imperativo de unidade do mundo do *Weltgeist*. Deste modo, apesar da aparência de um processo histórico, na realidade o *eu* se conserva em eterna identidade consigo mesmo. O real é, assim, racional e a diferença ou multiplicidade contraditória de todas as coisas estaria no nível da aparência, não da essência. É exatamente o que Marx inverte e, aí sim, funda a História como solo ontológico da condição humana, que se produz e reproduz em escala ampliada, socialmente.

Com Marx, ao fim e ao cabo, constitui-se um pensar filosófico sobre a ontologia do humano com lastro essencial na História, em suas determinidades, sendo o ser humano um *Dasein* em sua construção social de si mesmo no tempo e no espaço. Deste modo, ao invés de se qualificar como mais uma metanarrativa, ao lado das metafísicas de cariz teológico, como o Idealismo Alemão (Kant e Hegel) e, em um prisma destranscendentalizado, o Estruturalismo, ou ainda o Cristianismo, trata-se de uma Filosofia da Práxis, ou pensar filosófico concreto (articulação entre o ideal e o material em um processo dialético) sobre a existência humana.

Pensamos, salvo melhor juízo, ter justificado a razão de uma Filosofia da História e ter demonstrado a impropriedade da oposição entre Teoria da História e Filosofia da História.

## UMA FILOSOFIA MEDIEVAL DA HISTÓRIA?

Ao se pensar em “Filosofia Medieval”, antes de se pormenorizar uma “Filosofia da História Medieval”, é usual nos depararmos com a conhecida lição do teólogo medieval Pedro Damiano (1007-1072), segundo a qual *Philosophia ancilla Theologiae*, ou seja, a Filosofia deve servir à Teologia. Essa lição, contida na obra *De divina omnipotentia* (1067), desvela-nos uma distinção importante entre esses dois níveis cognitivos, algo que os pensadores medievais conheceram muito bem. Se, para a Filosofia dos Padres da Igreja (Patrística), havia uma convergência, talvez mesmo uma sobreposição entre Teologia e Filosofia, outra é acepção que, ulteriormente, cultivaram os teólogos e filósofos escolásticos. Não podemos nos esquecer de que era a Escolástica o solo teórico-conceitual sobre o qual se escreveram as diversas versões da *Visio Tnugdali*, no século XII.

A Teologia estrutura-se, como edifício intelectual, a partir da ideia de dogma ou axioma, vale afirmar, princípios inegáveis, não sujeitos à perquirição racional, estabelecidos como autoevidentes. Isto vale para a Teologia, mas, à evidência, também para a Geometria Euclidiana e seus treze *Elementos* (c. 200 a.C.). Em todo o pensamento de tipo axiomático, vigora o princípio gnosiológico da inegabilidade dos pontos de partida, sendo concedido à razão o espaço da dedução dos pontos de chegada. Não se trata, por conseguinte, de um pensamento mágico ou, de qualquer forma, irracional. A razão atua, sim, no pensamento dogmático, mas o faz a partir da ideia de uma proibição no *non liquet*, ou seja, o ponto de chegada é necessário, não contingente, se a razão seguir os princípios racionais a partir das premissas inegáveis. No caso específico de uma Dogmática Cristã, como a Teologia Medieval, a inegabilidade dos pontos de partida é atribuída à *auctoritas* inquestionável da Revelação e seu consequente *Depositum Fidei* na Tradição da Igreja, como *Corpus Mysticum Christi*.

Por outro lado, uma Filosofia Medieval precisaria ser uma especulação racional sobre o mundo, Deus e os seres humanos que não pressupusesse um axioma, sequer Deus.

Trata-se, portanto, de um pensar racional que poderia, em última instância, negar até mesmo suas premissas. É exatamente isto que encontramos no solo filosófico escolástico, como pode ser vislumbrado, para um bom exemplo, na *Summa Theologiae* (1265-1273) de Tomás de Aquino. Com efeito, o *Doctor Angelicus* indaga-se se, acaso, Deus existe, e procura a isso responder em uma *disputatio* intelectual, confirmando-o com argumentos racionais, e não revelados ou pressupostos (S.T., I, q.2). A especulação filosófica, deste modo, é uma zetética, uma metafísica racional ou filosofia das coisas primeiras, do Ser (LOPES, 2022: XIX-XX). Impende, pois, não confundir Teologia e Metafísica enquanto formas de pensar com e sem a inegabilidade dos pontos de partida, respectivamente. Na primeira questão da *Prima Pars* da *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino estabelece a relação da Teologia com as chamadas disciplinas filosóficas, aqui se incluindo as ciências naturais. Em seu pensamento, a Filosofia corresponde àquilo que pode ser descoberto *sola ratio*, com o tão-só subsídio da razão, humana ou natural (S.T., I, q.1). Já a Teologia, que pode se valer da Filosofia como uma propedêutica, utilizando seus métodos e resultados, tem sua base na relação sobrenatural de uma doutrina revelada.

No entanto, se a Filosofia Medieval é uma “serva da Teologia”, é realmente possível que a mesma se consigne como pensamento puramente racional? Para pensar esta aparente aporia medieval, devemos tecer algumas breves considerações sobre o grande nome fundador da Escolástica enquanto sistema filosófico neoaristotélico. Discorreremos aqui sobre o filósofo Santo Anselmo (1033-1109), o Arcebispo da Cantuária ao tempo dos Reis Guilherme, o Vermelho, e Henrique I, da Inglaterra. Em seu tratado *Proslogion* (1078), Anselmo apresenta o *argumentum unicum*, o argumento ontológico, não dogmático, para provar a existência de Deus em chave zetética. Segundo tal *argumentum unicum*, *Deus est id quod maius cogitari non potest*, ou seja, “Deus é aquilo acima do qual/maior que o qual nada pode ser pensado”. Sua metafísica racional (zetética) a respeito do Ser Primeiro e Supremo, a que se denomina, por tradição greco-romana como *Deus* ou *Θεός*, já se havia iniciado em um tratado anterior, o *Monologion* (1076), em que Deus era definido como Sumo Bem e Ser parmenídico, à maneira de Platão.

Deste modo, em que pese a autorrepresentação medieval de servidão da Filosofia à Teologia, os pensadores coevos souberam perfeitamente de sua diferença, o que instaura – pensamos – não uma “servidão”, propriamente, mas uma colaboração entre os dois modos de pensar a questão de Deus, dos homens e do mundo. Mas, se assim for aceito, o

que caracteriza a especificidade da Filosofia Medieval? Em primeiro lugar, como assinala Arthur Spencer McGrade, muito poucos pensadores medievais intitulavam a si mesmos como filósofos. Contudo, podem-se identificar alguns denominadores comuns ao pensamento filosófico medieval, como a prevalência do intuito de hierarquizar e classificar os temas de especulação, fossem as camadas sociais, os poderes da alma ou mesmo os coros angélicos (MCGRADÉ, 2008: 20).

Ademais, ao tempo em que são escritas as distintas versões da *Visio Tnugdali*, a Escolástica já exibía uma preocupação, que será evidente na filosofia de Tomás de Aquino, em subordinar as virtudes aristotélicas – força, prudência, temperança e coragem – decantadas na *Ética a Nicômaco* (320 a.C.), além das considerações estoicas tardias dos romanos, às três virtudes teologias enunciadas por Paulo de Tarso no capítulo 13,12 da *I Epístola aos Coríntios*, quais sejam, fé, esperança e amor. De fato, as virtudes aristotélicas, ou virtudes cardeais, eram pensadas pelos medievais não mais em virtude da felicidade terrena, a *Eudaimonia* (ευδαιμονία), mas em função da *Visio Beatifica*, a felicidade celeste eterna, que consiste na contemplação da gloriosa face de Deus.

Por outro lado, aferem-se também mudanças de concepção sobre o próprio filosofar, mas McGrade assevera que, virtualmente, todos os pensadores medievais herdaram da Antiguidade Clássica a ideia de que a filosofia era, acima de tudo, um modo virtuoso de viver (MACGRADÉ, 2008: 20). Se for desejável o retorno a um *rhetor* romano que muitos consideram, ao lado de Cassiodoro, como o “primeiro dos medievais”, Boécio (480-524), veremos que a Filosofia tem uma representação como uma bela mulher, isolada, que oferece liberdade de intelecto e de espírito, mesmo sob as condições mais miseráveis.

É o se pode ler na *Consolação da Filosofia* (524), escrita durante sua permanência no cárcere, após desentendimento com Teodorico I, por se ter alinhado ao imperador Justino I (r. 518-527). Em seus anos de sabores na prisão, a Filosofia, alegorizada como a bela mulher de que falávamos, aparece-lhe e o repreende por colocar sua felicidade em vicissitudes sujeitas à Fortuna. A verdadeira felicidade deveria ser procurada e encontrada em Deus, Sumo Bem platônico e providencial regente do Universo. A este respeito, McGrade assinala que não houve um acordo entre os pensadores medievais, ao contrário de Boécio, com relação ao papel libertador da Filosofia (MCGRADÉ, 2008: 26).

Em termos de temas e problemas filosóficos, o século XII, tempo da *Visio Tnugdali* alemã, é o momento em que a Escolástica relê a filosofia de Agostinho. Voltaremos a este ponto com mais pormenor mais adiante.

## TÚNDALO, O TEMPO, A ETERNIDADE

Já é tempo de situarmos a leitora e o leitor quanto à narrativa da *Visio Tnugdali*, no que concerne aos elementos doutrinários que configuram, sob uma chave retórico-discursiva, uma filosofia medieval da História, acenando para a Salvação. Cabe a referência de que o *corpus* original da *Visão de Túndalo* é um texto latino, escrito para propósitos retórico-catequéticos, por um monge cisterciense alinhado aos imperativos da Reforma Eclesial da Idade Média Central, chamada “Gregoriana”. Seu nome era Marcus, identificado como um monge irlandês da Ordem de Cister, os “monges brancos”, que redige esta viagem ao Além medieval em c.1147, no Mosteiro de Heisterbach, no norte da Renânia, no Sacro Império.

Em processo muito característico da cultura escrita medieval, ao compilar seu *exemplum* retórico-poético, Marcus recolhe elementos narrativos de cariz mitopoético presentes em uma oralidade primária, na qual são socialmente efabulados, consoante Paul Zumthor em *La Lettre et la Voix: de la “Littérature” médiévale* (1987). Após ser filtrado pela pena de um escriba, em nosso caso o monge Marcus de Heisterbach, o material mitopoético em questão será objeto de novas declamações e difusões subsequentes o farão regressar a uma oralidade secundária. Nesta lógica, caracteristicamente medieval, de produção da cultura escrita, o *corpus* verbal escrito cumpre sempre uma função auxiliar em relação às estratégias de vocificação e difusão por meio da oralidade.

Pensamos ser pertinente, de forma bastante breve, nos referir à ideia de uma cultura intermediária, pensada pelo medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior. Teremos, assim, um quadro dialético capaz de explicar o que Mikhail Bakhtin, em *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais* (1965) considerou como circularidade cultural entre setores de cultura erudita, que se expressam em latim (*litterati*), e as camadas populares, de expressão vernácula (*ilitterati*). Para Franco Júnior, em *Meu, Teu, Nosso: Reflexões sobre Cultura Intermediária* (1995), existem, nas sociedades medievais da Idade Média Central (séculos XI-XIII), atores

intermediários, como menestréis, trovadores, jograis, segréis e pequenos clérigos, que realizam a circularidade cultural entre escrita e oralidade e que, com sua atuação, entretecem uma esfera híbrida complexa. É essa cultura intermediária que permite a circulação ímpar da *Visio Tnugdali* por toda a Europa centro-medieval, sendo o relato de viagem anímica ao Além mais difundido e conhecido antes da *Commedia* de Dante Alighieri.

Para o que nos importa aqui discutir, após o foco narrativo, a *persona* cisterciense que conduz a narrativa, situa a Hibérnia (Irlanda) geograficamente, nas proximidades da Escócia, Inglaterra, Bretanha e Hispânia, local em que São Patrício procura converter um monarca de *ethos* cortês<sup>1</sup>. Depois desta ambientação, o foco narrativo apresenta o cavaleiro Túndalo eivado de um grande elenco de vícios e pecados. Vejamos a versão alemã:

[...]  
*O sítio único mais conhecido  
Chama-se Cafelensis.  
De lá foi nascido um homem,  
Nobre e bem-feito,  
Túndalo ele era chamado.  
Ele era ao longe conhecido:  
Tal vem de sua bravura,  
Era um cavaleiro vivaz,  
Conhecidamente audaz e valente.  
Ele não se agarrava a seu poder:  
Isso lhe vinha de sua suavidade.  
Ele bem gostava de ter escudos.  
Dizia-se que ele em verdade [era]  
Mais alegremente decente,  
Se domasse suas virtudes.  
Era muito abençoado,  
De vergonhoso amor.  
Tinha seu sentido  
Ao mundo direcionado*

*E se tinha comprometido  
Com todo o tipo de opulência,  
Contra a alma verdadeira.  
Não era capaz de se apiedar  
A respeito de quaisquer pobres.  
À igreja ele vinha raramente,  
Por isso precisou ele penar.  
[...]*  
(V.T., pp 11-12)<sup>2</sup>

Ao se fazer presente a uma refeição na casa de um companheiro – leia-se outro cavaleiro cultor do *ethos* do amor cortês – Túndalo é arrebatado para o Além, sendo conduzido ao Inferno pelas mãos de um anjo custódio. Sua alma lá permanece por três dias terrenos, vivenciando a contemplação de toda a diversificada topografia do Além. Ao enarrar que Túndalo tinha seu espírito totalmente voltado para o mundo – e não para Deus – o próprio foco narrativo o condena a penar, pois que, em vida, esteve “abençoado de vergonhoso amor”, compromissado com toda a opulência, incapaz de se apiedar dos pobres. Por conseguinte, o foco narrativo estabelece uma clara sinonímia entre mundo e pecado. Não seria, também, questão de se analisar o próprio tempo como *locus* do pecado? Ao menos em um primeiro momento da longa narrativa em versos, a vida temporal de Túndalo consome-se em pecado, falta, vício. Portanto, neste momento, o fulminante arrebatamento do cavaleiro cortês advém como uma sanção da Eternidade, uma punição pelos malfeitos de Túndalo.

Na parte da narrativa que se segue ao desfalecimento de Túndalo, sua alma é conduzida ao Inferno, lugar em que se descortinam diversas tormentas e castigos, de acordo com cada pecado ou categoria específica de pecador, incluindo clérigos e laicos. Na versão alemã, de c. 1190, o Inferno tem alguns ambientes diferenciados pelo tipo de castigo ou de pecador punido, mas não chega a haver câmaras específicas, como nas duas versões portuguesas de fins da Idade Média. Devendo-se à *auctoritas* de Frei Zacarias de Payopelle e Frei Hilário da Lourinhã, na transição entre os séculos XIV e XV, tais adaptações do relato cavaleiresco para o português tardo-medieval contém sete câmaras infernais, identificadas, como dissemos, por seus castigos eternos. Pensamos não ser

despropositado concluir que tal se deve à posteridade das versões lusitanas, também elas cistercienses e vinculadas à Abadia de Alcobaça, onde eram educados os membros da família real portuguesa. Essa posteridade traz consigo uma matéria mitopoética mais densa, resultante da circularidade cultural entre escrita e oralidade, atuados pelos setores de cultura intermediária.

Todavia, o que nos importa ressaltar, de um ponto de vista das concepções sagradas do poder medieval, é a ausência de reis no Inferno. É bastante indiciário que haja cavaleiros pecadores cumprindo penas eternas, mas não reis, que são os *primi inter pares* da própria nobreza. Leiamos mais um excerto da *Visio Tnugdali* alemã:

“[...]  
*Lá dormiam as cobras*  
*Grandes e longas*  
*E outros vermes vorazes.*  
*Sua aflição é tormentosa e*  
*Lá eram proporcionadas*  
*A leigos e padres,*  
*[Que] lá eram presenteados;*  
*Os mesmos bandos lá martirizam*  
*Cavaleiros e camponeses.*  
*Lá havia muitas tristezas.*  
[...]”  
(V.T., 47)

Como já se percebe, os cavaleiros cortesês, por vezes felões e adúlteros, são os castigados ao lado de camponeses e padres sacrílegos no Inferno contemplado pela alma de Túndalo. O anjo que guia o cavaleiro explicita que se trata da punição para a infâmia e a perfídia na pregação, no múnus mistagógico da Igreja. Vejamos mais um trecho:

“[...]  
“*Oh, anjo senhor,*  
*Qual é o ensinamento dos padres?*”

*Sim, falam suas línguas  
Da misericórdia de Deus,  
Ela preenche o mundo todo.  
Sim, bem eu filtro muito,  
Sua misericórdia aqui tem um fim.  
Aqui ninguém pratica a Graça;  
Por isso grande inquietação eu padeço”.  
O anjo falou “ninguém deve pecar em sua fala.  
Isto eu quero te anunciar:  
Deus pratica grande Graça,  
Porém ela não se faz presente  
Por sobre alguns outros,  
Mas sobre aquele  
Que é tomado de arrependimento,  
Daquilo que praticou de ímpio,  
E disto regressa,  
Tal como nos ensina a Escritura,  
E por isto age um tanto melhor,  
E tem algum ânimo,  
Quanto às culpas:  
Ele consegue [obter] a graça de Deus.  
Quem permanece com os pecadores  
E dele não se aparta  
O iníquo desejo  
E com outra perfídia  
Também em sua morte,  
Deve padecer esta aflição.  
Escuridão ele tem, sem luz,  
Ele não encontra misericórdia,  
Nem graça diante de Deus.  
Com isto lhe cometem escárnio,  
Os demônios muito mais.  
Então percebei esta lição”.*

[...]"

(V.T., pp. 47-48)

Para clérigos que cometem perjúrios e sacrilégios, a danação perpétua. Com efeito, o Inferno e sua pedagogia do medo é a primeira manifestação anímico-visual da Eternidade em sua irrupção na história do cavaleiro Túndalo. Após seus muitos tormentos e a exegese sempre presente do anjo custódio, Túndalo aprende as lições do Inferno e ambos, alma e anjo, partem para o que percebemos ser o Purgatório. Lá há, com efeito, um rei, Cormachum, que apesar de seus muitos méritos, sofre três vezes ao dia a tormenta por ter incorrido em adultério e ruptura do contrato feudal com um conde inominado, seu vassalo. Cormachum também havia sido o *dominus* de Túndalo em vida. Nesta cena, ao dialogar com seu anjo custódio, Túndalo ainda se mostra leal ao contrato feudal com seu suserano, desejando ir ter com Cormachum, ao que o anjo o dissuade.

Em que pese a moradia de ouro, prata e pedras preciosas, que faz recordar a Jerusalém Celeste descrita no Capítulo 21 do *Livro do Apocalipse*, na qual Cormachum é servido com grande cortejo de almas simples, que lhe entoam cânticos laudatórios, este rei é punido três vezes ao dia com imensa angústia e lágrimas de contrição (V.T., pp. 82-85).

Nas veredas celestiais, penúltima instância da irrupção da Graça na narrativa em questão, tal como descritas pelo foco narrativo cisterciense da *Visio Tnugdali* alemã, não há reis, nem mesmo os virtuosos, a quem só cabe o Purgatório. Há apenas bons cavaleiros, conformados à imagem do *miles Christi*, ou seja, o monge-guerreiro idealizado na *figura* dos Templários por São Bernardo de Claraval, ideólogo da Reforma Pontifical e da Segunda Cruzada (1187-1189), em *De Laude Novae Militiae* (c. 1130). Apenas após peregrinar pelos lindes cerúleos, Túndalo terá, plenamente, sua *conversio morum*, sua santificação. Torna-se, de pleno direito, um *miles Christi* que, por sua vez, deve converter toda a cavalaria, que deve cessar de se comportar como uma *militia saeculi*, para tornar-se uma *militia Christi*. Vale a leitura do final de nossa trama teológico-cavaleiresca:

“[...]"

*Esta riqueza do Céu.*

*Da mesma forma tu*

*Não podes a isso aspirar,*

*Que ele deva ficar com os bons.  
Viaja para lá e te penitencia  
De teus grandes erros;  
Assim pode te vir daí conselho  
E afortunado repouso receber.  
Tu queres então para a dureza partir.”  
Então, de acordo com a história,  
Lá recebeu os pesares do corpo  
A pobre alma da mesma maneira [que] sempre.  
A ela causou dor a separação  
Que teve [em relação às] alegrias.  
Ela lamentou o corpo assim ao local,  
E começa assim a [os] mistérios  
A fechar os olhos.  
Começou a quebrar seu silêncio  
E a falar às pessoas,  
E anunciar especialmente  
As variadas maravilhas  
Que aqui vós ouvistes.  
Tinha vindo novamente ao corpo.  
Foi bem mostrado a todos vós  
Que trabalhos se vos deparam  
Seja de infortúnio  
(Deus os proteja disto).  
Aquilo que vem dos retos padres  
É aqui fixado  
E lá virá a se contorcer.  
Disto vos sucede  
Que vós aqui assim viajais  
Tal que um ferrão do amargo Inferno  
Vós deveis evitar,  
E aqui também penitenciar  
E aniquilar vossos maus feitos,*

*Tal que vós possuais o sábio conselho*

*Com os retos:*

*Deste modo deveis sempre pelejar.*

[...]"

(V.T., pp. 104-105)

Por fim, de modo talvez mais discreto, a última irrupção da Graça Divina na história do cavaleiro Túndalo será o sacramento da penitência, que o tornará, enfim, apto a converter-se em um *miles Christi* e fruir de todas as bem-aventuranças que vislumbrou na Jerusalém Celeste. O sacramento da penitência consiste, na trama narrativa em questão, em uma moldura peregrina da viagem de Túndalo ao Além, acenando-lhe os caminhos da contrição e da redenção. Com efeito, para o que diz respeito à temporalidade de nossa narrativa em Médio Alto Alemão (*Mittelhochdeutsch*), vigora ainda, fortemente recepcionada pelos primórdios do pensamento escolástico, a definição de Santo Agostinho quanto ao sacramento. No Livro X de *A Cidade de Deus* (413-426), seu grande tratado teológico-político, o *Doctor Gratiae* conceitua o sacramento como *sacrifício visível (na liturgia cristã), signo do sacrifício invisível*. Deste modo, a peregrinação penitencial ordenada pelo anjo a Túndalo representa o sacrifício visível, signo do sacrifício invisível da *conversio morum* de Túndalo no Além.

Por conseguinte, impende constatar que a própria Eternidade, tal como se apresenta nesta *Visio Tnugdali* alemã, consiste em uma “saturação de agoras”, um pouco à maneira de Walter Benjamin, em *Teses sobre o Conceito de História* (1940). Analisemos, com brevidade, a Tese 14 desta obra de Benjamin:

*“A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de "agoras", que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx” (BENJAMIN, 1940: 03).*

Se for possível, não sem certa dose de ousadia, traduzir e adaptar a preciosa lição de Walter Benjamin para uma leitura da Eternidade cristã exposta na viagem de Túndalo ao Além, percebemos que tal Eternidade é um não-tempo “saturado de agoras”, vividos e contemplados pela alma e seu anjo condutor. De fato, o não-tempo do Além não se enuncia como um *continuum* homogêneo e vazio, sendo que cada fase da peregrinação da alma do cavaleiro pelo Além, como sacrifício invisível prenunciado, realiza um *salto de tigre* para o “agora” pecaminoso e cortês de Túndalo. Assim como, para o filósofo judeu-alemão, o *salto do tigre* da moda para o atual na folhagem do antigamente se dá em uma arena controlada pela classe dominante, o mesmo *salto de tigre* entre o sacramento invisível da Eternidade e o sacramento visível da penitência se dá sob os auspícios da retórica clerical-catequética da Igreja.

Ademais, o sacramento da penitência, encerrando a dialética entre Tempo e História na narrativa cavaleiresca em análise, configura a própria irrupção da Graça na História por meio da anamnese e da epiclese, qualificando-a como transcendência salvífica do Sagrado, que procura pelos seres humanos. Deste modo, a irrupção a que aludimos é uma manifestação do Sacramento, que transforma a História dos Homens em verdadeira História da Salvação. Neste esteio, a anamnese representa a memória atualizada da Páscoa de Cristo, sua Paixão e Ressurreição, ao passo que a epiclese é a ação redentora e salvífica do Espírito Santo, que torna os seres humanos novas criaturas, libertas do pecado. Tentemos analisar, adiante, como interpretar melhor esses elementos na *Visio Tnugdali* alemã. Ou seja, o que significa dizer que o sacramento penitencial instaura uma moldura narrativa móvel para esta viagem ao Além?

## O QUADRO AGOSTINIANO

Como a Filosofia Medieval pode ensejar uma interpretação inovadora da *Visio Tnugdali* finissecular alemã? Se a narrativa se estabeleceu no século XII, seria o caso de se recorrer ao pensamento escolástico? Sim e não. Sim, na medida em que o mesmo, na figura do já mencionado filósofo e teólogo Anselmo da Cantuária, resgata o pensamento agostiniano e procura correlacioná-lo e cotejá-lo com a metafísica aristotélica, constituindo um pensar filosófico original. Não, se percebermos que, na Europa centro-medieval, nas regiões setentrionais, continua hegemônica a teologia-filosofia de Santo

Agostinho. Por qualquer destes prismas, faz-se premente o resgate do pensamento do *Doctor Gratiae*. Como nos recorda McGrade, Agostinho atravessou diversas fases, do maniqueísmo ao ceticismo, passando pelo neoplatonismo de Plotino de Alexandria, até atingir o que chamava “nossa filosofia”, um projeto para o filosofar autêntico que correspondesse à fé buscando entendimento, explicação racional. Seu pensamento, sem dúvida cristológico, adveio-lhe da leitura compósita de *Hortênsio* (45 a.C.), um diálogo evadido de Cícero, o grande prócer da Retórica romana de tempos da República, e das *Epistolas* de São Paulo. Não espanta que tenha interessado tanto a Santo Anselmo, em sua obra de maturidade, *Cur Deus Homo?*, de 1098, asseverar que a fé busca a compreensão racional (*fides quaerens intellectus*) (MCGRADE, 2008: 22).

Essa “nossa filosofia”, um pensar no qual sobressaem visivelmente a Teologia e a Doutrina Revelada, a *Sacra Pagina*, refere-se à busca pela virtude moral, pela verdadeira felicidade, pelo Sumo Bem, como clara herança platônica. No entanto, Agostinho lança uma crítica aos filósofos clássicos, argumentado que são seus antagonistas e fracassados aspirantes à sabedoria (MCGRADE, 2008: 22). Para o *Doctor Gratiae*, há nos seres humanos uma voz interior, que lhes inspira a virtude, a verdade e o bem, um mestre interior, como ensina em *De Magistro* (389). É uma centelha de Deus que insufla os pecadores à redenção. Não seria, indagamos nós, a viagem de Túndalo ao Além, justamente, uma busca pela moral, pela felicidade verdadeira, pelo Sumo Bem que é Deus mesmo, por meio do sacramento da penitência?

Para o Bispo de Hipona, a mente humana, *imago* da Santíssima Trindade, é composta por uma articulação entre vontade, memória e inteligência, tal como expressa em *De Trinitate* (c.416). A mente humana conhece as realidades sensíveis e inteligíveis no tempo, por meio da impregnação das coisas mesmas na memória pelas *imagines*, sinais mentais que são vestígios sensíveis das coisas mesmas. Para o que concerne à nossa análise sobre uma Filosofia da História na *Visio Tnugdali*, devemos prescrutar, no pensamento de Agostinho, justamente as relações entre Tempo e Eternidade. Para tanto, precisamos investigar o caráter compósito e de implicação recíproca entre a teologia do *eu* a teologia do Tempo e da História na metafísica de Agostinho.

Com efeito, se fosse desejável sintetizar seu grande livro *Confissões* (398), um apaixonado monólogo de uma alma convertida à reta fé com seu Deus, primícias de sua alegria, poderíamos fazê-lo por meio da eloquente asserção, presente em seu Livro X:

*quaestio mihi factus sum*, ou seja, “tornei-me uma questão para mim” (Conf. X, 33). Este tornar-se uma questão para si mesmo, inaugurando uma psicologia filosófica, parece-nos o ponto de articulação entre o *eu*, o Tempo e a História, se essa última puder ser compreendida como uma tensão latente entre pecado e redenção pela Graça.

No Livro XI das *Confissões*, após uma intensa e inquieta perquirição pelo ser do tempo, Agostinho concebe uma definição fulcral para o mesmo como *distentio animi*, uma extensão que só existe e se percebe na alma, no intelecto, sendo um predicado seu:

*“Em te, espírito meu, meço meus tempos. Não me confundas; ou seja, não te confundas na multidão de tuas sensações. Em ti, digo, meço os tempos. A sensação que as coisas presentes fazem em ti, conquanto tenha passado, permanece, a ela mesma meço como presente, não aquelas coisas que passaram, para criá-las; a mesma meço quando meço os tempos. Portanto, ou ela mesma é os tempos, ou não meço os tempos. Pois, quando medimos os silêncios, e dizemos que aquele silêncio tomou tanto do tempo, quanto tomou aquela voz, não atingimos o pensamento de medir a voz, como se tivesse soado, para que pudéssemos enunciar algo dos intervalos dos silêncios no espaço do tempo? Ora, cessando seja a voz, seja a boca, fazemos por pensar em poemas e versos e qualquer discurso, e quaisquer dimensões de seus movimentos e dos espaços dos tempos, quanto se passe disto a aquilo, enunciamos não outra coisa, senão como se os disséssemos soando. Se alguém quisesse emitir um som mais longo, com seu pensamento, determinaria quão longo o [som] futuro seria, emitiu, por certo, este espaço de tempo em silêncio, e invocando [o silêncio] da memória, inicia a emitir aquele som, que soa, até que leve ao fim seu propósito: o mesmo soa e soar; pois que quando terminada [sua duração], do modo que soa, o que, pois, resta, soar e assim se cumprirá, enquanto a intenção presente traz o futuro para o pretérito, diminuindo o futuro e aumentando o passado, até que se torne totalmente passado em sua consumação do futuro”* (Conf. XI, 27, 36) (Tradução nossa)<sup>3</sup>.

Por esta razão, Agostinho postula que o único tempo do qual se poderia dizer que existe, por fugaz e imensurável que seja, é o presente. Neste sentido, há um *presente do passado*, que se realiza na memória, um *presente do presente*, que se realiza na intenção, na vontade, e um *presente do futuro*, pela profecia e pela inteligência e expectativa quanto às raízes do futuro que já se fazem presentes (Conf., XI, 28, 37). Para aquilatar o ser do tempo, portanto sua ontologia, o futuro Bispo de Hipona lança mão da música como prova da passagem do tempo. Para uma breve arqueologia das influências de Agostinho quanto ao tempo futuro, ao longo do Livro XII das *Confissões*, devemos retornar à *Primeira Apologia* (c. 150), atribuída à *auctoritas* de Justino, o Mártir. Se Tales de Mileto (624-

546 a.C.) introduziu, na história da filosofia, o vocábulo *logos* (λόγος), em sua especulação em torno da origem de todas as coisas, a *arché* (ἀρχή), competiu a Justino a introdução da ideia de *logos spermatikos* (λόγος σπέρματος). Trata-se aqui das razões seminais, criadas por Deus na Eternidade, e que podem ser percebidas como o presente do futuro, por sua ação sobre todas as coisas, por atuação do Espírito Santo. Leiamos Agostinho mais uma vez:

*“Direi um cântico, que conheço. Antes que eu inicie, ao todo [do canto] é estendida minha expectativa, quando inicio, quanto dela recolherei no passado, estende-se minha memória, e é estendida a vida de tal ação minha, na memória o que eu disse, e na expectativa por conta daquilo que direi: ainda que no presente esteja minha atenção, por meio da qual é atraído o que era futuro, para que se fizesse passado. Pois quanto mais é feita e feita [cantada], tanto mais brevemente se prolonga minha memória na expectativa, até que toda a expectativa seja consumada, quando toda aquela ação, terminada, se faça memória. E assim como em todo o canto, como em suas partes específicas, seja feito nas sílabas específicas dele, o que se dá na ação mais longa, cuja partícula talvez seja aquele cântico, tal como na vida toda do homem, cujas partes são todas as ações do homem, como em todo o mundo dos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens” (Conf. XI, 28, 38) (tradução nossa)<sup>4</sup>.*

De acordo com o professor de Filosofia José Nicolau Julião (UFRJ), é este tempo linear e progressivo – mas não exatamente cronológico – que se projeta sobre a História, a partir da dinâmica de implicação e repulsa entre as duas cidades místicas, a Cidade de Deus e a Cidade dos Ímpios. Em uma perspectiva teleológica, Agostinho concebe o Tempo e a História a partir de uma *Ordinata Dilectio* que precede os tempos, residindo na mente de Deus. Há, desde a origem do universo e do tempo no *Gênesis*, uma coexistência entre as mencionadas cidades místicas, no fundo metáforas para a condição humana e a natureza divina, em vista do livre-arbítrio do homem, que introduz o pecado no mundo. Para Julião, o desenvolvimento e a sorte escatológica das duas cidades dependem, desde o início dos tempos, da obediência ou desobediência dos profetas e dos justos (JULIÃO, 2018: 409-410).

Tal como as *Confissões*, a *Cidade de Deus* apresenta uma reflexão sobre o tempo e a eternidade, compreendida a História como um projeto *a priori* de redenção do gênero humano. O grande tratado teológico-político de Agostinho visa a compreender, na acurada visão de Julião, como projeto filosófico, como o tempo, como forma unidimensional e interna à alma humana (*distentio animi*), faz-se um pressuposto necessário para compreender a escatologia das duas cidades místicas. Para Agostinho, o futuro é um horizonte temporal predeterminado pela Providência, podendo destinar-se à redenção ou à sanção eterna dos homens. O que provoca, ainda de acordo com a lição de Julião, a confissão do *eu* a respeito das intensidades temporais é, precisamente, a tensão entre tempo e eternidade na História dos Homens.

Essas intensidades temporais, este tempo histórico saturado de “agoras”, é que não permitem, na filosofia de Agostinho, pensar-se em tempo cronológico. O tempo do *eu* é uma saturação de intensidades da alma, mas o tempo da História é uma escatologia salvífica. Julião ainda ressalta que uma ontologia sobre o tempo redundante, para Agostinho, em uma perquirição sobre o próprio eu (JULIÃO, 2018: 414), substância psicológica que sente a saturação benjaminiana de “agoras”. No plano salvífico de Deus, contudo, a temporalidade é uma e se encaminha para o fim de tudo, a consumação escatológica, sendo os acontecimentos todos um corolário da Criação, que só têm sentido se considerados em relação a todo o gênero humano (JULIÃO, 2018: 419). A este respeito, Agostinho contrapõe-se à visão do tempo dos antigos, que o vislumbravam como eterno ciclo, sem início ou fim. O filósofo de Tagaste considera a anaclicose como sinônimo de desesperança dos antigos, já que as virtudes teológicas da fé e da esperança são sempre, e necessariamente, voltadas para o futuro, não podendo subsistir se passado, presente e futuro em nada se diferenciarem (C.D., XI, 6).

Ainda quanto às duas cidades místicas, convém ler o próprio Agostinho:

*“Por esses e outros testemunhos que seria prolixo enumerar, damo-nos conta da existência da Cidade de Deus, de que, pelo amor que nos inspirou o seu Fundador, aspiramos a ser cidadãos [...] e a dos ímpios, e soberbos, que, privados da luz imutável e comum a todos, e reduzidos, por isso, a miserável poder, pretendem senhorios de certo modo privados e de seus enganados súditos buscam honras divinas”* (C.D., XI, 1).

Poderia estar mais bem descrita a conduta, o *ethos* cavaleiresco cortês, anatematizado logo quando se apresenta o “valente e audaz” cavaleiro Túndalo? Na *Visio Tnugdali*, não poderíamos interpretar que se instaura, pelo arrebatamento do cavaleiro cortês e pecador, um conflito entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, dos ímpios? Como explica José Nicolau Julião, ambas as cidades místicas são compostas por homens e anjos, e a Cidade de Deus origina-se, antes do tempo, com a criação dos anjos bons, assim a *Civitas Diaboli* deita raízes na queda dos anjos rebeldes (C.D., XIX, 11). Não seria, indagamos nós, a Eternidade mostrada pelo anjo condutor de Túndalo a Cidade de Deus que, com a transcendência sacramental do sagrado, e o tempo, *locus* do pecado e da miséria humana, a Cidade dos Ímpios, tensionando-se ao longo de toda a *conversio morum* de Túndalo? Isto nos parece verídico, haja vista que a Cidade de Deus, como elucida Santo Agostinho na *Cidade de Deus* (C.D., XIV, 28), é caracterizada pelo amor de Deus até o desprezo de si, o *amor Dei ad contemptum suum*, ao passo que a Cidade dos Homens se caracteriza pelo egoísmo e pelo orgulho, raízes dos demais pecados capitais, ou seja, *o amor sui ad contemptum Dei*. Passemos a palavra a José Nicolau Julião:

*“Para Santo Agostinho, então, somente no âmbito teológico se pode refletir substancialmente sobre a história universal, compreendida por nós como teologia da história, devido a ela ter como propósito a salvação que não pode ser compreendida como salvação coletiva, mas senão do indivíduo, enquanto o locus e o foco da Graça salvadora de Deus que pode [se dar] na história de acordo com seu livre-arbítrio, se salvar. Por isso, para se falar sobre a história em Agostinho tem de se compreender o que ele entendeu como tal, por este aspecto, ele só aprovou e praticou três tipos de história. O primeiro foi o da narrativa de conversão ou da história milagrosa que pode ser conferido nas Confissões e no capítulo 8 do Livro XII d’A Cidade de Deus, neste tipo de história pode-se ver a Graça de Deus atuando sobre as vidas das pessoas para mudá-las e trazê-las à salvação. O segundo tipo foi a da salvação, propriamente dita, que se assemelhava à exegese bíblica literal, e é o tipo praticado na segunda parte d’A Cidade de Deus, que compreende os Livros XI a XXII; nestes, Agostinho demonstra como Deus se revelou de forma mais clara através da narrativa bíblica da história sagrada. O terceiro tipo de história praticado por nosso santo filósofo foi o da crônica sincrônica, que põe lado a lado, sincronicamente, a*

*história sagrada e a secular, narrada, especialmente, no Livro XVIII d'A Cidade de Deus e recomenda o uso por ele em De Doctrina Christiana (II, 28). Neste tipo se permitiu que se visse a relação entre a atividade revelada de Deus na história sagrada e sua atividade oculta na história secular e, ao mesmo tempo, o que ajudava o entendimento das Escrituras Sagradas. Por isso que para sentir a presença de Deus diretamente atuando sobre a história, de acordo com Agostinho, é preciso reduzir drasticamente o campo de investigação histórico, pois toda a história secular era vista por ele apenas como uma tentativa humana de criar uma narrativa semelhante e ordenada por Deus” (JULIÃO, 2018: 427-428).*

Embora possa corresponder, no fundo, aos três tipos de História para Agostinho, tal como explicitado por José Nicolau Julião, parece-nos que a primeira forma de História é a que mais apela para a viagem de Túndalo ao Além. Afinal, a Graça de Deus o arrebatou e, por três dias, o cavaleiro cortês restou inerte, como morto. Aqui, alguns sinais alegóricos já se deixam entrever de modo instigante, como um *claro enigma*, se pudermos aludir ao grande poeta modernista Carlos Drummond de Andrade. Por um lado, ocorre, ao início da narrativa cavaleiresca, um arrebatamento de Túndalo, por mais que o mesmo seja um pecador. Na narrativa veterotestamentária, apenas foram arrebatados, elevados aos Céus ainda com seus corpos mortais, o patriarca Enoque (*Livro de Gênesis* 5, 24), o profeta Elias, em uma carruagem de fogo conduzida por doze animais fantásticos (*Segundo Livro de Reis*, 2, 11) e Melquisedeque, o Rei de Salém (*Livro de Gênesis* 14, 18-20). No Novo Testamento, conhecemos o arrebatamento da Virgem Maria, configurando o Mistério da Assunção aos Céus.

Contudo, deve-se indagar: por que há o arrebatamento de um pecador contumaz como Túndalo, se este tipo de irrupção da Graça de Deus, na narrativa bíblica, se dá com personagens santas? Mais que isso, Túndalo permanece desfalecido, por três dias, o mesmo intervalo de tempo em que, crucificado e morto, Cristo permaneceu no Além, na “mansão dos mortos”, vindo a ressuscitar no terceiro dia. Por que uma voz narrativa cisterciense cumulária um *miles saeculi* com tantas bem-aventuranças? Propomos uma interpretação para estes pontos comuns, fundamentados na lição de Alain Bourreau. Para esse medievalista, todo o *corpus* escrito medieval é sempre um *legendum*, algo que deve

ser lido, representado como uma continuação do *legendum maius*, as Sagradas Escrituras, para assim adquirir seu estatuto social de veridicidade. No regime de transcendência sacramental do Sagrado medieval, Deus procura pelos homens para oferecer-lhes a redenção eterna. Assim como acontece com o Filho Pródigo na parábola atribuída a Cristo no *Evangelho de São Lucas* 15,11-32, o pecador é recepcionado pelo Pai em grande festa e alegria, tal como o redivivo cavaleiro Túndalo após sua viagem ao Além e sua penitência, irrupção sacramental da Graça na História.

Impende salientar que o Tempo e a História, a tensão entre a Cidade dos ímpios e a Cidade de Deus, associadas, no Livro XIV de A Cidade de Deus, às bíblicas cidades de Babilônia e Jerusalém, advém como consequência do Pecado Original. É na História que o Homem, ontologicamente pecador e decaído, em busca de redenção, faz-se *homo viator*, um peregrino pelas vias deste mundo rumo à Jerusalém Celeste. Vejamos:

*“Em cada homem comprovamos a verdade destas palavras do Apóstolo: “Não é primeiro o espiritual, senão o animal e depois o espiritual. De onde se segue que cada qual, por descender de um tronco danificado, necessariamente é primeiro mal e carnal, e será depois bom e espiritual, renascendo em Cristo”. E isto mesmo sucede na humanidade inteira. Quando as duas cidades empreenderam seu curso evolutivo, por nascimentos e mortes sucessivas, nasceu primeiro o cidadão deste mundo e depois o peregrino do tempo, que pertence à Cidade de Deus” (C.D., XVIII, 8).*

Interessa agora ressaltar que, mesmo vocacionado para a Cidade Eterna, como São Paulo expressa na *Epístola aos Hebreus* 11,16, a ontologia humana é dada pelo pecado, pela finitude do tempo, pela fugacidade de um permanente peregrinar. Não por acaso, o Salmo 90, cujo versículo 4 associa um dia para Deus como mil anos humanos, assevera nos versículos 5-6 que “Tu os inundas com sono, eles são como erva que brota de manhã: de manhã ela germina e brota, de tarde ela murcha e seca”. Se o tempo e a peregrinação constituem o *homo viator* a partir da Queda Original, resta claro, em Agostinho, que a ontologia humana se dá pela História. Os seres humanos são tempo. O gênero humano

tem sua substância composta, em última análise, pela tríade Tempo, História, Pecado. É o caso de Túndalo, por excelência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos ter demonstrado, ao longo deste ensaio, que há uma filosofia agostiniana da História na *Visio Tnugdali* alemã, na qual o Tempo é o *locus* do pecado e do vício e a Eternidade é um não-tempo saturado de “agoras” tensionados pelo castigo e pelo padecimento dos pecadores. A História é, na figura do cavaleiro Túndalo, um peregrinar no pecado, que constitui a ontologia de um ser humano que é ínsita negatividade dialética entre o pecado e a Graça.

Neste lastro, como percebe Martin Heidegger, em sua leitura da filosofia de Santo Agostinho, o *Dasein* que somos, o ser que é, sendo, encontra sua estrutura transcendental no Tempo. Vale a leitura do filósofo alemão:

*“Como sentido do Ser daquele ente, que chamamos Dasein [ser-ai], é exibida a temporalidade. Esta evidência deve-se verificar na reincidente interpretação das estruturas do Dasein previamente demonstradas, como modalidades de temporalidade. Mas com esta interpretação do Dasein como temporalidade, não é já dada a resposta a esta pergunta condutora, que é, enfim, pelo sentido do Ser. Porém, é bem aprestado o solo para a aquisição desta resposta”* (HEIDEGGER, 2006: 17) (itálicos nossos) (tradução nossa)<sup>5</sup>.

O ser humano, ensina Heidegger, é sempre um *Vorweg*, um pré-caminho, um aberto de possibilidades, um projeto infinito de si mesmo, na História. Mas isto não estaria em contradição com a filosofia de Agostinho? Sim, estaria, a princípio, se pensarmos que, para Agostinho, a consciência humana, como *eu* negativo pelo pecado, pode apenas, por seu livre-arbítrio, escolher não pecar, sem poder, sem o concurso da Graça, realizar a virtude. Afinal, apenas na eternidade do Éden o ser humano era totalmente livre para desejar sua natural inclinação para Deus, Sumo Bem platônico, fiador da verdadeira felicidade (*libertas*). No Tempo e na História, há apenas uma corruptela pálida da *libertas*, o *liberum arbitrium*.

Entretanto, o ponto de contato entre Agostinho e Heidegger que aqui nos importa resgatar diz respeito à condição humana como tempo. Assim como para Heidegger, não nos parece despropositado concluir que, para o pensador tardo-antigo de Tagaste, o *homo viator* também tem sua ontologia constituída pelo tempo. Da mesma forma, assim como o tempo, *distentio animi*, vem do futuro e vai para o passado, movimento do não-ser ao não-ser, passando pela inquietante fugacidade do presente, para Heidegger, o tempo procede do não-tempo, a morte.

Em Heidegger, o evento morte define, pois, a finitude da existência humana, caracterizando a Hermenêutica como uma Ontologia, uma Analítica do *Dasein*. Em Agostinho, portanto, uma analítica do *eu* pecador, no tempo como *locus* do vício e do pecado. Em Túndalo, a dialética entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Ímpios, a Reforma Pontifical e o Amor Cortês, o pecado, a Graça, a redenção. A moldura mitopoética para a *conversio morum* do cavaleiro Túndalo, o sacramento da penitência. Afinal, *si fallor, enim sum* (C.D, XI, 26). Eis o cogito agostiniano, fundante da ontologia medieval e chave de compreensão de uma Filosofia Medieval da História.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Corpus Documental*

ANÔNIMO. **Visio Tnugdali**. Herausgegeben von Albrecht Wagner. Hildesheim: Georg Olmo Verlag, 1989 (Trad. Marcus Baccega).

VVAA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2015.

SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. **Confessiones**. Siena: Lorenzo Barbera Editore, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Cidade de Deus contra os pagãos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

### **Fontes Secundárias**

BAJTIN, Mijaíl. **La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: EDUSP, 1996.

GILSON, Étienne. **La Philosophie au Moyen Âge**. Paris: Payot, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

JULIÃO, José Nicolau. Tempo e História em Santo Agostinho. **Veritas**, Porto Alegre, v. 63, p. 408-435, 2018.  
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/28569>. Acesso em 21.06.2022.

LIBERA, Alain de. **La Philosophie Médiévale**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **Curso de Filosofia do Direito: o Direito como Prática**. Barueri: Editora Atlas, 2022.

MCGRADY, Arthur Spencer (org.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2008.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A Razão em Exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho.** São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

---

<sup>1</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre as questões retórico-disciplinares concernentes à *Visio Tnugdali* alemã, remetemos as leitoras e leitores ao Estudo Introdutório que acompanha nossa tradução (no prelo), intitulado *Retórica do Tempo e da Eternidade: um imaginário político na Visio Tnugdali*.

<sup>2</sup> As citações ao *corpus* da *Visio Tnugdali* presentes a este texto referem-se à nossa tradução (no prelo), à qual pedimos licença para encaminhar as leitoras e leitores.

<sup>3</sup> In te, anime meus, tempora mea metior. Noli mihi obstrepere, quod est, noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res pretereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. Quid cum metimur silentia, et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit, nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quae sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus? Nam et voce atque ore cessante, peragimus cogitando carmina et versus, et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet, et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus. Si voluerit aliquis edere longiusculam vocem, et constituerit praemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio, memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit, deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.

<sup>4</sup> Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae, in memoriam propter quod dixi, et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius, fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.

<sup>5</sup> Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. Dieser Nachweis muss sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit. Aber mit dieser Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn vom Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.