



**TEOLOGIA**

ANDRÉ CODEÇO DOS SANTOS

**ENTRE O AQUI E O ALÉM: BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA  
TEMPORALIDADE DIVINA**

Itaperuna

2021

ANDRÉ CODEÇO DOS SANTOS

**ENTRE O AQUI E O ALÉM: BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA  
TEMPORALIDADE DIVINA**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito parcial  
para a obtenção do título de  
Bacharel em Teologia ao Centro  
Universitário Redentor.

**Orientador:** Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Itaperuna  
2021

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Autor:** ANDRÉ CODEÇO DOS SANTOS

**Título:** ENTRE O AQUI E ALÉM: BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA TEMPORALIDADE DIVINA

**Natureza:** Trabalho de Conclusão de Curso

**Objetivo:** Título de Bacharel em Teologia

**Instituição:** Centro Universitário Redentor

**Área de Concentração:** Teologia

Aprovada em: \_\_\_ / \_\_\_ / \_\_\_

**Banca Examinadora:**

---

Prof<sup>ª</sup>.

M.Sc.

---

Prof<sup>ª</sup>.

M.Sc.

Instituição:

---

Prof<sup>ª</sup>.

D.Sc. (Dr. ou Dr<sup>a</sup>.)

Instituição:

À Rita Codeço, Carlos Roberto Alves dos Santos (in memoriam), Renato Marinho, Rebeca Codeço e Rachel Codeço. Vocês são porto seguro em mares agitados dentro de mim. À vocês, dedico este trabalho.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, Renato, Rita, Rebeca e Rachel, pelo apoio incondicional nas horas escuras que vivi.

À Rywana Nunes, pelo amor, carinho e compreensão além do que poderia esperar.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda, pela orientação, conselhos, por compartilhar comigo seu conhecimento.

Ao coordenador Jamil Bussad, pelo incansável apoio e pelas diligentes elucidações.

Aos meus amigos, por serem raros e fazerem dessa jornada uma experiência tão rara.

À minha Igreja, a Igreja Raiz J, por acreditar no chamado de um improvável como eu.

Aos pastores Gilmar, Marcela e Eliane por serem norteadores em minha jornada na experiência fé.

Ao centro universitário Redentor, por proporcionar a mim esta tão ímpar oportunidade de consumação de um chamado de vida.

A todos os professores que tive nesta incrível caminhada, por acenderem em mim fagulhas incendiárias de busca pelo conhecimento no sagrado ofício do pastoreio.

À Deus, por sua escandalosa graça, por tornar poesia um pobre rabisco e por insistir em me fazer permanecer poesia.

*“Quando o coração sangrou atrás do feroz carrossel, no último suspiro, então,  
acenei em sua direção. Você me viu, você me ouviu”.*

*André Codeço, trecho da canção “Eu te vi”*

## RESUMO

CODEÇO, André. **Entre aqui e além: brevíssimas considerações acerca da temporalidade divina**. 2021, 40 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Teologia). Centro Universitário Redentor. Itaperuna, 2021.

**Palavras-chave:** Temporalidade divina. Teologia. Filosofia. Filosofia da religião.

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo levantar significados para a temporalidade divina a partir da interpretação de textos bíblicos e a mediação dialética entre eles e abordagens filosóficas acerca do tempo. São usados os textos de Efésios 2:10, João 1:1-4, Efésios 1:10 e Eclesiastes 1:1-8. São elencados para a interposição dialética as abordagens de Reinchenbach (1956), Aristóteles (384 a.C. 322 a.C.), Agostinho (2019), Espinosa (2012) e Nietzsche (2009). A partir dos textos elencados foi proposto o conceito de temporalidade divina e como ela se relaciona com o homem.

## ABSTRACT

CODEÇO, André. **Entre aqui e além: brevíssimas considerações acerca da temporalidade divina**. 2021, 40 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Teologia). Centro Universitário Redentor. Itaperuna, 2021.

**Key words:** Divine temporality. Theology. Philosophy. Philosophy of religion.

**Abstract:** The present work aims to raise meanings for divine temporality from the interpretation of biblical texts and the dialectical mediation between them and philosophical approaches to time. The texts of Ephesians 2:10, John 1:1-4, Ephesians 1:10 and Ecclesiastes 1:1-8 are used. The approaches of Reinchenbach (1956), Aristotle (384 BC 322 BC), Augustine (2019), Spinoza (2012) and Nietzsche (2009) are listed for dialectical interposition. From the texts listed, the concept of divine temporality and how it relates to man was proposed.



## LISTA DE QUADROS

Quadro 1– Versões NAA, NVI e NVT do texto de Efésios 2:10.....	7
Quadro 2 – Versões NAA, NVI e NVT do texto de João 1:1-4.....	11
Quadro 3 – Versões NAA, NVI e NVT do texto de Efésios 1:10.....	17

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>TEMPORALIDADES.....</b>	<b>6</b>
<b>2.1</b>	<b>Efésios 2:10.....</b>	<b>6</b>
2.1.1	Reichenbach: a metrificação do tempo .....	7
2.1.2	Aristóteles: o movimento do tempo e o motor imóvel.....	9
<b>2.2</b>	<b>João 1:1-4 .....</b>	<b>11</b>
2.2.1	Agostinho: <i>distentio amini</i> .....	14
<b>2.3</b>	<b>Efésios 1:10.....</b>	<b>16</b>
2.3.1	Espinosa: a causa última .....	19
<b>2.4</b>	<b>Eclesiastes 3:1-8 .....</b>	<b>21</b>
2.4.1	Nietzsche: o eterno retorno .....	23
<b>3</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>28</b>
<b>4</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>31</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Dentre os principais questionamentos naturais à filosofia, está o que procura conceituar e, de alguma maneira, formalizar o conceito de tempo<sup>1</sup>. As distintas abordagens filosóficas oriundas de campos distintos do conhecimento como a Física (CARNAP, 1995; REICHENBACH, 1999; NEWTON 1687; EINSTEIN, 1905; HAWKING, 2015; dentre outros), ou a própria filosofia, parecem elencar o tempo como o fator da realidade que está mais próximo e ao mesmo tempo mais afastado da experiência humana. Essa relação paradoxal se dá, talvez, pelo que quer dizer Agostinho quando responde a sua própria pergunta: “O que é o tempo? Se ninguém me pergunta, o se; se preciso explicá-lo a quem pergunta, não o sei” (AGOSTINHO, 2019, p. 223).

Para as ciências chamadas duras (Matemática e Física, por exemplo), o tempo pode ser encapsulado através da modelagem matemática. Na verdade, a maior apropriação das ideias platônicas<sup>2</sup> se dê na Física, haja visto todo o conhecimento produzido pelos séculos a partir da tarefa de explicar o Universo por meio da linguagem matemática. São tantas e distintas as formas de tratar o tempo nos campos elencados acima, que seria uma tarefa impossível a de discuti-los num único trabalho<sup>3</sup>. No entanto, a abstração proposta pela modelagem matemática satisfaz o que cotidianamente chamamos de tempo. Isto é, o entendimento do tempo como sendo uma espécie soma de minutos (uma abstração), ou a soma das diferenças de características como maior/menor que e antes/depois dê entre dois eventos (REICHENBACH, 1999), ou qualquer outra abstração que relacione tempo ao espaço.

Filósofos como Bergson, Nietzsche, Heidegger, Guyau (2010), dentre tantos outros, conceituaram o tempo a partir de uma posição distinta daquela tomada pelas ciências duras. Para Heidegger (2005), o ser está intrinsecamente ligado ao tempo porque se faz no tempo, isto é, na tentativa, para sempre frustrada e repetida, de se perpetuar existencialmente. Para Nietzsche (2002), este movimento perpétuo e fatidicamente repetitiva, que ressalta sobretudo as diferenças (uma clara aproximação com a metrificacão do tempo apresentada por Reichenbach) dos eventos e que perpassava a existência, poderia ser chamado de *eterno*

---

<sup>1</sup> Tais como as abordagens dos pré-socráticos associadas à matéria do mundo, o tempo físico de Aristóteles, a *distentio animi* de Santo Agostinho, a substância única de Espinosa, ou ainda as visões originais de Bergson (duração, consciência e memória) e Heidegger. Para um maior aprofundamento sobre essas diversas abordagens ver Schöpke (2009).

<sup>2</sup> O mundo das ideias de Platão.

<sup>3</sup> Para maiores informações, ver CODEÇO, 2019.

*retorno*<sup>4</sup>. Para Bergson (1990), fazer memória é fazer tempo, lembrar é fazer passado e presente se fundirem em estado único de experimentação do tempo. Para Espinosa, no entanto, em pleno século XVII, a existência de Deus como uma *substância única* “e todos os demais e [seres] existem apenas como “efeitos”, modos desse ser divino e eterno” (SCHÖPKE, 2009, p. 163). Para Espinosa, o tempo é a duração finita do que existe apenas como extensão da substância única (Deus) e “a duração é a continuação indefinida da existência” (ESPINOSA, 2009, p. 27).

Esse emaranhado de definições a respeito do tempo diverge em inúmeras curvas, mas que tangenciam, de algum modo, em dois pontos. Ou melhor, em duas instâncias que, mesmo através de sua negação existencial, atuam da própria experiência do tempo. São elas: o homem e Deus. A experiência humana, do ponto de vista filosófico pode (e na maioria das vezes o faz) negar a existência de Deus, tal qual faz Nietzsche. A explicação, no entanto, é simples. O homem (ou como diz Nietzsche, o super-homem), pode ser e existir em si, fora de si, para si e em tantas outras formas. Mas a experiência que admita um Deus só pode ter dois caminhos: um Deus que de fato é Deus e carrega em si toda transcendência que está para além da humanidade, ou seja, um Deus que incorpora em si toda a divindade; ou um Deus que está morto e, portanto, não o é, pois Deus não pode morrer. Essa, na verdade, é a grande questão de Nietzsche no que diz respeito à existência de um Ser que converge em si e para si toda existência. Como esse ser não pode existir, segundo o filósofo, então Deus está morto. Ele não morreu, como se tivesse existido e agora está morto. Para Nietzsche e grande parte da filosofia em geral, nunca houve Deus, pois a questão é a morte ontológica de Deus.

Nesse sentido, a presente pesquisa avança em direção clara e aqui fica exposta. Será admitida a existência de Deus como um Ser divino, transcendental e com as atribuições à Ele estabelecidas pela bíblia e pela Teologia cristã reformada (a saber: Perfeito, Trino e Uno, Onipresente, Onipotente, Onisciente, Transcendente, Eterno, Imutável e Santo), e que não apenas se relaciona com o tempo, mas que contém o tempo.

A prática teológica, por vezes, reduz sua expressão enquanto atividade de pesquisa e também sua aplicabilidade na vida dos fiéis, ao se distanciar deste exato tipo de discussão. É como uma corda, onde numa ponta tem-se o isolamento dos teólogos na perspectiva do método científico e na outra uma experiência de fé recheada de jargões e expressões que se afastam da subjetividade natural ao ser humano. Encontrar o meio desta corda, isto é, um equilíbrio entre pensamento e prática e, ao mesmo tempo, a busca pelo diálogo entre ciência e teologia, é (ou

---

<sup>4</sup> Alguns intérpretes costumam associar a ideia do eterno retorno à concepção oriental (e também grega) do retorno como “ciclo”, ou seja, como uma grande roda que gira sem cessar e traz de volta todas as coisas (SCHÖPKE, 2009, p. 298).

deveria ser) a busca natural. Talvez, o segundo ponto de equilíbrio (o diálogo entre ciência e teologia) seja evitado por conta das históricas tentativas de deturpação do texto sagrado. No entanto, é no próprio texto sagrado que pode ser encontrado um dos apóstolos, Paulo de Tarso, a discutir amplamente e publicamente com os epicureus a respeito do evangelho de Jesus Cristo. E em nenhum desses relatos, o diálogo desfigurou a fala paulina. Pelo contrário, alguns a aceitaram (Atos dos apóstolos, capítulo 17, versículos 18-34). Portanto, o diálogo neste nível não anula ou desforma o texto sagrado, mas o torna mais rígido e coeso<sup>5</sup>.

A partir desse pressuposto, a presente pesquisa objetiva, em linhas gerais, iniciar uma reflexão sobre a temporalidade divina, isto é, a temporalidade de Deus e que é experimentada pelo homem. Pois, de uma forma ou de outra, isto é, ainda que na divergência dos variados e múltiplos vieses sobre a temporalidade e sobre Deus, é o homem que passa, sente ou sofre o tempo. Portanto, especificamente, é pretendido desenvolver um diálogo entre a temporalidade divina expressa nos textos bíblicos de Efésios 2:10, João 1:1-4, Efésios 1:10 e Eclesiastes 3:1-8, e as ideias de Aristóteles, Agostinho, Espinosa e Nietzsche. Por se tratar de um trabalho de conclusão de curso em nível de graduação, obviamente é pretendido apenas iniciar essa discussão apontando diálogos entre os textos bíblicos selecionados e propostas filosóficas também selecionadas. Desse diálogo é objetivado, de forma direta, uma proposta teológica. O presente trabalho, em sua formalização, pretende ser um prelúdio para uma possível investigação mais profunda numa futura pesquisa a nível de mestrado.

A questão motivadora do presente trabalho toma formas mais perceptíveis quando colocada a partir da seguinte questão: como Deus (real e com todas os seus atributos bíblicamente relatados) se relaciona com o tempo e, mais ainda, como o homem experimenta o tempo a partir da relação entre Deus e o tempo? São poucos os trabalhos acadêmicos que apontam para essa direção, fato que agrega ainda mais justificativa ao presente trabalho.

Uma outra questão, igualmente justificativa ao presente trabalho, surge da relevância de propostas como a aqui descrita tocarem o cotidiano da experiência de fé em comunidades cristãs protestantes. Pois, para além do viés filosófico e acadêmico da questão central levantada nesta pesquisa, conscientizar-se da temporalidade divina inevitavelmente

---

<sup>5</sup> Cabe aqui a inserção de um importante conceito teológico. Para a teologia, não é homem quem convence o outro homem da mensagem pregada nas sagradas escrituras, mas, sim o Espírito Santo. Portanto, Paulo não se encarregou de convencer alguns epicureus, mas de pregar o evangelho a ele exposto pelo próprio Senhor Jesus. Nesse sentido, o diálogo entre ciência e teologia não está preocupado com a descontinuação dos preceitos teológicos, porém, o comprometimento é tão somente com a pregação. Se está presente no discurso do evangelho como essência o fator transcendental, o agir sobrenatural, não há sentido no afastamento do diálogo com a ciência. Há um chamado santo, por parte do cristão, neste diálogo.

afetará a prática de fé de um fiel. Sendo assim, quais as aplicações práticas no âmbito da experiência religiosa cristã protestante e reformada consequenciais da relação temporalidade divina/tempo experimentado pelo homem?

Alinhada (e já, de certa forma, explícita) aos objetivos gerais e específicos e, também, as justificativas do presente trabalho, a metodologia usada será a metodologia dialética. Como é comum em pesquisas do campo da filosofia, essa abordagem é muito mais qualitativa do que quantitativa, já que lida com concepções da natureza e da realidade que não podem ser modeladas por abstrações numéricas, por exemplo. A metodologia dialética é aplicada na filosofia por diversos filósofos (desde Zenão de Eleia (490-430 a.C.), Sócrates (469-399 a.C.), Platão (428-347 a.C.) aos filósofos do século XVIII, tais como Kant e Hegel), e ganha contornos diferentes em cada uma delas. Mas é em Hegel que parece se estabelecer a metodologia dialética mais usada. Em linhas gerais, a metodologia dialética é composta de:

- a) Tese: uma afirmação inicial. No caso da presente pesquisa, a tese se dará a partir das concepções filosóficas elencadas;
- b) Antítese: é a refutação da tese. No caso deste trabalho, a antítese será apresentada a partir dos textos bíblicos revelando em maior ou menor grau, níveis de contrariedade em relação à tese, e;
- c) Síntese: No sentido hegeliano, é a convergência entre tese e antítese e não busca estabelecer uma verdade, mas uma nova tese. Contudo, no presente trabalho os limites conceituais tanto morais e éticos estão limitados à territorialização bíblica. Isto é, a síntese, na verdade, é a revelação exegética do texto bíblico com possíveis apoios interpretativos filosóficos.

O presente trabalho está dividido em três capítulos. No segundo capítulo serão expostos os principais conceitos ligados aos filósofos supra apresentados além de uma breve exegese de cada texto bíblico elencado. O objetivo, conforme já revelado, não é um esgotamento exegético do texto bíblico ou uma ampla explicação dos conceitos filosóficos. Mas sim construir o arcabouço teórico necessário para apresentar uma breve discussão (ou uma discussão inicial) a respeito da temporalidade divina. Portanto, no segundo capítulo, serão apresentadas as teses e através do método dialético, os textos serão confrontados entre si fazendo surgir suas divergências, convergências e particularidades. Isto é, no segundo capítulo também surgirão as antíteses.

No terceiro capítulo, se dará a síntese em forma de conclusão em dois aspectos: aquele que está mais próximo à formulação idealista, aqui podendo ser chamada de proposta

teológica; e, aquela que está mais ligada à praticidade da experiência de fé no âmbito cristão protestante reformado, aqui podendo ser entendida como aplicação das propostas teológicas.

## 2 TEMPORALIDADES

No presente capítulo, passaremos a expor os textos bíblicos bem como as abordagens filosóficas elencadas. No que diz respeito aos textos bíblicos, apresentaremos sua versão original em grego, três traduções para o português e, em seguida, informaremos a versão construída que nos basearemos. A única exceção é o texto de Eclesiastes que não está em grego e, portanto, será diretamente exposto em uma única versão em língua portuguesa.

### 2.1 Efésios 2:10

O versículo 10, do capítulo 2 da carta aos Efésios, encerra uma sessão argumentativa do apóstolo Paulo iniciada no versículo 4, cujo teor está centrado na doutrina da graça<sup>6</sup>, o que faz o texto ser disputado entre calvinistas e arminianos no que diz respeito à doutrina da eleição. Considerando o ambiente da doutrina da eleição, dando um passo atrás ao versículo 8, Calvino (1998) clarifica que o problema da escolha está antes ligado ao estado espiritual natural a todo ser humano (conforme fica explícito no verso 4). Isto é, “como a morte espiritual não é outra coisa senão o estado de alienação em que a alma subsiste em relação a Deus, já nascemos todos mortos, bem como vivemos mortos até que nos tornamos participantes da vida em Cristo” (Op. Cit. p.50). Portanto, a possibilidade de escolha está ausente desse estado existencial, o que eleva a marcação textual do verso 4 – “pela graça sois salvos”, no sentido de que há apenas um agente passivo na salvação, a saber, o próprio Deus.

Para além do ponto central dessa sessão argumentativa, pinçamos o verso 10 como segue na língua grega:

αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς  
προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν

---

<sup>6</sup> “O homem está tão incapacitado pelo pecado que, a menos que Deus aja para resgatá-lo, nada acontecerá. Ele permanecerá morto e cego. Portanto, a doutrina da soberania de Deus, mais a da depravação total do homem, leva-nos à doutrina da graça soberana. Nós não podemos viver espiritualmente a menos que nasçamos “de Deus” ou “do Espírito” (Jo.1:13;3-8). Nós permanecemos mortos a menos que sejamos vivificados com Cristo (Ef.2:5). Não podemos vir a ele a menos que ele nos traga (Jo.6:44). Não podemos amá-lo a menos que ele nos ame primeiro (1 Jo.4:19) Não podemos crer nele a menos que ele nos dê fé (Ef.2:8-9)” (JOHNSON, p.11, 2001).



Apresentamos em português três diferentes versões<sup>7</sup> e, a partir delas, expomos a nossa versão (Quadro 1). A perícopes de nossa breve exegese está na palavra προετοιμάζω, foneticamente escrita como ‘*proetoimazó*’, que quer dizer preparado previamente, tornar o caminho preparado para que o caminhante pudesse passar. A palavra προετοιμάζω vem da união de duas outras palavras: πρό (foneticamente: ‘*pro*’) que pode ter conotação temporal e, nesse sentido, antes no tempo, mais cedo, um evento antes de outro evento, e; έτοιμάζω (foneticamente: ‘*hetoimazó*’) que quer dizer preparar, deixa pronto. Em outras palavras, a ideia é que Deus, antes, preparou o caminho para os que, salvos por sua graça, vindos da morte espiritual para vida por intermédio de Cristo, pudessem caminhar.

Quadro 1– Versões NAA, NVI e NVT do texto de Efésios 2:10

NAA	NVI	NVT	Versão do autor
Pois somos feitura dele	Porque somos criação de Deus	Pois somos obra-prima de Deus	Pois somos obra-prima de Deus
criados em Cristo Jesus para boas obras	realizada em Cristo Jesus para fazermos boas obras	criados em Cristo Jesus a fim de realizar as boas obras	realizada em Cristo Jesus para fazermos boas obras
as quais Deus de antemão preparou	as quais Deus preparou de antemão	que ele de antemão planejou para nós.	as quais Deus de antemão preparou
para que andássemos nelas	para que nós as praticássemos		para que andássemos nelas

Apenas sob a perspectiva da temporalidade divina é possível conceber o que o texto revela. Essa temporalidade precede a causalidade pois não advém dela, antes, a controla. Se aliarmos a essa constatação o que anteriormente está descrito no texto, o movimento de graça vindo de Deus em relação ao homem no que diz respeito a salvação, podemos afirmar que Deus está para além da relação causa-efeito (a causalidade). Em outras palavras, se Deus estava *antes de*, promovendo *o depois de*, Deus não se comporta linearmente no tempo. Evidentemente, Deus se apresenta linearmente no tempo, conforme podemos observar em todo relato do texto bíblico.

### 2.1.1 Reichenbach: a metrificação do tempo

No entanto, existe uma diferença entre se comportar e se apresentar no tempo. Pois, à qualidade de se comportar no tempo, está aliada a ideia supracitada *antes de* e *depois de*. Na

<sup>7</sup> Adotamos três versões bíblicas do texto (e doravante assim o faremos) em nível decrescente de proximidade com o texto original. Primeiro, usamos a Nova Almeida atualiza, mais próxima ao texto original, depois a Nova Versão Internacional, na condição mediadora entre fidelidade ao texto original e uma paráfrase do mesmo e a versão da Bíblia na Nova Versão Transformadora como texto paráfrase aos originais.

verdade, esses termos são elencados por Reichenbach<sup>8</sup> (1956/1999) em sua proposta de metrificação (ou medição) do tempo como uma propriedade quantitativa do mesmo. Para o filósofo, seis constatações condensam as propriedades qualitativas do tempo de acordo com sua abordagem: 1) o tempo flui do passado para o futuro; 2) o presente, que divide o passado do futuro, é agora; 3) o passado nunca retorna; 4) não é possível mudar o passado, mas é possível mudar o futuro; 5) existem lembranças do passado, mas não do futuro, e; 6) o passado é determinado, o futuro é indeterminado.

Tais constatações estabelecem as relações de causalidade em relação ao tempo<sup>9</sup>, isto é, mais do que a ordenação temporal dos eventos, existe um vínculo de dependência entre os eventos subsequentes. E, ainda, essa é a diferença, sob a ótica da causalidade temporal, entre a ordem e direção do tempo.

Reichenbach sustenta que a direção do tempo é alimentada pela relação de causalidade, que, por sua vez, é assimétrica em condições diferentes<sup>10</sup>. O argumento se baseia na diferença entre ordem e duração. Uma linha reta<sup>11</sup>, sem pontos (sem intervalos determinados e infinita) não possui direção, mas, ao plotarmos apenas pontos (sem nomeação específica e entendidos como eventos no tempo) com distâncias iguais ou não, fica implícito uma relação *à esquerda de* ou *à direita de*. Essa relação, apesar de assimétrica, não revela a ordenação temporal do processo justamente pela falta de outra relação: a de *maior que* e *menor que*. Ou seja, “temos nós decidido o que chamar de direita e o que chamar de esquerda, e vice-versa, nós não deveríamos notar qualquer diferença estrutural; ou seja, a relação *à esquerda de* tem as mesmas propriedades estruturais da relação *à direita de*”<sup>12</sup> (REICHENBACH, 1999, p. 26). Dessa maneira, seria impossível determinar traços de causalidade entre os eventos por não ser possível ordenar os eventos no tempo.

Assim, a concepção de tempo, segundo Reichenbach (1999), é traçada como “tendo não apenas ordem, mas também direção”<sup>13</sup> (p. 26) e necessariamente fruto de relações

---

<sup>8</sup> Hans Reichenbach foi um filósofo alemão, atuante no campo da filosofia da ciência e um dos proponentes do empirismo lógico.

<sup>9</sup> “An event A is casually connected with an event B if A is a cause of B, or B is a cause of A, or there exists an event C which is a cause of A and of B” (REICHENBACH, 1999, p. 29).

<sup>10</sup> Para Reichenbach, além da assimetria, são necessárias a relação de conectividade e transitividade para gerar ordenação temporal. Para maiores informações, ver REICHENBACH, 1999, p.19-47).

<sup>11</sup> Não confundir reta com segmento de reta. Uma reta é um ente geométrico infinito em uma dimensão. Já o segmento de reta é a menor distância entre dois pontos e, portanto, um ente geométrico finito.

<sup>12</sup> “Had we decided to call “right” and “left”, and vice versa, we would not notice any structural difference; that is, the relation to the left has the same structural properties as the relation to the right.”

<sup>13</sup> “(...) as having not only an order, but a direction.”

assimétricas de causalidade, pois a relação *depois de* é estruturalmente diferente da relação *antes de*<sup>14</sup>. Assim, a própria causalidade é definida em termos de direção do tempo<sup>15</sup>.

Temos, portanto, uma definição de causalidade temporal que nos leva a entender o tempo como usualmente o vemos: uma sucessão de eventos conectados pela relação de causa e efeito. Como, por exemplo, quando dizemos que amanhã é o dia depois de hoje e ontem foi o dia antes de hoje. No texto paulino em questão (Ef.2:10), o que vemos é a descrição da atemporalidade divina no que diz respeito a qualidade do tempo experimentado por nós, isto é, Deus não sofre efeito de uma ação no tempo, mas ele é a causa de tudo o que acontece no tempo impregnado de causalidade e [este] experimentado por nós.

### 2.1.2 Aristóteles: o movimento do tempo e o motor imóvel

Retomando brevemente o postulado do Reichenbach (1999), vemos surgir a relação entre tempo e movimento. Na verdade, esta é uma concepção remetida aos primórdios da humanidade enquanto civilização geradora de princípios e sistemas de organização e compreensão da vida. A cultura Maia, por exemplo, designava o tempo, o sol e o dia com a mesma palavra: *khin*, sugerindo uma qualidade divina ao tempo em função de um movimento, isto é, em função da relação *antes de* e *depois de* presentes no contraste entre dia e noite. Já Platão, responsabilizando o tempo pela degradação do universo, o designava “como a imagem móvel da eternidade” (SCHOPKE, 2009, p.11) também associando-o ao movimento.

Em meio acordo com essa ideia, Aristóteles (384 – 322 a.C.), um discípulo de Platão, propõe que a temporalidade surge em forma de sucessão ao declarar que “tempo é o número do movimento”. Para Aristóteles, portanto, a definição de tempo é muito mais física do que metafísica, ou seja, “o tempo é a parte mensurável do movimento, aquilo que pode ser medido, numerado, contado” (SCHÖPKE, 2019, p. 102).

A ideia aristotélica a respeito de Deus está, obviamente, ligada à sua ideia sobre o tempo. Afinal, se a parte mensurável de movimento da natureza é definida por tempo, conclui-se que há um movimento em curso e, não obstante, há um movimento [ou momento] inicial. É dessa premissa que surge um conceito da doutrina aristotélica muito importante: o *Motor Imóvel*. O Motor Imóvel é de uma categoria ontológica tal que dele dá-se início a tudo que existe, isto é, o impulso inicial do movimento eterno da natureza. Não pode ser mensurado pelo

---

<sup>14</sup> É constatada a proximidade com o pensamento aristotélico acerca do tempo. Ver Shöpke, 2009, p. 86-115.

<sup>15</sup> Reichenbach discorre ainda sobre a causalidade em termos de processos reversíveis e processos irreversíveis.

tempo medido porque é sua substância que faz transcender a si em movimento perpétuo nas coisas que dele vieram a existir. Aliás, uma cisão em Aristóteles e São Tomás de Aquino se dá na implicação de Deus como substância, pois para o primeiro, Deus é substância única, eterna e imóvel enquanto que para o outro, Deus é não pode ser substanciado nem tão pouco categorizado como substância dada sua divina transcendência.

Há algo no conceito aristotélico de Deus que está em certa relação de paralelismo com a abordagem de Reichenbach e com a temporalidade sugerida em Efésios 2:10. Isto é, a ideia de algo que era antes de que tudo viesse a ser e que esse algo é o agente de ordem e impulso primário ao universo (o Motor Imóvel), que faz surgir as relações de causalidade e de metrificação do tempo (Reichenbach) e que nos coloca num caminho já, de antemão preparado (Ef.2:10).

É certo que para Aristóteles, Deus está mais para o causador da ordem do que o mantenedor da ordem e, conseqüentemente, Deus não age no presente agindo apenas no passado. Essa concepção se distancia da revelação de Efésios 2:10, pois o texto está impregnado de ação no presente contínuo, como exposto pelo verbo περιπατέω (peripateó). A expressão significa andar e continuar andando, isto é, uma atitude de continuamente estar andando. E, ainda, essa ação não está fora do alcance de Deus, não foi apenas iniciada por Deus, mas é guiada pelo próprio Deus. A condição primeira do texto de Efésios é exatamente a que falta em Aristóteles, a de que Deus não só deu início ao movimento que nos redimiria, como também preparou o caminho para que andássemos antes de que pudéssemos a ele escolher. E como dependentes da ação divina, Deus se faz causador e mantenedor de todo o processo. Assim, a direção do tempo [como o metrificamos] está nas mãos de Deus.

Esta é a imagem: Deus inicia todas as coisas que fariam o homem existir no tempo e no espaço. O homem opta<sup>16</sup> por se afastar de Deus. No tempo cronológico, na quantidade de movimento em ordem e com direção, está unicamente ação controladora divina que resultaria na redenção do homem e que o faria andar pelo tempo, sentido nas relações de causa e efeito, sob o amparo, cuidado e governo do próprio Deus

---

<sup>16</sup> Para os calvinistas, o único momento onde o homem teve poder de escolher Deus, foi no Éden. E quando o homem escolheu pelo pecado, foi incapacitado de escolher a Deus outra vez, a não ser que Ele mesmo, o próprio Deus, se revelasse ao homem outra vez. E o fez em Jesus Cristo (Cl.1:15).

## 2.2 João 1:1-4

Um dos textos mais profundos do Novo Testamento é o que está registrado no capítulo 1 do evangelho de Jesus segundo o apóstolo João, nos versos 1-4. Na língua original, o texto diz:

“Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων”

Apresentamos em português três diferentes versões e, a partir delas, expomos a nossa versão (Quadro 2) do texto supracitado.

A perícopre de nossa breve exegese está em torno do termo *Logos*, que em grego quer dizer palavra. Há uma gama de conceitos e panos de fundo para entender o sentido da expressão grega no texto. Mais que um ato de criação, a palavra tinha valores diferentes tanto para judeus quanto para gregos, mas em ambos contextos a palavra é carregada de uma compreensão a respeito de uma força criadora não comum ao mundo ocidental. Considerando que o cristianismo nasceu entre os judeus e que está impregnado de valores histórico-judaicos, a tarefa de João, em sua versão da vida e da obra de Jesus Cristo, era a de fazer o evangelho ser entendido por uma sociedade embebecida pelos valores filosóficos da cultura grega, já que esta era majoritariamente predominante por volta do ano 100 d.C. Portanto, para realizar a análise mais profunda do termo *Logos*, a cultura grega, sobretudo, deve ser considerada.

Quadro 2 – Versões NAA, NVI e NVT do texto de João 1:1-4

NAA	NVI	NVT	Versão do autor
No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.	No princípio era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, e era Deus.	No princípio, aquele que é a Palavra já existia. A Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus.	No princípio, aquele que é a Palavra já existia. A Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus.
Ele estava no princípio com Deus.	Ela estava com Deus no princípio	Ele existia no princípio com Deus.	Ela estava com Deus no princípio
Todas as coisas foram feitas por ele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez.	Todas as coisas foram feitas por intermédio dele; sem ele, nada do que existe teria sido feito	Por meio dele Deus criou todas as coisas, e sem ele nada foi criado	Todas as coisas foram feitas por ele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez.
A vida estava nele e a vida era a luz dos homens	Nele estava a vida, e esta era a luz dos homens	Aquele que é a Palavra possuía a vida, e sua vida trouxe luz a todos.	Aquele que é a Palavra possuía a vida, e sua vida trouxe luz a todos.

O termo grego Logos não carregava em si apenas a tradução para o termo palavra, muito mais, Logos quer dizer também razão. E nesse caso, a razão, a mente de Deus. A ideia é de um sentido paralelo entre palavra de Deus e a razão de Deus.

No entanto, foi o filósofo pré-socrático Heráclito (500 a.C. - 450 a.C) que surgiu com a ideia de um Logos criador, determinador e criador. É de Heráclito a famosa frase: “ninguém se banha no mesmo rio duas vezes”, pois para o filósofo tudo estava em constante movimento. Tudo se move e tudo está em movimento constante. Dessa premissa partem duas grandes questões. A primeira diz respeito à experiência em si, pois o rio no qual me banho *n* vezes por dia nunca é o mesmo. Aqui está um prelúdio do que viria a ser o pensamento fenomenológico, levantado por Edmund Husserl mais de um milênio depois. A segunda grande questão está ligada ao fato de que, se as coisas estão em constante movimento, deve haver uma força que organiza mantém todas as coisas em seus lugares. Se não, por que não somos alcançados pelo caos total? Heráclito, então, formula que há um Logos, uma palavra e uma razão costurando o universo em toda sua complexidade.

A lógica do pensamento de Heráclito é estendida ao mundo metafísico, pois o Logos também governa todas as cadeias de eventos (quase que prevendo a lei da causalidade da Física) que perfazem a realidade. É como se uma fotografia eterna de todas as coisas, já tirada, fosse sendo revelada aos poucos à natureza que, por sua vez, é e existe na *physis* (no mundo físico e no mundo metafísico. Isto quer dizer que a moral também é uma questão da ordem do Logos, ou seja, o bem e o mal são julgados no interior de cada homem, que em si é uma entidade, a partir da existência e do poder do Logos. Dessa maneira, para o grego, havia um Logos que governada através da ordem contínua das coisas, dos eventos e dos julgamentos morais.

Portanto, a expressão Logos usada por João está carregada de significado e contexto filosófico. Não havia expressão melhor, mesmo que ainda aquém, para atribuir Deus como o criador do universo, do próprio tempo, a força transcendental entre o criador e o que está para ser criado. Nesse sentido, o versículo 1 do primeiro capítulo do evangelho de Jesus Cristo segundo o apóstolo João quer dizer: Jesus Cristo é a encarnação na mente de Deus, isto é, Jesus Cristo é o Logos de Deus. E no início do tempo e antes dele, Cristo estava tal como o é sempre será: o Filho de Deus, um só com Deus. Essa é a revelação central do texto.

Não que o sentido de Logos esteja apenas ligado ao pensamento filosófico de Heráclito. Para Carson (2007), João provoca uma profunda relação com os relatos do Velho Testamento. Pois, para o autor, no Velho Testamento

‘a Palavra’ (hebr. dâbât) de Deus está ligada com a poderosa atividade de Deus na criação (cf. Gn 1.3ss.; SI 33.6), revelação Qr 1.4; Is 9.8; Ez 33.7; Am 3.1,8) e libertação (SI 107.20; Is 55.1). Se é dito que o Senhor fala ao profeta Isaías {e.g. Is 7.3}, em outro lugar nós lemos que “a palavra do Senhor veio a Isaías” (Is 38.4; grifo do autor; cf. Jr 1.4; Ez 1.6). “Mediante a palavra do Senhor foram feitos os céus” (SI 33.6): em Gênesis 1.3,6,9, etc. Deus simplesmente fala, e sua poderosa palavra cria. Aquela mesma palavra executa libertação e juízo (Is 55.11; cf. SI 29.3ss.). Quando alguns de seu povo enfrentaram a doença que os levou à beira da morte, Deus “enviou a sua palavra e os curou, e os livrou da morte” (SI 107.20). Essa personificação da ‘palavra torna-se até mais vívida nos escritos judaicos fundamentados no Antigo Testamento (e.g. Sabedoria 18.14,15). Se essa herança foi mediada por João pela versão grega do Antigo Testamento, a qual muitos cristãos primitivos usavam, ou até por uma paráfrase aramaica (chamada de targumi), a fonte última para essa escolha de linguagem não pode ser alvo de dúvida séria (Op. Cit., p.115).

A partir desse pressuposto, o que João também revela é que o Verbo já existia. Eis um dos maiores mistérios da revelação de Deus em sua palavra, sua preexistência. A preexistência de Deus significa que ele existia antes do tempo existir, e que, na verdade, o tempo existe em Deus. Não é uma tarefa fácil alcançar esse pensamento, uma vez que somos seres presos à dimensão temporal. No entanto, um dos atributos de Deus é a atemporalidade, isto é, Deus é Eterno.

Houve um momento onde o Verbo, por si mesmo, fez as coisas existirem<sup>17</sup>. Mas antes o Verbo, o Logos já estava e era. Segundo MacArthur (2006)

O tempo imperfeito do verbo *eimi* (era), com a qual o fluxo é descrita uma ação no passado, fortalece ainda mais preexistência eterna do Verbo. Indica que Ele estava em existência contínua antes do início. Mas ainda mais importante é o uso de *eimi* vez *ginomai* ("tornou-se"). O segundo termo refere-se a coisas que começam a existir (cp 1: 3, 10, 12, 14). Se João tivesse usado *ginomai*, teria significado que a Palavra veio a existir no início, junto com o resto da criação. Mas *eimi* enfatiza que a Palavra sempre existiu; nunca houve um momento em que ele começou a ser (Op. Cit., p.25).

O texto de João é o texto bíblico mais claro e profundo no sentido de revelar que Deus não pode ser encapsulado pelo tempo, não está a mercê dele e não está existindo a partir. Deus era antes do tempo e, portanto, Deus criou o tempo. E o tempo existe em Deus assim como todas as coisas criadas existem por debaixo de seu governo.

---

<sup>17</sup> Na Física há um modelo matemático explicativo para o surgimento do universo amplamente conhecido, o Big Bang. O Big Bang é o exato momento onde uma quantidade indizível de energia, concentrada e em alta densidade, explode e forma o que chamamos de universo. O modelo já é uma teoria e já pode ser revertido até alguns milésimos de segundos depois da explosão, mas não o exato momento.

### 2.2.1 Agostinho: *distentio amini*

É de Agostinho (354 - 430) a famosa frase sobre o tempo: Se ninguém me perguntar eu sei, mas se quiser explicar a quem me perguntar, já não sei<sup>18</sup>". Na verdade, para o teólogo saber sobre o tempo é tão significativamente importante quando saber dizer sobre o mesmo e por isso, sentir o tempo não basta, é preciso defini-lo. Agostinho é um teólogo e filósofo que buscar no ato de dizer sobre o que existe, a essência das coisas, portanto, a questão do teólogo com o tempo a presença do tempo, por assim dizer. Como dizer sobre algo que não se faz presente? Pois, para Agostinho, o tempo está em constante movimento e esse é seu grande dilema: o tempo não está, mas o é. Ou seja, o tempo não está presente, mas é e existe por se fazer passar no homem. A ideia de tempo para o filósofo é de que o tempo passa pelo homem e não está no homem, e portanto, o tempo só pode ser entendido e dito a partir de uma solução psicológica. Em outras palavras, a resposta de definição do tempo de Agostinho está ligada mais à processos cognitivos e subjetivos de percepção do tempo do que a uma retórica argumentativa (esta última presente majoritariamente em todo seu pensamento filosófico).

Agostinho apresenta uma definição de tempo no livro XI de suas confissões após falar sobre criação do mundo e, justamente, sobre o termo Verbo, isto é, o Logos. A ideia de tempo para o pensador do século V, banhada pelo pensamento platônico e neo-platônico, se opõe ao eterno na medida em que passado, presente e futuro estão bem alinhados temporalmente. A questão é: “o que é passado e futuro, se não dois “nadas” que circundam esse instante presente? Pois se o medirmos no mundo, estaremos medindo o movimento da matéria (a abordagem aristotélica) e não o tempo em si” (SCHÖPKE, 2009, p.149).

Na construção de sua concepção acerca do tempo, Agostinho se afasta da ideia aristotélica de tempo como medição de movimento, pois esta é uma abstração do Cronos e se aporta para fora do ser, para além do concreto. O teólogo está preocupado com o tangível ao ser e, como dissemos, com o que pode ser entendido e com o que pode ser explicado pela experiência no concreto. Por isso, a ideia agostiniana sobre o tempo tem muito a ver com o fato de que o tempo não apenas está e é, mas está passando por nós. Essa é a chave para entender a abordagem de Agostinho. Para o teólogo o tempo não é movimento das coisas, mas a duração das

---

<sup>18</sup> Santo Agostinho, Confissões, XI, 2019, p.14-17.



coisas em cada um. Essa é a ideia<sup>19</sup> de *distentio animi*<sup>20</sup>, sua tese a respeito do tempo. Isto é, o lugar de duração mensurável do tempo é na alma, na instância do ser que extrapola a objetividade da quantidade de movimento, mas, ao mesmo tempo, emprega duração. É no espírito, portanto, que o tempo é medido. E na memória que o passado vem a ser o presente que passou e é no espírito que o futuro virá a ser um presente que ainda será. Memória e expectativa são, para Agostinho, dimensões internas ao tempo, numa coisa só, num tempo só.

Agostinho caminha claramente para a subjetividade para inferir sua abordagem a respeito do tempo. Ele faz uso de uma espécie de em experimento mental para provar seu ponto. Imagine-se a recitar um hino aprendido de cor. Antes de recitá-lo, espera-se recitá-lo e, portanto, a experiência do futuro se faz real. A medida em que o hino é recitado, o que foi dito se torna memória acessível e, deste modo, o passado se faz real. Para Agostinho passado e futuro não podem existir fora de nós e por isso a solução apresentada para seu dilema não está na *physis*, mas na subjetividade metafísica da existência.

Esse processo de distensão tanto para o passado quanto para o futuro só é possível, na verdade, pela plasticidade e elasticidade da alma. Daí o termo *distentio*, que quer dizer distensão. Isto é, partindo daquilo que é ato do agora em duas direções: a uma expectativa do que inda será ato do agora e a memória do ato do agora foi como rastro indelével do espírito.

Mais uma vez, a relação antes de e depois de, se faz presente no pensamento agostiniano. O que estamos considerando como unidades de comparação, no entanto, são percepções subjetivas do tempo e não cronometrações da *physis* como sugere Reinchenbach e mais fundamentalmente, Aristóteles. Assim, Agostinho não crê na existência do tempo para fora da alma, mas no tempo que é medido pela consciência e que é dada na consciência.

É importante ressaltarmos que a *distentio animi* não se trata de um conceito, porque Agostinho não resolve a questão paradoxal acerca do Tempo de uma forma absolutamente teórica. Segundo SCHÖPKE, “Agostinho acredita ter conseguido chegar a uma definição do tempo como distensão e toda sua argumentação repousa na certeza de se poder dizer o tempo” (Op. Cit., p.159).

Há dois pontos de tangência entre o texto de João e a abordagem de Agostinho acerca do tempo. Retomando o a discussão sobre o termo Logos, vimos que a Palavra criadora, a Razão de Deus criou o universo e também o tempo. Isso é, o dizer sobre. Em Agostinho fica

---

<sup>19</sup> Agostinho não formula uma teoria a respeito do tempo, por isso não consideramos a *distentio animi* como um conceito.

<sup>20</sup> Expressão do latim. Quer dizer distensão do espírito ou distensão da alma. Para Agostinho, alma e espírito são a mesma coisa e são indissociáveis do corpo. O teólogo e filósofo acredita no homem bipartido, isto é, o homem é formado por corpo e alma/espírito.

claro o poder existente no de dizer sobre, e, por consequência, na palavra. Para o teólogo, é no ato de dizer sobre que se fundamentam a essência das coisas. Essa lógica não é distante para Agostinho, já que ele mesmo afirma Deus como o Verbo e que, ao falar, o que existe passou a existir, o é e continuará sendo pelo poder do Logos de Deus. Esse é, portanto, o primeiro ponto de tangência. Pois fica evidenciado que Agostinho persegue o “dizer” antes do “saber”, e, na verdade, só se conhece o existe (e de fato só pode existir assim na lógica agostiniana) quando se pode dizer sobre. A costura de Agostinho é brilhante pois une devoção com retórica argumentativa mesmo que seus argumentos toquem a subjetividade, como no caso da *distentio animi*.

O segundo ponto de tangência está no lugar do tempo em Deus (o tempo está em Deus e não Deus está preso ao tempo) revelado por João e na impossibilidade do tempo (se não apenas um devir) ser tempo se não medido pela alma distendida, de acordo com Agostinho. Fica evidente que para Agostinho, o lugar de acesso ao passado e futuro como dimensões do tempo para além do espírito é o exato lugar onde Deus está. E por isso, o tempo para Deus não passa, mas Deus está e é no tempo de maneira livre, pois passado e futuro são um todo, um só, existindo em Deus. Portanto, Deus se faz revelar numa dimensão da realidade que só Ele pode controlar: o próprio tempo. Agostinho, ao mesmo tempo, localiza o homem na sua relação com o tempo e o tempo em sua relação com Deus.

Dessa última sentença, resume-se a proposta de Agostinho em duas proposições subjacentes: a) somente Deus pode se fazer no tempo para se revelar ao homem; e, b) o tempo passa pelo homem que o mede e o experimenta na alma distendendo-a por memória ao passo e por expectativa ao futuro.

### **2.3 Efésios 1:10**

A carta de Paulo aos Efésios é especial no que diz respeito ao seu conteúdo. Paulo está falando para uma igreja que, naquele momento, estava saudável e, por isso, o apóstolo é tomado, por vezes, por uma linguagem poética que o faz construir uma profunda sistematização de sua teologia.

A sessão argumentativa que se inicia no versículo 7 e termina no verso 10 do capítulo primeiro, é um exemplo da capacidade argumentativa apresentada nesta carta. O versículo 10 encerra um argumento de Paulo de suma importância para a fé cristã protestante. Apresentamos o texto no original e, em seguida, nossa versão do referido texto (Quadro 3).

εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

O apóstolo está estabelecendo que o plano divino de redenção do homem tem em Cristo sua plena revelação, sua plena eficácia e que ele, Cristo, é a revelação da perfeita vontade de Deus. E mais, o apóstolo Paulo está falando a respeito da revelação de um mistério, a saber: que a salvação fosse, pela graça, estendida aos gentios através da obra redentora de Cristo na cruz. Esse era o mistério oculto agora relevado por Deus.

Quadro 3 – Versões NAA, NVI e NVT do texto de Efésios 1:10

NAA	NVI	NVT	Versão do autor
de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas	isto é, de fazer convergir em Cristo todas as coisas, celestiais ou terrenas	E o plano é este: no devido tempo, ele reunirá sob a autoridade de Cristo	E o plano é este: fazer convergir em Cristo, na dispensação da plenitude dos tempos
tanto as do céu como as da terra	na dispensação da plenitude dos tempos	tudo que existe nos céus e na terra	tudo que existe nos céus e na terra

Para além das conjecturas teológicas primárias e relevantes que saltam [logo] do texto, há uma palavra que condiciona toda a ação de Deus, a termo *Kairós*. O mistério, a revelação do plano redentor de Deus para a humanidade que converge em Cristo, enfim, toda a obra de Deus relatada nessa sessão argumentativa, se dá num ponto exato do tempo. Para isso, o apóstolo Paulo usa o termo *Kairós*. O entendimento, sobretudo do mundo helênico, a respeito do tempo, passa por três conceitos básicos: *Cronos*, *Kairós* e *Aión* (Καῖρός, Χρόνος e Αἰών em grego, respectivamente).

Cada um desses conceitos tem seu significado particular e engloba uma concepção acerca do tempo. O primeiro, o *Aión*, tem uma formulação da percepção do tempo

das mais complexas de ser estudada, sendo que apareceu em Homero e foi reutilizado pelos filósofos pré-socráticos, e mais tarde recuperado por pensadores modernos como Nietzsche. O αἰών é um termo de difícil tradução e, segundo o entendimento de Alliez (2004), não possui nenhum equivalente em línguas modernas. Isto porque, nos poemas homéricos ele (αἰών) designa um tipo de fluido vital corporal, o destino, ou a intensidade de uma parte do tempo, enquanto em Platão, sobretudo no “Timeu”, o αἰών aparece relacionado à vida dos deuses e a uma ideia de eternidade que se afasta de qualquer coisa semelhante à vivência limitada da vida humana. (HAUBERT, 2019, p. 57).

Portanto, o *Aión* é o estado de existência que está para além não só da compreensão humana, como também da percepção e da ontologia humana. No entanto, a definição de Deus de acordo com a tradição e a fé cristã, oferece um entendimento de *Aión* na medida em que esse

esse estado pode ser experimentado por Deus, pois o tempo existe em Deus. É fluir de si e um devir controlado pelo próprio Deus. É o fluído da vida, não apenas humana, mas da suprema definição de existir, extrapolando o conteúdo humana de vida, a apreensão humana da vida que emana de Deus.

O termo foi ganhando contornos da expressão eternidade com o passar do tempo e em Platão, sobretudo, *Aión* tem sentido de eternidade divina, direcionada e ligada apenas à divindade, como que o tempo de existência da divindade.

O segundo conceito, *Cronos*, é o que quer dizer Aristóteles quando diz que o tempo é a medição do movimento. Para os gregos, era impossível não pensar em tempo como também sendo resultado da quantidade de movimento, a medição do movimento da matéria na *physis*. É essa concepção de tempo que molda a grande maioria das relações vividas no cotidiano, pois é assim que medimos e quantificamos o movimento dos astros, dos objetos, dos corpos em geral.

O terceiro termo, *Kairós*, no entanto, apresenta uma visão diferente de tempo, uma espécie de abertura, de um descontínuo em um contínuo, como uma violação do tempo ou do espaço. Ou seja, “ele diz respeito a uma característica própria da ideia de temporalidade sofisticada, onde o tempo está revestido por uma marca de perigo, e também pela oportunidade. É o segundo específico para que se diga algo, a resposta e a réplica” (HAUBERT, 2019, p. 65).

*Kairós* é não só um momento, um recorte de tempo, mas é um singular recorte, um momento que não poderia ser outro, que não é outro se não aquele em que acontece. Podemos entender (ao menos tentar) esse conceito pelo viés da singularidade de um evento. Se nada repete na natureza, se tudo está em movimento, então cada momento, cada escolha e cada decisão são imbuídos da temporalidade objetivada pelo *Kairós*.

No entanto, *Kairós* é para além dessa compreensão, sobretudo no contexto do texto paulino aos Efésios. É a ação de Deus, que só poderia ser tomada por Deus, no exato ponto da história onde ela deveria acontecer. É a intervenção divina na temporalidade humana marcando para sempre a história humana.

A congruência entre o texto de Efésios 1:10 e Gálatas 4:4 (onde Paulo também faz uso do termo ‘plenitude dos tempos’) se dá por essa condição exclusiva unicamente a Deus de não só interferir, mas ordenar todos os eventos controlando e determinando o exato ponto onde (no caso dos dois textos) a obra redentora de Jesus Cristo na cruz aconteceria. Portanto, ao apontar que Deus agiu na plenitude dos tempos, no corte preciso do espaço e do tempo, por consequência o apóstolo Paulo implica que Deus determinou os eventos e todas as relações de causalidade. Sobre essa questão, Calvino diz que

Tudo fora sábia e adequadamente planejado. O que pode ser mais justo do que seus propósitos, os quais estão ocultos dos homens, e que são conhecidos somente de Deus, enquanto ele queira guardá-los só para si mesmo? Ou, de outra, forma, estaria em sua própria vontade e poder determinar o tempo que esses propósitos seriam conhecidos aos homens? Portanto, o apóstolo está nos dizendo que o decreto que se encontrava na mente de Deus, de adotar os gentios, esteve oculto até agora: todavia, de maneira tal, que ele o mantivera em seu próprio poder até o tempo da revelação. Ora, se alguém alegar que foi uma ocorrência nova e sem precedente, a saber: aqueles que antes tinham sido estranhos a Deus seriam escolhidos e postos na Igreja, é justo pensar em Deus como sendo ele de menos conhecimento do que os homens? No caso de alguém perguntar por que um tempo e não outro foi selecionado, o apóstolo antecipa tal curiosidade denominado o que fora designado por Deus de ‘na plenitude dos tempos’ – o tempo pleno e apropriado, como temos em Gálatas 4:4 (CALVINO, 1998, p.31-32).

Para além das questões levantadas por Calvino acerca da doutrina da eleição, o teólogo se aproxima do entendimento de que o Deus conduziu a história ao exato ponto onde Ele haveria de intervir e, na verdade, vai mais além. Ele quer dizer que não pode ser revelado ao homem aquilo que está oculto ao homem. Não porque o homem não possa encontrar, mas porque Deus não decidiu se revelar. Este ponto é teologicamente disputado porque está no centro da questão da doutrina da eleição. No entanto, para arminianos e calvinistas, Deus é único que pode inferir no contínuo do tempo cronológico, na sucessão de eventos que estão conduzindo o homem em sua existência, determinando causa e efeito. A prova cabal é a vinda de Cristo, sua morte e ressurreição e o cumprimento, de uma vez por todas, do plano de redenção do homem.

Esse viés da temporalidade divina se alinha paralelamente ao *Aión*. Pois, se o *Aión* é qualidade inexorável e intrínseca à divindade, isto é, à Deus, o *kairós* é como a temporalidade divina se revela ao homem, este longe tanto do *Aión* quanto do *Kairós* (a não ser quando Deus interfere e se revela ‘rasgando o tecido espaço-temporal). Não estamos limitando a revelação divina, estamos levantando a premissa de que a temporalidade divina se revelou quando Cristo veio à Terra. Ele o fez quando quis, num recorte de tempo experimentado pelo homem.

### **2.3.1 Espinosa: a causa última**

Baruch de Espinosa (1632-1677) foi um filósofo judeu (ainda que excomungado) que estabelece em suas obras uma profunda compreensão acerca de Deus. Sua premissa básica e mais conhecida é de que Deus é “um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero” (ESPINOSA, 2012, p. 54). Com isso, Espinosa quer dizer que Deus é a substância da qual tudo o que existe foi formado. Para o filósofo não existem duas substâncias, e nenhuma substância pode produzir outra. Isso quer dizer que “no intelecto infinito de Deus, não há nenhuma substância além daquela que existe

formalmente na natureza” (Op. Cit., p. 55). Para Espinosa, somos finitos, mas resultantes e portadores em certo sentido da substância de Deus. Isto quer dizer que fora de Deus, não há existência, compreensão e entendimento.

Para além da discussão da essência de Deus<sup>21</sup>, a construção do pensamento de Espinosa o leva a premissa de que Deus é a causa de tudo. Uma das conclusões do filósofo é que “Deus não é uma causa imanente e não transitiva, já que opera tudo em Si mesmo e não fora, posto que fora d’Ele não há nada” (Op. Cit., p. 70). E Espinosa vai além: “Deus é uma causa principal das obras que criou imediatamente, como é o movimento da matéria, etc (...)” (Op. Cit., p.71). A ideia aqui é parecida com o conceito do motor imóvel de Aristóteles. No entanto, Espinosa dá um passo além ao inferir que Deus é a causa de tudo porque nada existe fora dele. É um grande passo em relação a abordagem aristotélica. Deus é a causa de tudo nas coisas mais principais, conforme conceitua Espinosa, “já que esta sempre se encontra nas coisas particulares; como quando Ele seca o mar por um forte vento, e assim sucessivamente, em todas as coisas particulares que existem na Natureza” (Op. Cit., p. 71).

Com isso, Espinosa está tangenciando o sentido da expressão ‘plenitude dos tempos’ no texto de Efésios 1:10 (e também em Gálatas 4:4). Pois nesse ponto, Espinosa está declarando que Deus é a causa dos eventos que nos cercam e nos movimentam a todo momento. Ele chama esses movimentos de coisas particulares. Não obstante, Deus também é causa das “coisas que são infinitas e imutáveis, e das quais dizemos que foram criadas imediatamente por Ele (...)” (Op. Cit., p. 71). E, portanto, na união destes dois preceitos, da causalidade divina nas coisas particulares e nas coisas infinitas, encontra-se a perfeita descrição das características da temporalidade divina capaz de agir na plenitude dos tempos, como afirmado pelo apóstolo Paulo. O Deus que é a causa de tudo é, conseqüentemente, o autor do ato de redenção humana e, como tal, o pôs no curso da história das coisas particulares no exato momento em que quis.

É exatamente o que quer dizer Espinosa quando afirma que “Ele [Deus] é a causa última de todas as coisas particulares” (Op. Cit., p. 71). A materialização da graça de Deus e seu plano de redenção em Cristo Jesus, é tanto da ordem das coisas naturais quanto da ordem das coisas infinitas. Pois Jesus Cristo viveu no tempo e no espaço onde vivemos e onde as

---

<sup>21</sup> Há um histórico embate entre Espinosa e São Tomas de Aquino que diverge do filósofo judeu. Para Aquino, em Deus não há uma anterioridade nem da existência e nem da essência, mas sim uma coincidência. Visto que Deus é ato puro de existir, não havendo nele composição, somente afirmando a completa identidade entre essência (essentia) e existir (esse) em Deus, que alcançaremos a absoluta simplicidade divina (CAMPOS, 2016).

coisas particulares se efetivam. Ao mesmo tempo, da perspectiva das coisas infinitas, o plano de redenção se efetiva.

## 2.4 Eclesiastes 3:1-8

Se há um texto bíblico que expõe traços de temporalidade, é o texto de Eclesiastes. O texto, amplamente conhecido por cristãos e até mesmo não cristãos, é poeticamente escrito prescrevendo conselho por conselho. Sobre o livro de Eclesiastes, Moody (2019) diz que

O livro de Eclesiastes conservou o nome que tem na versão grega, isto é, *ekklēsiastes*, [que quer dizer] "assembleia". A palavra hebraica, *qohelet*, "aquele que se reúne em assembleia". Considera-se que isto significa: 1) "aquele que coleciona" ditos sábios (cons. 12:9, 10), ou 2) "aquele que se dirige a uma assembleia", isto é, um pregador ou orador, implicando na idéia de que alguém reúne um grupo em assembleia com o propósito de lhe falar. Aceita-se de maneira geral que constitui um título técnico para indicar um ofício" (MOODY, 2019, p.1)

Ainda sobre o livro de Eclesiastes, EATON (1989), diz que

O Eclesiastes não é apenas uma coleção de material a respeito de sabedoria; é, também, uma narrativa.<sup>31</sup> Dentro de suas páginas há uma pessoa que mui oportunamente aparece nas palavras "diz o Pregador". Bem no início (1:2) somos gentilmente informados de que um homem está relatando o material de sabedoria de outro homem. Mais ou menos na metade (7:27), tais palavras aparecem outra vez como um lembrete delicado. No final (12:8), para que não nos esqueçamos, aparecem mais uma vez. Um título (1:1) e um epílogo (12:9-14) são adicionados à narrativa" (EATON, 1989, p. 26).

Há, portanto, um ou dois narradores em Eclesiastes. Resta a dúvida sobre quem é o autor do livro. Nesse sentido, segundo Eaton (1989) afirma que o autor não é Salomão, mas alguém que deseja o anonimato e se coloca no lugar de Salomão, apresentando respostas que Salomão daria para as questões levantadas no texto. De acordo com Eaton,

Podemos concluir que o autor é um pseudo-editor, um editor-autor, que escreve na defesa da fé no Deus de Israel. É um admirador de Salomão, relatando as lições da vida de Salomão, na tradição da sabedoria pela qual ele se tornara famoso. Entretanto, o Eclesiastes não é um pseudônimo. O autor evita usar o nome de Salomão. Ao invés disso, ele exhibe seu material como proveniente do "Senhor Pregador", que tem todas as características de Salomão, exceto seu nome. O epílogo que retrata Qoheleth tem todas as aparências de referir-se a um caráter histórico, real: um homem sábio, colecionador de provérbios, professor e escritor. Quem mais poderia ser tal pessoa, senão Salomão? A ocultação do nome explica-se pelo fato de o editor-autor preferir assim, declinando atribuir o trabalho diretamente a Salomão. Contudo, pensa no material como sendo de Salomão. É o que Salomão teria dito se se dirigisse pessoalmente ao povo, falando sobre o pessimismo. (EATON, 1989, p. 28).

Uma vez que fica definida a questão autoral dos textos em Eclesiastes, lançaremos nosso olhar diretamente para os versículos 1-8 do capítulo 3, o qual apresentamos a seguir:

*Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo propósito debaixo do céu: há tempo de nascer e tempo de morrer; tempo de plantar e tempo de arrancar o que se plantou; tempo de matar e tempo de curar; tempo de derrubar e tempo de construir; tempo de chorar e tempo de rir; tempo de prantear e tempo de saltar de alegria; tempo de espalhar pedras e tempo de ajuntar pedras; tempo de abraçar e tempo de deixar de abraçar; tempo de procurar e tempo de perder; tempo de guardar e tempo de jogar fora; tempo de rasgar e tempo de costurar; tempo de ficar calado e tempo de falar; tempo de amar e tempo de odiar; tempo de guerra e tempo de paz.<sup>22</sup>*

A princípio, é de se pensar (e é o que salta primeiro aos olhos) que o texto fale a respeito das diferentes fases da vida. E de fato, o texto está claramente mostrando que há fases distintas na experiência de vida do homem. No entanto, a questão central é como o autor expõe sua visão a respeito dos ciclos da vida, isto é, o que o movimento cíclico da vida significa na experiência humana. Focando os versículos 9 e 10 vemos que há um certo pessimismo do autor em relação ao que poeticamente acaba de postular. A pergunta “quer proveito tem o trabalhador naquilo com que se afadiga?” e a subsequente resposta “vi que o trabalho que Deus impôs aos filhos dos homens, para com ele os afligir” revelam o caráter notoriamente mais pessimista do que otimista do autor. Segundo Eaton (1989, p. 84), apesar da beleza poética da passagem, “o grande peso dela é de protesto (...) Sua essência é que Koheleth sente-se aprisionado por esta seqüência de tempos, e rebela-se, porque deve passar por essas experiências sem saber por que”.

No entanto, de forma inesperada e impressionante, no verso 11 o sábio diz que “Deus fez tudo formoso no seu devido tempo. Também pôs a eternidade no coração do ser humano, sem que este possa descobrir as obras que Deus fez desde o princípio até o fim.” É a oposição perfeita aos versos anteriores, pois a obra de Deus é formosa, isto é, o grande curso cíclico da vida é uma maravilhosa obra tão somente porque é a obra de Deus. É Deus em seu tempo *Aión* impondo-se numa temporalidade *Kairós* que, apesar ser inacessível aos olhos humanos, divina e atribuída exclusivamente a Deus.

E o sábio continua em sua brilhante conclusão revelando que existe uma sede, no coração do homem, no centro de sua essência, que anseia a temporalidade que não lhe é cabível, enquanto existindo na natureza humana. Essa é uma grande conclusão: o homem quer entender a temporalidade divina, porque este anseio está em suas mais profundas raízes enquanto ser que

---

<sup>22</sup> De acordo com a versão textual nova almeida atualizada da Bíblia.



existe ao mesmo como matéria (*physis*) e como subjetividade (*metaphysis*), e por mais que tente, não a conseguirá compreender. Ainda assim, a obra de Deus é formosa. Que brilhante, provocadora e profunda conclusão.

No contexto da questão e da conclusão do sábio, está o lado humano desse processo, o viés humano do que pode ser chamado como ciclo da vida. O posicionamento do sábio perante a questão é baseado no seu entendimento de que a vida é um processo cíclico de eventos que se retomam como num infinito retorno. Infinito, aqui, não como eterno, mas como infinitude da finitude, pois a vida é finita na particularidade da matéria, mas infinita na subjetividade do espírito.

Assim, para todo homem, há um tempo certo para cada momento, para cada fase da vida e, portanto, o mesmo ciclo de temporalidades específicas para cada processo individualizado pela subjetividade do sujeito. O que estamos dizendo é: não são as pessoas que são as mesmas, mas os ciclos que são sempre os mesmos, ainda que individualizados pela subjetividade do sujeito. É essa ideia (periférica) que queremos extrair do texto. Se de um lado Deus está em sua temporalidade divina e exclusiva determinando a temporalidade dos ciclos, de outro há o homem que, ainda que ansiando pela eternidade, vê a vida se repetir em seus semelhantes numa espécie de ‘ciclicidade’ infinitamente finita.

A profundidade da conclusão do sábio não caminha no sentido de quebrar o ciclo infinito (e finito) ou compreendê-lo em toda sua complexidade causal (isto é, em como as coisas se perfazem em relação de causa e efeito), mas o resolve expondo o viés divino. Simplesmente, o controle pertence a Deus. Portanto, o problema não é o entendimento a respeito do ciclo infinitamente finito, mas a fé em Deus que controla o ciclo e em quem a temporalidade alcança níveis abismalmente contrastantes a temporalidade do homem, e, este último, vive em anseio por alcançá-la. O sábio reduz positivamente a questão a uma questão de fé, não de compreender Deus, mas de saber quem Ele é e quem nós somos.

#### **2.4.1 Nietzsche: o eterno retorno**

Dois conceitos fundamentais para a filosofia do pensador alemão Friedrich Nietzsche são elaborados em ‘*Assim falava Zaratustra*<sup>23</sup>’, originalmente escrito entre 1883 e 1885. São eles: o ‘além do homem’ (*Übermensch*) e o ‘eterno retorno’. Nossa abordagem se dará a respeito da elaboração do eterno retorno, se é que é possível dissociar os dois conceitos.

---

<sup>23</sup> Em “Assim falava Zaratustra” Zaratustra é uma espécie de profeta que anuncia os postulados de Nietzsche: o superhomem (ou o homem além) e o eterno retorno.

O sentido da abordagem de Nietzsche ao tempo é disputado no campo da Filosofia, isto é, não há um senso comum no que diz respeito às fundamentações do filósofo alemão (tamanho a complexidade e profundidade de seu pensamento).

Segundo Schöpke (2009), “alguns intérpretes costumam associá-la (a formulação do eterno retorno) à concepção oriental (e também grega) do retorno como “ciclo”, ou seja, como uma grande roda que gira se cessa e traz de volta todas as coisas” (Op. Cit., p. 296). Essa concepção mais religiosa do eterno retorno é, em certa forma, presente em alguns pensamentos filosóficos anteriores. Pois,

Heráclito pensa o universo de um modo cíclico, ainda que não entenda esses ciclos como idênticos. Essa é, pelo menos, a interpretação de Aristóteles (...), para quem a visão do pré-socrático é a de que o universo ora se incendeia, ora se compõe de novo, de uma outra maneira. Também encontramos a ideia do retorno entre os estoicos, embora neles se trate de um retorno do mesmo mundo, tal como ele é. De qualquer forma, integral ou parcial, o eterno retorno remete sempre ao conceito de circularidade temporal ou de ciclos do mundo, ou seja, a algo que está sempre recomeçando (Op. Cit., p. 297).

Talvez, a leitura de Nietzsche mais popular seja a que Heidegger<sup>24</sup> faz. Nela, o entendimento de eterno retorno assume uma concepção metafísica na instância do ser (tal como é seu *Daisin*<sup>25</sup>, isto é, o ser se dá no tempo). Heidegger compreende Nietzsche não como um metafísico (pois isso seria contrário a todo pensamento de Nietzsche), mas como um pensador que esgota a metafísica por assim dizer. No entanto, muitos pensadores divergem do sentido que Heidegger propõe ao entendimento deste conceito fundamental para o pensamento de Nietzsche. Deleuze<sup>26</sup> é um deles. Segundo Deleuze, o eterno retorno é mais do que um conceito puro, “é uma intuição original não apenas de como as coisas são engendradas, mas de como chegar à afirmação máxima da existência e da vontade” (SCHÖPKE, 2009, p. 308).

Deste ponto em diante, entendemos que Nietzsche não está situando-se na linhagem dos pensadores metafísicos, pelo contrário, ele está diametralmente oposto ao pensamento metafísico. Para o filósofo alemão, a busca do homem pelo infinito, pela eternidade, é a prova de que esta é uma maneira de ser aprisionada uma existência injusta. Isto é, o que ele critica é a abstração do pensamento do cristianismo e, em certa forma, toda ideiação platônica. E vai

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo, escritor, professor universitário e reitor alemão. Foi um pensador seminal na tradição continental e hermenêutica filosófica, e é amplamente reconhecido como um dos filósofos mais originais e importantes do século XX.

<sup>25</sup> *Daisin* é um termo cunhado por Heidegger em sua obra ‘Ser e Tempo’, onde o ser é um estado de contínuo sendo no tempo, isto é, um sendo.

<sup>26</sup> Gilles Deleuze (1925-1995) foi um filósofo francês expoente do pós-estruturalismo que construiu uma filosofia independente de outras correntes do século XX acerca da sociedade, política e subjetividade.

mais além, esse é, na verdade, o desejo mais profundo do homem. O pensamento de Nietzsche caminha no sentido de se libertar desse desejo, daí sua crítica profunda à religião, sobretudo ao cristianismo. O *superhomem* (*Übermensch*) ultrapassa esses sentimentos “mesquinhos, representa o “sentido da terra”, o amor mais profundo à existência, representa o fim do niilismo<sup>27</sup>” (Op. Cit., p. 322). O ‘homem além’ (o superhomem de Nietzsche) “busca realmente afirmar a existência em todas as duas formas, ao invés de ultrajá-la em nome de valores falsamente superiores e metafísicos” (Op. Cit., p. 322).

Então, este é o cenário para Nietzsche: a religião, a experiência da fé, e no caso do tempo, a busca pelo infinito, é desviar-se da plenitude porque as relações metafísicas exercem sobre o homem uma espécie de aprisionamento do ser. O salto é esse: para Nietzsche, ser não é um sendo, como em Heidegger, mas é o romper na valoração da finitude mesmo que atravessados pela infinitude do tempo.

Nietzsche não nega a eternidade, ou que o tempo seja eterno. Mas ele o realoca em relação ao homem. Para o filósofo alemão, “uma vez que se tenha em mente a eternidade, trata-se de tomar a vida nas mãos e de fazê-la valer, pois o que fizermos de bom ou de ruim continuará a ecoar por toda a eternidade – eternidade no sentido de retorno, não à maneira religiosa” (Op. Cit., p. 325). Isto é, o que é eterno para o filósofo não é o espírito, a alma ou algo de gênero. Eterno é ciclo de existências coexistindo e, portanto, esse entendimento levará o homem a um novo (e mais evoluído, por assim dizer) estado de existência, onde suas escolhas assumem um peso real, fatídico e tangível. Essa é a superação do homem além.

No entanto, ainda nos cabe revelar o que vem a ser o eterno retorno na concepção de Nietzsche. Pois bem, o que o filósofo propõe é que a matéria sempre retorna, não os acontecimentos, as fases ou os ciclos. A abordagem de Nietzsche não pode ser reduzida ao mundo físico e, ao mesmo tempo, não pode ser encapsulada por um pensamento meramente metafísico. Portanto, o termo ‘eterno’ de eterno retorno está para o entendimento de Nietzsche de que o tempo é eterno, assim como passado e futuro são reais e o presente é apenas algo de que deixa de ser, mas carrega em si a oportunidade da decisão. O termo ‘retorno’ está para a matéria, no sentido que o ser se dá na matéria e, sobretudo, está encerrado por ela. Assim, se a

---

<sup>27</sup> O niilismo “é uma doutrina filosófica que atinge as mais variadas esferas do mundo contemporâneo (literatura, arte, ciências humanas, teorias sociais, ética e moral) cuja principal característica é uma visão cética radical e sobretudo pessimista em relação às interpretações da realidade, que aniquila valores e convicções. É a desvalorização e a morte do sentido, a ausência de finalidade e de resposta ao “por quê”. Os valores tradicionais depreciam-se e os “princípios e critérios absolutos dissolvem-se”. “Tudo é sacudido, posto radicalmente em discussão. A superfície, antes congelada, das verdades e dos valores tradicionais está despedaçada e torna-se difícil prosseguir no caminho, avistar um ancoradouro”. Ver PECORARO, 2007.

matéria é infinita e o tempo infinito, então haverá um momento onde os arranjos se repetirão no jogo da finitude na infinitude.

Essa concepção não está afastada do que está implicado no texto de Eclesiastes. Pois, os tempos explanados pelo sábio no Eclesiastes, nada mais são do que a matéria finita se rearranjando num tempo infinito. É claro que Nietzsche não concebe a presença divina, como mostramos anteriormente e, conseqüentemente, seu desvio do texto de Eclesiastes é fatal. Porém, naquilo onde as abordagens se desviam, ainda há encontro. Nietzsche não nega o que o sábio expõe, a saber: que existe no homem um anseio pelo que é eterno. Nietzsche apenas rechaça essa ansiedade e diverge na sua essência por entender que essa vontade é, na verdade, supressão de existência e desvio daquela que deveria ser a vontade do homem (a saber: fazer o tempo finita da matéria, do corpo, da vida, valer a pena a partir de escolhas que vão ecoar eternamente e, que em algum ponto, irão retornar). O alinhamento e desalinhamento entre os dois pensamentos é intrigante, pois no que se completam se repelem e no que se repelem, se atraem.

Podemos dizer que o alinhamento é ainda mais profundo (e conseqüentemente será o desalinhar). Isto, porque para Nietzsche “não devemos querer algo se não o desejarmos por toda a eternidade” (Op. Cit., p. 327). Ora, o que é mais importante no pensamento moral cristão, do que a preocupação com as coisas da eternidade? No entanto, como dissemos acima, o desalinho é subsequente. Nietzsche não se preocupada com a eternidade do homem, porque para o filósofo, simplesmente o espírito não é infinito. No entanto, sua preocupação é perfeitamente compreendida a partir declaração do seu profeta, Zaratustra: “Tudo tem existido inumeráveis vezes visto que a situação total de todas as forças retorna sempre” (NIETZSCHE, Fragmento 11 [202], p. 523]. Isto é, para o filósofo é a matéria que continua existindo e provando do que sempre retorna, pois ela, a matéria, é finita num sendo infinito imposto pelo tempo. Isto é, não há a mínima preocupação com algo parecido com a vida eterna, um tempo eterno com Deus (o que soa completamente absurdo para Nietzsche). Uma vez mais, convergência e divergência entre os dois textos são quase que paralelas.

Por fim, o eterno retorno não quer dizer que as coisas retornam exatamente como eram, que as situações se repetem igualmente. Esse seria um reducionismo cartesiano do pensamento nietzschiano. Para o filósofo, o retorno é em completa singularidade, nada volta da mesma maneira. Sobre essa questão, Almeida (2003) diz que

É certo que tudo retorna, mas de maneira diferente. A situação geral de todas as forças está constantemente reaparecendo, ressurgindo, repetindo-se. E nós juntamente com ela, como também todas as coisas que habitam em nós. Mas tudo parece renovar-se incessantemente, tudo parece metamorfosear-se através de um jogo de acerto e

desacerto, de sucesso e insucesso, de acabamento e recomeço, de vitória e derrota, de resistência e superação contínuas. E se pensarmos na questão particular que ora nos ocupa, que é a repetição do novo no desenrolar da escrita e do pensamento de Nietzsche, veremos que o que está em jogo naquela eterna e sempre recomeçada repetição não é senão, e em última análise, a questão do próprio sujeito. Nenhuma explicação é capaz de satisfazê-lo totalmente, nenhuma descoberta, nenhum dado, nenhuma prova, nenhuma demonstração, nenhuma imagem, nenhuma metáfora seriam capazes de retê-lo na tentativa de, incessantemente, preencher uma lacuna, completar a significação, escrever o termo que ainda falta, numa palavra, apaziguar o desejo de que a escrita exprime, fundamentalmente, a perene tensão (Op. Cit., p.30).

Essa conclusão no leva outra vez a resposta dada pelo sábio em Eclesiastes. Para o sábio, há uma inquietude no coração do homem que anseia pela eternidade. E ainda para o sábio, essa é uma sede insaciável, uma completude inalcançável a não ser pela fé. É impressionante que Nietzsche chega a mesma conclusão apontando consequências diferentes. Pois para o filósofo, é essa inquietude (uma busca que é superada pelo superhomem, mas, que em suma, é o que o moverá primeiro) que aplicará na repetição sua particularidade e singularidade. Para o sábio, a fé se senta a mesa do afirmável inverificável, isto é, a ordem invisível do caos é caoticamente perfeita no acesso metafísico da fé. Para Nietzsche, a finitude precisa se libertar do desejo inalcançável de ser infinita e admitir-se como produto do presente retornando da singularidade da matéria finita que transita em tempo infinito.

### 3 CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou lançar vieses diferentes a respeito da temporalidade divina a partir de proposta dialética entre os textos bíblicos e algumas abordagens filosóficas. Esgotar o assunto é uma tarefa impossível, certamente. Encontramos e passaremos a elencar 4 pontos conclusivos. No entanto, ao concluir a presente pesquisa, entende-se que é igualmente impossível concluir-se o início desta tarefa. Isto porque são muitos os vieses a respeito do tempo e, sobretudo, profundos e inesgotáveis os sentidos da temporalidade divina dos textos bíblicos. Ainda assim, o presente trabalho pode ser categorizado como um prelúdio para um início ainda maior. Pois, no que diz respeito a temporalidade divina, só um lugar a chegar: aos inícios.

Não obstante algumas conclusões mais específicas foram obtidas a partir da interposição de textos. Em primeiro lugar, concluímos que o diálogo entre fé e ciência é perfeitamente exequível, e mais precisamente, o diálogo entre fé e filosofia. O ponto de tangência entre as duas áreas não é outra se não o se propor a pensar sobre, pois em ambos contextos, os textos levaram a questionamentos profundos, ora antagonizando-se ora alinhando-se. Nesse sentido, percebeu-se que há profundas questões elencadas nos textos bíblicos que, por vezes, são sublocados ao discurso hipotético e não prático da fé cristã. Portanto, nossa primeira conclusão é que, através das disposições dialéticas apresentadas, tocamos mais profundamente os textos bíblicos ao mesmo tempo em que nos aproximamos de fé prática, ligada à realidade das coisas e da vida humana. Nossa primeira conclusão aponta para um caminho necessário, sobretudo quando se trata do fazer teológico. Há não só a possibilidade, mas a necessidade de uma prática teológica que caminhe num sentido de ‘deixar surgir’ dos textos bíblicos toda sua profundidade e complexidade, porque profundidade se aproxima de praticidade, pelo menos na investigação apresentada no presente trabalho.

Em segundo lugar, concluímos que a temporalidade divina implica o homem numa genuína e pura questão de fé. Explicaremos mais detalhadamente esse segundo ponto conclusivo. Em todos os textos bíblicos que apresentamos no presente trabalho, há uma evidente descontinuidade ontológica entre a temporalidade que experimentamos e a que Deus experimenta. Na verdade, o termo ‘a temporalidade que Deus experimenta’ ainda não emprega o que a temporalidade divina quer dizer, pois não é fácil dizer o que é o tempo nem mesmo onde, quando e como Deus está no tempo. Como Agostinho coloca em seus escritos, dizer sobre é o que torna algo real, numa passagem da metafísica para a física. No entanto, vimos que a saída do teólogo e filósofo foi recorrer ao aspecto psicológico da experiência temporal, numa distensão do espírito que experimenta passado, presente e futuro ao mesmo tempo. Do lugar de

onde Deus está, só Deus está e só Deus é. O que somos, o somos porque estamos ‘diferente’ de Deus. Se somos seres no tempo, então nossa temporalidade é completamente incongruente com a divina. No entanto, esta que deveria separação entre Deus e o homem, não o é, pois Deus se faz revelar na temporalidade humana.

Somos produto da causalidade e contamos o tempo a partir do movimento das coisas a partir das relações de diferenciações entre as porções de tempo. Não nos livramos do presente que nada mais é do que o hiato entre o agora que se foi e o agora que virá, um instante que não existe, mas insiste. E ainda vimos que essa finitude temporal é cíclica para matéria. Essas constatações não nos permitem escapar dessa existência fadada ao intervalo inóspito entre o passado e o futuro. Para o sábio de Eclesiastes, isso é evidente e, ao mesmo tempo, inalterável. Para Nietzsche é o salto do superhomem. Portanto, a aceitação da finitude encerra o infinito como uma essência do tempo, ou a finitude revela o tempo infinito que existe do Deus eterno.

Assim, o Deus que é o Logos, o Deus que é no passado, presente e futuro, o Deus que absorve o *Aión*, o *Kairós* e o *Cronos*, o Deus que é o motor imóvel do universo, a Deus cabe dizer que a temporalidade não o aprisiona. E não esse o maior espanto. O que é surpreendente da temporalidade divina é que Deus também o é em nosso tempo. Por isso, a genuína prática da fé é grande conclusão a respeito do presente trabalho. Pois, considerar um para além do que se vê, abstrair uma existência onde o tempo é uma dimensão maleável, apesar de não tão fácil, também não é tão efetivamente impossível. Nietzsche acredita no tempo infinito. Mas ele não pode conceber algo exista lá e aqui ao mesmo tempo. E é aqui que entendemos que é a mais pura fé conceber a temporalidade divina se revelando na temporalidade humana, da matéria. Não há outro caminho. Não há outra maneira. Há apenas uma maneira de acessar o ‘entre o aqui e o além’: através da experiência da fé.

Nossa terceira conclusão vai no sentido de que a fé necessária para conceber a temporalidade divina não demanda um grande esforço filosófico e/ou intelectual. Não estamos contrariando nossa primeira conclusão, pois, sim, é preciso haver esforços intelectuais e até filosóficos na prática hermenêutica. Na verdade, como dissemos, encontrar a profundidade o texto o valoriza. O que estamos dizendo é que nem todos que praticam e professam a fé cristão protestante (e sobretudo reformada) precisam ser filósofos ou exegetas. Porque Deus se revela às pessoas, as simples e às mais complexas. Deus se materializa na expectativa do cristão, pois este almeja a vida eterna e, de fato, essa esperança representa um novo paradigma de vida pra o cristão. Deus se materializa no passado, pois isso é compreender a providência divina. E por mais efêmero que seja o presente (no sentido filosófico do termo), Deus se revela ao cristão, seja pela oração, seja pela ação sobrenatural do Espírito Santo. Assim, nos cabe dizer que Deus

não se ausenta por ser eterno. Na verdade, ele se faz compreender na finitude e na simplicidade, não em uma nova existência de si mesmo, mas porque sua existência está para além da temporalidade.

Nosso último ponto conclusivo está ligado ao produto final do presente trabalho. Isto é, também concluímos que a presente pesquisa é apenas um brevíssimo prelúdio (conforme já entrega o título deste) de uma futura pesquisa de mestrado. O presente trabalho pode ser ainda muito mais ampliado em suas exegeses, em suas interpretações filosóficas e, conseqüentemente, na dialética resultante da interposição das abordagens.



#### 4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Principis, 2019.

ALLIEZ, É. **Aiôn, Chronos**. In: CASSIN, Barbara. (Ed.). *Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon*. Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski. Translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra, and Michael Wood. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

ALMEIRA, R. M. de. **Nietzsche e o eterno retorno**. Revista Reflexão, Campinas, nos 83/84, p. 23-36, jan./dez., 2003

AQUINO, T. **O ente e a essência**. Tradução Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

BARCLAY, W. **The Daily Study Bible: The Letter to the Philippians, Colossians and Thessalonians**. Louisville: Westminster Jhon Knox Press, 2003.

BARR, J. **Biblical words for time**. Naperville: Allenson, 1962.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional: Antigo e Novo Testamento/traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional - 2ª ed. Com concordância – São Paulo: Vida, 2003.

BROWN, C. (org.) **Kairos. O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1983.

CAMPILLO, A. **Aión, Chrónos y Kairós: la concepción del tempo en la Grecia Clásica**. La(s) Otra(s) historia(s): una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica, n.3, p.33-70, 1991.

CAMPOS, S. L. **O Esse de Deus em Tomás de Aquino**. Disponível em <[http://filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Esse\\_Deus.pdf](http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Esse_Deus.pdf)>. Acesso em 29 mai. 2015.  
CARNAP, R. **An Introduction to the Philosophy of Science**. New York: Dover Publications, 1995.

CODEÇO, A. **A Teoria do Domínio Sonoro**. 2019, 339 f. Tese (Doutorado em música). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

COLLI / MONTINARI. “**Stato dei testi di Nietzsche**”. Il Verri, n. 39/40, 1972, pp. 58-68.

DELEUZE, G. (ed.). **Nietzsche. Actes du colloque de Royaumont du 4 au 8 juillt 1964**. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche et la philosophie** (1962), 2. éd., Paris, PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. **Différence et répétition** (1968), 9. éd., Paris, PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche** (1965), 11. éd., Paris, PUF, 1997.

EINSTEIN, A. **Mein Weltbild**. Zurich: Europa Verlag, 1953.

ESPINOSA B. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem estar**. São Paulo: Editora Autêntica, 2012.

FERRAZ, S. **Kairos-ponto de ruptura**. Ouvirouver, v. 11, n. 1, p. 34-52, 2015.

GUYAU, J. **A Gênese da Idéia de Tempo e outros Escritos**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HAWKING, S. **Uma breve história do tempo**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

\_\_\_\_\_. **O universo numa casca de noz**. São Paulo: Ediouro, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. (tradução Paulo Meneses). 5º ed. Petrópolis: Vozes. 2008.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **“Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”**. In: Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 87-110.

JOHNSON, T. **A doutrina da Graça na Vida Prática**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

MOURÃO, R. R. F. de. **Explicando a Teoria da Reatividade**. Ediouro Publicações Ltda, Rio de Janeiro, 2005.

NEWTON, I. **Philosophie Naturalis Principia Mathematica**. Londres: S. PEPYS, Reg. Soc. PRÆSES, 1686.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

PECORARO, R. **Nihilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. 64p. Col. Filosofia Passo-a-Passo.

POLITZER, G. **Princípios Elementares de Filosofia**. 9ª ed. Prelo. 1979.

PRIGOGINE, I. **O nascimento do Tempo**. Lisboa: Ed. 70, 1988.

REALE, G. **História da filosofia do romantismo até nossos dias**. 8º ed. São Paulo: Paulus, 2007.

REICHENBACH, H. **The Direction of Time**. Berkley: University of California Press, 1999.

SCHÖPKE, R. **Matéria em movimento - A ilusão do tempo e o eterno retorno**. 1. ed. São Paulo: Martins/Martins Fontes, 2009.

WARFIELD, B. B. **Studies in Tertullian and Augustine**. New York: OUP, 1930.

WELKER, M. **God's eternity, God's temporality, and Trinitarian theology**. *Theology Today*, v. 55, n. 3, p. 317-328, 1998.