



O fim do(s) tempo(s) como o fim da História. Uma discussão sobre as mutações da concepção e percepção do Tempo entre o último período antigo e o advento do Cristianismo

The end of time (or times) as end of the History. A discussion about the mutations of the conception and perception of the Time between the last old period and the coming of the Christianity

Ronaldo AMARAL¹

Resumo: As mutações/continuidades que marcaram a transição do pensamento antigo para o cristão foram múltiplas e profundas, e tanto no âmbito das idéias quanto das sensibilidades. E aqui o tempo. Talvez para esta época sua concepção e percepção, resultadas daquela dupla mutação / continuidade, dando aqui ênfase as verificadas mutações, tenha sido a mais significativa contribuição para a constituição de uma nova cosmovisão no seio da sociedade cristã, já que imporia aos seus nada mais nada menos que o próprio lugar do homem no mundo e do mundo no homem, e de ambos no âmbito de Deus.

Abstract: The mutations/continuities that marked the transition of the old thought for the Christian were multiple and deep, and so much in the ambit of the ideas as of the sensibilities. And here the time. Perhaps for this time conception and perception, resulted of that couple mutations/continuities, giving emphasis here verified them mutations, have been the most significant contribution for the constitution of a new worldview in the breast of the Christian society, since it would impose to the followers no less than the man's own place in the world and of the world in the man, and of both in the ambit of God.

Palavras-chave: Transição – Mutação – Percepção – Tempo – História.

Keywords: Transition – Mutations – Perception – Time – History.

Sabemos que a mensuração do tempo na Antiguidade Clássica, por não ser de toda uniforme e unívoca, dada a extensão temporal desta época e suas múltiplas concepções de temporalidade graças a várias correntes de pensamentos e pensadores, diferia sobremaneira da percepção do tempo cristão, que, mais do que disseminar um tempo linear e irreversível, fez aflorar

¹ Professor Adjunto do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, *Campus* de Três Lagoas. *E-mail:* ronaldumaral@hotmail.com.

na consciência dos seus um tempo sagrado e escatológico (LE GOFF, 2006: 363).

A Antigüidade Clássica, principalmente a grega, possuía uma noção de tempo baseada em sua eternidade, e embora houvesse mudanças e instabilidades movidas muitas vezes pela contenda entre os opostos, isto não significaria um conduzir-se ao caos absoluto, ainda que redundasse em um novo e, para muitas tradições, continuo renascimento (como fora típico às sensibilidades das sociedades arcaicas que comungavam da crença de um tempo cíclico, de renovação anual) (ELIADE, 2000: 65-106), mas denotava simplesmente a dinâmica necessária e inerente a este mesmo tempo. O único tempo é o tempo presente continuo (WHITROW, 1993: 56).

Aqui cabe uma discussão sobre este tempo, de ordem etimológica. Comumente designado pelos gregos como *aion*, o qual muitas vezes seria confundido com o próprio *kosmos*, seu lugar físico, o tempo foi bastante especulado pelos gregos. E apesar de o termo *aion*, tempo, significar entre os gregos, muitas vezes, um tempo delimitado, um período de sua duração, fora visto sobremaneira, e devido especialmente a Platão e seu *Timen*, como a própria eternidade, o atemporal que não pode ser mensurado (PLATÃO, 2001: 67, 69, 73, 74).

O tempo que se percebe seria assim, uma “cópia” em movimento do tempo ideal, da eternidade, mas de toda forma, como aquele, igualmente irrestrito no seu sentido de não ser escatológico (SASSE, 1965: col. 533). Embora Aristóteles (HIRSCHBERGER, 1957: 195)² usasse o termo em sua acepção de tempo preciso, um período de tempo dentro do tempo, o *aion* seria mais comumente usado entre os pensadores gregos para designar o tempo eterno, eterno presente, eternidade, tempo ilimitado, como em Plutarco e outros escritores, devidamente citados por Sasse, tanto da filosofia quanto da literatura antigas.

O termo *aion*, apesar de significações mais ou menos múltiplas, pois se constitui em um termo acima de tudo filosófico, virá a significar um tempo de eternidade, perenidade, e em seu bojo, de lugar (físico) mesmo de igual estado. Para Platão, como vimos, significaria a “eternidade”, um lugar e um tempo próprio do mundo das idéias, que serviu de modelo para a criação do mundo sensível. O tempo do mundo sensível é a imagem (distorcida, insuficiente) do tempo do mundo inteligível, do *aion*. Para Aristóteles ainda, *aion* é identificado

² Aristóteles concebe, no entanto, o tempo como infinito, mas também sua mensuração, uma vez que ao circunscrever e dinamizar o mundo material, sua percepção poder-se-ia precisar por momentos, durações.

com toda a duração temporal e com sua infinidade, é uma propriedade essencial de Deus. Plotino o vê como a existência imutável dos seres inteligíveis, a vida plena ininterrupta do conjunto dos seres, que não conhece passado, presente e futuro. Tem assim, segundo o pensamento antigo, a estabilidade e a identidade como características essenciais identificam-se com o *anima mundi*, e assim com o *kosmos* perdurável (LILLA, 2002: 64).

De qualquer modo, para o pensamento clássico, o *aion* remetia a idéia de um tempo perene, eterno, imutável, não dinâmico no seu sentido linear teleológico, portanto, divergente daquele linear e escatológico reinante no pensamento cristão. Seguindo tal concepção temporal de eternidade e estabilidade, o *aion*, enquanto se confunde com o próprio mundo-espaço, o *kosmos*, porque nele infuso, exercendo sua função animadora, denotará igualmente para este uma natureza eterna e perene.

Também a apreensão de um tempo cíclico, mais do que eternamente presente, ou de um eterno presente, fora própria entre os gregos, embora entendido sobre diferentes modos. E a nós, não caberá aqui esmiuçar suas particularidades, mas insistir que o tempo cíclico, mais do que o eterno infundável, era próprio daquela civilização que, por meio do helenismo, entraria em contato profundo com o Cristianismo, e neste aspecto, ambos divergiam, tempo cíclico/tempo linear findável.

Baseados na teoria do “grande Ano”, herdada talvez dos babilônicos, e utilizada, por exemplo, em Platão, em seu *Timéu*, acreditava-se que o universo renovava-se quando o sol, a lua e os planetas chegassem a uma mesma posição em relação uns aos outros, a mesma que estavam no princípio, ou seja, no início do seu ciclo. Para Heráclito, o tempo significava o período deste a criação do mundo, sua destruição e renascimento (WHITROW, 1993: 53).

Ambas as teorias foram fundidas no final da antigüidade pelos estóicos que acreditavam que quando os corpos celestes retornassem, a intervalos fixos de tempo, às mesmas posições fixas que tinham no início do mundo, todo o ciclo seria renovado (WHITROW, 1993: 58). E se tal concepção se prendia mesmo entre os cristãos da Antigüidade que se moviam em meio helênico, nem todos os gregos acreditavam em um tempo cíclico, na repetição ou regeneração de sua época ou do universo, pois insistiriam mais na repetição dos padrões gerais dos eventos do que propriamente do tempo em que estes ocorriam (EDELSTEIN, 1967: 36).

A própria idéia de progresso entre os gregos, ou seja, da dinâmica positiva da história, e em especialmente entre os filósofos, residia em uma restauração de um momento ideal anterior, quando não primordial. Para Platão, o progresso se fundamentaria no acercar-se ao modelo de um mundo preexistente atemporal das formas transcendentais, e Aristóteles via neste a realização de uma forma que já lhe estava potencialmente presente. Para ambos assim, a idéia de evolução, de encaminhamento do tempo ao novo e ao inaudito, (como o será para o Cristianismo, ainda que este representasse um encaminhar-se em direção ao fim da história definitiva) não se fazia presente. Contudo, a idéia cíclica do tempo pareceu prevalecer entre os gregos e a encontramos novamente em Platão (WHITROW, 1993: 61).

Mas mesmo se a dinâmica do tempo representasse para os gregos um declínio, como seria para os cristãos posteriores, tal situação seria melhorada e renovada pelo retorno a uma idade de ouro, enquanto que para os segundos, pelos menos em sua concepção mais “ortodoxa”, o fim era efetivo, e a “idade de ouro” estaria em outra dimensão, no mundo celeste que haveria de se inaugurar. Neste sentido o Cristianismo adotara uma concepção de tempo muito próxima da judaica, embora para este povo o tempo cíclico, em algumas de suas formas, também não lhe seria estranho. Por outro lado, a idéia de movimento para adiante no tempo sem que este se regenerasse ou se repetisse em ciclos mais ou menos céleres, já estivera presente no Zoroastrismo.

E, se o Cristianismo herdara do judaísmo a idéia de um tempo retilíneo, cujo início, evolução e fim, se justificaria e se estabeleceria pela intervenção de Deus na história humana, também deste povo legou a idéia de escatologia, de fim do mundo, presente sobretudo nos essênios.

Ainda que no Novo Testamento o tempo, *aion*, significasse muitas vezes o tempo eterno, a eternidade, este significado, contudo, não pode ser tomado em absoluto. No entanto, e em alguns casos, como na antigüidade grega, os conceitos de tempo e eternidade também aqui se fundiriam em um mesmo e só conceito, *aion*. Assim o encontramos como sinônimo de eternidade no Novo Testamento, sobretudo quando se referira a um passado e a um futuro ilimitado (Lc 1,70; At 3, 21 e Jo 9, 32), mas não ao tempo presente. Refere-se assim a um tempo remoto, longuíssimo e ininterrupto (Lc 1,70; 3, 21), a um tempo estranho ao tempo atual. Mas, em outras passagens, como nos lembra Sasse, *aion* virá a significar um tempo limitado, uma época, ou um intervalo de tempo cujas sucessões infinitas constituiriam a eternidade.

Deste modo, no termo *aion*, confluem os significados de tempo ilimitado e limitado. A palavra *aion* significa agora um tempo ilimitado, mas enquanto não remeta necessariamente ao tempo presente, ao tempo humano ordinário, pois este é já escatológico. Se há um tempo eterno, e o Novo Testamento o contempla, ele se refere a um tempo indeterminado, que esta em um passado ou futuro remoto, ou ainda, poderíamos dizer, em um estado anterior ou posterior ao tempo cognoscível, o tempo marcado pela corrupção. O primeiro constitui-se no tempo de Deus, seja no passado da criação, onde lá estava o Criador, seja no futuro de seu próprio Reino.

O segundo é o tempo do mundo, portanto, o tempo de intermédio, que assistiu um começo e assistirá um fim. A oposição aqui pode ser vista como a eternidade de Deus em contraponto a duração do mundo, pois no primeiro dos tempos, passado ou futuro, Deus mesmo nele se encerra e com ele se confunde, portanto, legando-lhe sua própria eternidade e perenidade, diferentemente do segundo, que, especialmente para o pensamento cristão antigo, Deus esta ausente, portanto, se encontra a mercê da corruptibilidade e do seu término.

Na Bíblia, em particular no Novo Testamento, o *aion* não mais significa univocamente este tempo eterno, portanto, que não assistiria passado, presente e futuro, um todo sem limites e limitações, mas denotaria tempos precisos; o presente, enquanto o tempo que vige na atualidade humana, neste mundo, possuindo, não obstante, um passado histórico que a ele se relaciona, e um tempo futuro, o do Reino de Deus, ou seja, mais do que um tempo vindouro, outro tempo. Insistamos no fato que a partir de então há distinção de “tempos” dentro de um tempo, pois este não mais é eterno e eternizante.

Há, portanto, um tempo do mundo, linear contínuo e findável, e um tempo de Deus, que se alcançará em outra esfera existencial, porque perfeito e não partícipe deste tempo do mundo, lugar de imperfeição, limites, corrupção, e assim, necessariamente, vocacionado ao seu cataclismo.

Com o advento do Cristianismo, a idéia de um tempo linear, que teve um começo, um desenvolver-se e assistirá, mais ou menos brevemente, a um fim, aguçara mesmo a própria noção de história. O homem, o cristão, já não vive seu presente como o tempo único, perene, renovado continua e eternamente, em que o passado e o futuro inexistiam, na medida em que se estaria vivendo, reiterada e eternamente, o mesmo tempo que se renovava constantemente, não deixando memória de si nem perspectivas futuras, pois tudo já se encontrava dado e ordenado, a ser simplesmente revivido.

Mesmo entre os gregos e romanos, que possuíam seus “historiadores”, a história que se fazia prestava-se mais a registrar eventos passados, em honra ou detrimento de personalidades e povos, muitos dos quais míticos e imprecisos quanto à data, do que assimilá-los ao presente em um contínuo e concatenado desenvolver-se do tempo, em que passado, presente e por fim futuro, corriam em uma mesma linha, se justificavam, relacionavam e formavam um todo.

O cristão vive e faz vivenciar um tempo dinâmico, em que o presente se justifica pelo passado (o mundo atual imperfeito, assim o é, e caminha para seu fim, em decorrência da perda do seu estado anterior de perfeição, do Éden), e o futuro se dá e mesmo se antevê pelas mesmas circunstâncias deste presente, devidas por sua vez, ao passado, sobretudo o marcado pela culpa; assim, o presente corrompido pelo pecado, pela falta de perfeição do homem expatriado do paraíso, conduziria a seu fim e ao estabelecimento de outro mundo.

Mais do que um tempo linear e dinâmico unidirecional, o Cristianismo firmou um tempo histórico (ainda que histórico sagrado), pois estendeu a noção e a razão de ser, do homem e do mundo, para além de sua época mesma. O homem, o cristão, extrapolou seu presente reconhecendo a existência de um passado que não lhe era de todo estranho e indiferente, pois, embora não o tendo vivenciado, participava agora do seu mesmo tempo, estendido ao presente. E este mesmo passado, devia ser lhe tão sensível, a ponto de saber e pesar que imprimiu sua marca no presente e em cada um que o vivencia, sendo a mais douradura e visível a marca do pecado, o mesmo que justificará o futuro, marcado pelo juízo final, pela segunda vinda de Cristo, e o abolir da história.

O tempo cristão é, portanto, um tempo de memória, pois o passado vivido não mais regressará, embora deva ser continuamente suscitado na lembrança, pois nele estabelecera-se a primeira aliança (ainda que em tempos hebraicos) de Deus com a humanidade e a partir daí todo o desenrolar da história, cuja conclusão também já estava, em grande medida, dada. O nascimento de Cristo, a encarnação de Deus no mundo, na história humana, portanto, fora mais um significativo fator de consciência histórica, de precisão no e do tempo, permitindo pensá-lo e repensá-lo, pois o calendário seria dividido por este acontecimento capital, além de que, para os espíritos dos crentes, isto significava o cumprimento primeiro da finalização da história, o Reino de Deus, o outro mundo muito mais próximo.

O plano de Deus na história é único e definitivo, deu-se, dá-se, e dar-se-á, embora uma só vez, pois o cristão vive um presente, que é, ao mesmo tempo, extensão de um passado que conhece, e antecessor de um futuro que já vislumbra, pela mesma revelação que se dera ainda naquele passado.

Os meios camponeses, onde o tempo era, sobretudo, o tempo da natureza e de seus ciclos, possuíam uma percepção do tempo ainda mais sensivelmente cíclica. Para os homens do campo, praticamente os de toda geografia, as colheitas marcam o início de um novo ano, significando sua abundância e a vida que advém daí. (ORONZO, 1983: 131). O início do ano para estes é marcado por um novo ciclo da natureza, o fim de um ciclo e o começo de outro. O próprio mundo se renova, revive revigorado, e no exato momento desta viragem, os homens se vêem no momento mesmo da criação e de sua perfeição.

Não há, portanto, a idéia de seqüência do tempo, ou mesmo de ciclos que se sucedem em um tempo contínuo. Cada ciclo é um tempo novo e inaudito, pois o ciclo anterior e seu tempo são abolidos na medida em que dá passagem para o estabelecimento de outro tempo, embora estes tempos se sucedam em um mesmo espaço, neste mesmo mundo, que apesar de não indiferente a estas renovações (elas geralmente acontecem no momento da natureza mais pródiga) não assiste a uma destruição física e uma hecatombe total, pois o próprio ato de renovação do tempo implica a valorização do meio em que este tempo se renova e insiste em cultivar (ELIADE, 2006: 69).

Interessa-nos particularmente nesta discussão, tão ampla como difusa, sublinhar que, se o Cristianismo moldava um tempo histórico, pois dava a cada um dos seus esta consciência de um tempo único, sucessivo e contínuo, em que se imprimiam, sem cortes, todos os eventos da história da humanidade, ele ao mesmo tempo o negou, e isto porque se acreditava viver na ponta declinante desta linha de tempo que permeava o *kosmos*, razão primeira desta escatologia.

Os primeiros séculos do Cristianismo, principalmente os anteriores a secularização da Igreja, que se estabelecia no “século” e teria assim que o justificar como querido por Deus e ainda por muito perene, acreditava que o fim dos tempos estava próximo (LACARRIÈRE, 1996: 23). A idéia mesma de um tempo linear, contínuo, não renovável ou reversível, trazia em si a impressão, angustiante muitas vezes, de que este se concluiria, mais ou menos, presentemente. Se não mais haveria um tempo eterno, mas um tempo findável, as idéias e as realizações humanas, seus esforços coletivos e de cada um para marcar e edificar seu tempo presente e, principalmente, a

posterioridade, acabavam por se arrefecerem diante da terrível certeza da instabilidade e, sobretudo, da transitoriedade de toda existência mesma, que culminaria, cedo ou tarde, em um fim absoluto.

Uma história assim, ao mesmo tempo, nascente e moribunda, pois no mesmo momento em que o Cristianismo a disseminava, a justificava por meio de seus pensadores, a infundia nas consciências dos seus e dos que lhes eram contemporâneos, igualmente os advertia que se encontravam nos momentos últimos deste tempo, ou agora, do tempo. Desta forma, a leitura que se fizera das Sagradas Escrituras, que como vimos em outro momento, sublinhava o desdém por este mundo, (AMARAL, 2008: 26-36) também colaborava no advertir no fim de seu tempo.

Paulo deixa claro, deste modo, que o Reino de Deus, no qual os justos participaram no dia do juízo, encontra-se fora deste mundo, não participando de sua matéria e dinâmica, ou ainda, de sua substância limitada e corruptível, pois aqueles serão arrebatados nas nuvens, ou seja, em direção ascensional a esfera celeste e a sua natureza deificada

...Porque o Senhor em pessoa, ao sinal dado à voz do arcanjo e ao toque da trombeta de Deus, descerá do céu: então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; em seguida nós, os vivos que tivermos ficado seremos arrebatados com eles sobre as nuvens, ao encontro com o Senhor nos ares (1Ts 4, 15-17).

Inácio de Antioquia, no século II, também assim dá a entender, pois o fim do mundo, que acredita próximo, implicará no fim do seu mesmo tempo, da história humana e tudo que há nela e a ela responde. Denotativo disto será seu uso do termo *aion* (tempo) para se referir ao Mundo, ao *kosmos*, como vimos, também recorrente nos textos do Novo Testamento. E, para Inácio, como um agravante, o demônio é o príncipe deste mundo, ou seja, deste *aion* (tempo) que será com ele destruído. E uma vez que *aion* significa mais do que o espaço, o tempo mesmo que vige no mundo e o anima, tudo em absoluto será destruído.

O tempo humano, histórico, deixará de existir. Pareceria claro para Inácio, conforme se depreende do uso que faz do termo *aion* para significar o mundo, que o fim deste encerrará o fim dos tempos, do tempo humano e histórico. Este, portanto, extinto, não se o acredita mais capaz e mesmo digno de ser regenerado, renovado, restaurado, revivido, ou qualquer outra forma que queiramos aqui grafar, no sentido de expressar esta idéia de perduração do tempo, ainda que sobre um mundo mutável, renovável. Para Inácio de Antioquia, um dos arautos da ortodoxia, e da Igreja nascente, o tempo e a matéria que o anima, o *kosmos*, sobre o mesmo designo de *aion*, deixará de

existir em função da *instauração* e não da *restauração* de um mundo absolutamente novo.

O apologético São Justino, igualmente Mártir, nos deixara um testemunho explícito da concepção ortodoxa do tempo cristão que se impunha, um tempo linear e escatológico, fadado, portanto, a sua extinção junto a todo espaço que envolvia.

Assim, em efeito, dizemos nós que a de cumprir-se a conflagração universal e não, como os estóicos, em razão da transformação de umas coisas em outras, o que nos parece torpíssimo [...] Os mesmos filósofos estóicos, em sua doutrina dos costumes, estimam altamente estes mesmos princípios; o qual prova que em sua metafísica sobre os princípios e o incorpóreo não vão pelo bom caminho.

Porque se dizem que quando os homens agem, isto sucede pela necessidade do destino, ou que Deus não é outra coisa que isso que constantemente se muda e se transforma e se dissolve nos mesmo elementos, se porá patente que só tem idéia do corruptível e que Deus mesmo, em suas partes e como um todo se produz em meio de toda maldade, ou, enfim, que nada são nem a virtude, nem a maldade; o qual pugna com toda a idéia prudente, com toda razão e inteligência (SAN JUSTINO, 1954, Apologia II, 6 [7] 3, 8 e seguintes).

Assim, o apologista nega a eternidade do mundo na renovação de suas substâncias, na estabilidade do seu existir, e ainda a predestinação, pois se tudo se renova, volta a ocorrer, logicamente tudo já está dado. Justino ainda nega a *anima mundi* a Deus, como acreditavam, entre outros, os estóicos, ou ainda, que Deus animava e seria imanente à mesma natureza, em um sentido, digamos assim, panteísta. Se o mundo se encontra corrompido e condenado a extinção total, certamente ele não pode ser Deus (SASSE, col. 534, 535).³

Nele não pode haver perfeição, residir um espírito de perenidade e estabilidade, pois há nele a incorreção inaugurada pelo pecado, pelo arbítrio livre do humano em errar, pecar, e por fim, pagar por ele ou dele se redimir. Como a remissão cabe a eleição de cada qual, haverá os eleitos e os condenados, ambos, no entanto, recebendo o pagamento de sua escolha – o castigo ou a vida eterna –, na finalização deste mundo, imperfeito e instável, já que a capacidade de eleger engendra a capacidade de errar e por ela ser castigado. O mundo mostra-se, deste modo, passível de ser julgado, pois

³ A Antiguidade helenística oriental, no âmbito de sua religiosidade, viu a eternidade, o tempo eterno ou ilimitado, como o Supremo Princípio, ou seja, um deus. Assim, o termo *aion* que aqui temos discutido igualmente encerra um significado religioso, pois significaria mais do que o mundo e seu tempo eterno, o próprio Deus que o criara.

assim são os seus, os humanos, o que implica que não é perfeito, e que nele não pode residir e se confundir, portanto, a própria perfeição que é Deus.

O mundo a ser contemplado pelos ascetas cristãos não é este dos fenômenos, mas aquele que, por meio deste, e não propriamente neste, faz chegar-se a Deus, ainda que a contemplação da natureza, a contemplação dos seres vivos, como é chamada, era preterível a contemplação propriamente metafísica, em que Deus se revelava em espírito e pelo espírito (COLOMBÁS, 2004: 723-757; SPIDLIK, 2004: 383-414; DODDS: 99-136).

Muitos padres, como Inácio de Antioquia e São Justino, como acabamos de ver, deixaram claro que o tempo cristão era um tempo findável, caminhava para um fim irreversível, ou seja, qualquer idéia de retorno, renovação, ou restauração desta mesma realidade estava descartada. O mundo humano, e com este, seu tempo e sua história, se extinguiria, uma vez que o mundo que havia de vir estabelecer-se-ia mais do que em outra dimensão espacial, em outra dimensão temporal, ou ainda, em uma eternidade e uma perenidade inaudita, mesmo frente a suas concepções humanas e clássicas posteriores. Vejamos neste sentido específico, é já no IV século, um testemunho tão rico quanto curioso, de uma carta que encerra esta discussão, realizada por São Jerônimo.

São Jerônimo, com os recursos retóricos e exegéticos que lhes são próprios, deixaria claro que se este mundo conhecido o era inclusive nas circunstâncias de seu devir, ou seja, de sua finalização, mas quanto ao mundo celeste, o paraíso futuro, não possuía qualquer possibilidade de se conhecê-lo, pois, por mais que se o conjecturasse, o sondasse, não haveria dele qualquer precedente, e ainda que não o tenha dito, nem mesmo no Éden. Está excluída novamente qualquer idéia de renovação ou restauração.

Com duas (asas) se cobriam a cara, com outras duas se cobriram os pés e com outras duas voaram (Is 6, 2-3). Cobriram a cara, não a sua, senão a de Deus. Quem pode em efeito, saber seu princípio, que houve na eternidade antes de criar o mundo, quando criou os tronos, dominações, potestades, anjos e toda a corte celestial? 'E com as outras duas cobriam os pés', não os seus, senão o de Deus. Porque quem pode saber o que ele tem reservado para o final? Que sucederá depois da consumação do mundo, uma vez que o gênero humano aja sido julgado?

Que forma de vida seguirá, se haverá uma terra distinta, ou se depois da criação serão criados novos elementos, outro mundo e outro sol? 'Indica-nos como foram as origens, indica-nos o porvir, e eu direi que sois Deus (Is 41, 22-23), disse Isaias, dando a entender que ninguém pode contar o que foi antes do mundo nem o que será depois do mundo. 'E com outras duas voaram' Só

conhecemos o intermédio o que se nos descobre pela leitura das Escrituras: quando foi feito o mundo, quando plasmado o homem, quando teve lugar o dilúvio, quando foi dada a lei, para que a partir de um só homem se enchessem todas as regiões da terra, e ao final dos tempos o Filho de Deus tomara carne por nossa salvação. Tudo o demais que temos falado, estes dois serafins o cobriram em sua cara e em seus pés. (SÃO JERÔNIMO, 1962: Epíst. 18, A7: 103).

O asceta belemita deixa claro que, entre os desígnios insondáveis de Deus, estão o próprio princípio do mundo e seu antecedente estado, assim como o porvir, na instauração do Reino Celeste. Estes lugares e circunstâncias encontram-se em uma esfera de toda inaudita. Nem mesmo a perfeição edênica, dada a conhecer pelas Escrituras, chega a citar como parâmetro do paraíso futuro.

Constitui-se assim, o testemunho de Jerônimo, mais um exemplo da afirmação, senão propriamente de um tempo escatológico, embora claramente nele implícito, pois haverá a inauguração de uma época nova e insondável, da impossibilidade de que este mundo, este tempo, se eternize e passe por uma renovação de suas substâncias. Seu fim é tão certo quanto incerto é a natureza daquele que há de vir.

Nos evangelhos sinóticos de Mateus, Marcos e Lucas (Mt 24, 29-31; Mc 13, 24-27; Lc 21, 25-28) encontramos passagens análogas que falam sobre o fim dos tempos, de forma mesmo aterradora e terrificante. Paulo, por sua vez, aos tessalonicenses, afirma igual finalização, mas adverte que, quanto as suas circunstâncias, tudo esta a ser revelado

No que diz respeito ao tempo e as circunstâncias, (do fim dos tempos) não preciso escrever nada para vocês, irmãos. Vocês já sabem que o dia do Senhor chegará como ladrão à noite. Quando as pessoas disserem: 'Estamos em paz e segurança', então de repente a ruína cairá sobre elas, como dores do parto para a mulher grávida, e não conseguirão escapar (1Ts 5, 1-3).

Como nos lembra Jacques Lacarrière (1996: 202), este ambiente de profunda sensibilidade escatológica e da crença de sua imediatez, nos primeiros séculos do cristianismo, desgostou os homens de sua existência neste mundo. Porque cultivar esta existência, realizar, construir, legar, se o fim se encontra próximo e tudo será destruído em algum momento? Como se prender a esta realidade cuja decrepitude a condena, como também aos que lhe são adeptos. Prender-se a este mundo e ao seu tempo significara apegar-se a algo condenado, e participar, sobretudo pelo pecado – um agravante que faria o cristão comungar deste mesmo estado lamentável e condenado – de sua mesma culpa e extinção. Deixar este mundo fora, portanto, um ato menos temerário do que

continuar nele para muitos cristãos. Morrer por suas mãos uma glória ainda maior. E aqui reside o grande mérito do mártir, e posteriormente do asceta, que ainda no mundo, morre para ele por meio da ascese e na anacorese.

Os mártires entravam na “vida” na medida em que saíam da “morte” deste mundo, pois, para além de sua finalização certa, o mundo poderia ainda condená-los de uma maneira ainda mais imediata e grave, já que encerrava em si a corrupção, o pecado que poderia ser infundida na sua alma inabilitando-a de entrar no reino dos céus. E no juízo final lhes seria reservada, em lugar da vida e das bem-aventuranças eternas, a morte, igualmente eterna.

Nosso mais ardente desejo é sofrer pelo amor de Nosso Senhor Jesus Cristo para salvar-nos, pois este sofrimento se converterá em motivo de salvação e confiança ante o tremendo e universal tribunal do Senhor (MARTÍRIO DE SÃO JUSTINO E SEUS COMPANHEIROS, 1951, V, 6).

Outro testemunho de grande impacto sobre o desdém deste tempo do mundo, por sua corrupção e próxima finalização, encontramos no Martírio de São Policarpo.

Fiando-se na (ou sustentados pela) graça de Cristo, depreciavam os tormentos terrenos, livrando-se do castigo eterno, por meio de uma hora. O fogo dos cruéis verdugos lhes era indiferente, pois tinham ante seus olhos o escapar do (fogo) eterno que nunca se apaga, e contemplavam com os olhos de seu coração os bens que aguardavam os que sofrem pacientemente, os quais nem o ouvido ouviu, nem o olho viu, nem ao coração do homem (1Cor, 2, 9), mas o Senhor o mostrou a eles, porque já não eram homens, senão anjos.

Igualmente os que foram condenados as feras, suportaram terríveis sofrimentos, estendidos sobre conchas pontiagudas e atormentados com diversas classes de suplícios, para que, a ser possível, o tirano os induzisse a apostasia por meio de um tormento constante (MARTÍRIO DE SÃO POLICARPO, 1951, II, 3-4).

O sofrimento do martírio faz se irrisório ao sofrimento reservado para aqueles que, em lugar de desprezar o mundo, o amaram e, sobretudo, preferiram seu tempo inconstante a constância do tempo de Deus que haveria de vir, ou que se o obteria imediatamente pelo martírio.

Fontes

- JERÔNIMO. *Cartas*. Edição, introdução, tradução (latim-espanhol) e notas por Juan Bautista Valero. Madrid: BAC, 1993, 2v.
- JUSTINO. *Apologia I e II. Padres Apologistas Gregos*. Introdução, texto grego, versão espanhola e notas de Daniel Ruiz Buenos. Madrid: BAC, 2002.
- MARTIRIO DE SÃO JUSTINO E SEUS COMPANHEIROS. *Actas del los mártires*. Introdução, texto grego e versão espanhola por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1951.
- MARTIRIO DE SÃO POLICARPO II. *Padres Apostólicos*. Edição bilíngüe completa. Introdução, notas e versão espanhola por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1967.
- PLATÃO. *Timeu. Platão Diálogos*. Timeu – Crítias – O segundo Alcebiades – Hípias menor. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes, coordenação Benedito Nunes. João Pessoa: Editora universitária UFPA, 2001.
- Vulgata*. Edición de A. Colunga e L. Turrado. Madrid BAC, 1985.

Bibliografia

- AMARAL, Ronaldo. “Os monges e a cristianização do campo na Antiguidade Tardia Hispânica. A leitura e a propagação de um mundo escatológico a partir do texto Bíblico”. *Saeculum* (UFPB), v. 18, p. 26-36, 2008.
- COLOMBÁS, Garcia. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 2004.
- DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário de patrística e antiguidade cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Crisandad, 1975.
- EDELSTEIN, L. *The Idea of progress in Late Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1967.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- GILSON, Etienne; Philotheus Boehner. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antiguidade*. São Paulo: Herder, 1957.
- KITTEL, Gerhard e G. Friedrich. (org.) *Grande Lessico del nuovo Testamento*. Gerhard Kittel e G. Friedrich. Brescia: Paideia, 1965, v. 1.
- LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, Editora Unicamp, 2003.
- ORONZO, Giordano. *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- SASSE, H. *Aion. Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Gerhard Kittel e G. Friedrich (orgs.). Brescia: Paideia, 1965, v. 1.
- SPIDLIK, Tomas. *La espiritualidad en el oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- WHITROW, G. J. *O tempo na História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.