

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADEMIR MENIN

**O CONCEITO DE TEMPO EM HEIDEGGER A PARTIR DE UMA
INTUIÇÃO DE AGOSTINHO**

TOLEDO
2020

ADEMIR MENIN

O CONCEITO DE TEMPO EM HEIDEGGER A PARTIR DE UMA
INTUIÇÃO DE AGOSTINHO

Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, para obtenção do título de (Mestre ou Doutor) em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento
Orientador: Prof. Dr. Roberto Saraiva
Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Menin, Ademir

O conceito de tempo em Heidegger a partir de uma intuição de Agostinho / Ademir Menin; orientador(a), Roberto Saraiva Kahlmeyer-mertens; coorientador(a), Ângela Ales Bello, 2020.
139 f.

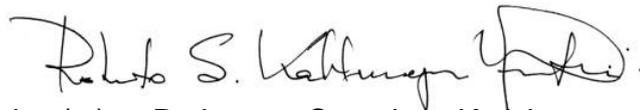
Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Filosofia. 2. Metafísica e conhecimento. 3. Conceito de tempo. 4. Heidegger e Agostinho. I. Kahlmeyer-mertens, Roberto Saraiva. II. Ales Bello, Angela. III. Título.

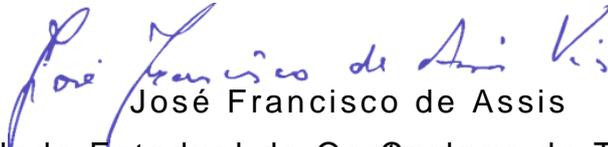
ADEMIR MENIN

O conceito de tempo em Heidegger a partir de uma intuição de Agostinho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



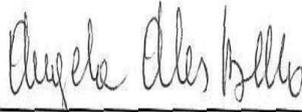
Orientador(a) - Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)



Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo



Libanio Cardoso Neto
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)



Angela Ales Bello

Universidade
Roma (PUL)

Lateranense de

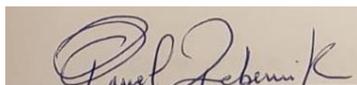


Marcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília (UNB)

Gimenes de Paula

Marcio

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB)

A rectangular box containing a handwritten signature in black ink on a light brown background. The signature is written in a cursive style and reads "Pavel Rebernik".

Pavel Rebernik
Universidade Gregoriana de Roma (unigre)

Toledo, 11 de dezembro de 2020.

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, ADEMIR MENIN, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 11 de dezembro de 2020.

Assinatura

*A todos aqueles que,
com paciência e humildade, se dedicam à busca da Verdade.*

AGRADECIMENTOS

A realização desta pesquisa só foi possível apoiada por instituições e pessoas de meu convívio. Embora dizer nominalmente sempre ofereça o risco de esquecer alguém, são aqui imprescindíveis as seguintes menções de agradecimento.

Agradeço, primeiramente, à minha família, esposa Josiane e filhos Vinícius e Guilherme, pela paciência e colaboração na “vida fática” de todos os dias para que esta pesquisa prosseguisse. No cotidiano é que está a maior dificuldade do trabalho e o constante suporte daqueles que amamos é de fundamental importância.

Um agradecimento especial vai ao Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, que não mediu esforços na orientação desta pesquisa; apoio sem o qual este trabalho não teria tido êxito. Registre-se também aqui que foi por sua condução zelosa e capaz junto ao grupo de estudos de Heidegger, que as pesquisas a este respeito afloraram e se desenvolveram na UNIOESTE, a ponto de este ser hoje reconhecido como um núcleo irradiador de estudos de fenomenologia e de hermenêutica filosófica.

Sou também grato à Prof^a. Dr^a. Angela Ales Bello, cuja atuação luminosa como coorientadora, por meio de apontamentos críticos e recomendações de leituras, agregou valor ao meu processo de formação.

Ao Prof. Dr. Pavel Rebernik, que me supervisionou durante o período em que estive em meu estágio de “Doutorado Sanduíche” na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, sou grato por sua acolhida e dedicação.

Minha gratidão segue também ao Prof. Dr. Libânio Cardoso Neto, colaborador ativo do trabalho de difusão dos estudos de Heidegger na UNIOESTE e figura sempre presente e disponível a colaborar com minha vida acadêmica, durante o período em que cursei meu doutorado.

O Pe. Marcelo Ribeiro da Silva – estudioso das preleções de *Fenomenologia da Vida Religiosa* – teve cara contribuição ao me oferecer suas impressões de leitura do texto que ambos pesquisamos. Seu olhar crítico sobre a redação de meu trabalho também o livrou de muitas escórias. A este colega e amigo, sou grato.

Agradeço aos Professores Doutores Enio Paulo Giachinni, Renato Kirchner e Marcos Aurélio Fernandes pelas úteis indicações a esta pesquisa, feitas durante meu exame de qualificação.

Gratidão aos Professores Doutores Márcio Gimenes de Paula e José Francisco de Assis Dias por seu aceite em integrar minha banca de defesa, momento tão simbólico.

Agradeço aos professores e servidores da UNIOESTE, deixando registrada a importância que dei ao vínculo que tive com esta IES, durante mais este ciclo de estudos.

Parte considerável desta pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Agradeço a concessão da bolsa que apoiou o desenvolvimento da pesquisa durante os seis meses em que estive no exterior.

Nos regozijamos em teu estudo, mas se quiserdes crescer em saber, leia os livros do patrono e chefe da tua Ordem, Santo Agostinho, nosso companheiro, e não pense que nosso fino trigo possa ser comparado ao seu reforçado centeio.

VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*.

RESUMO

MENIN, Ademir. *O conceito de tempo em Heidegger a partir de uma intuição de Agostinho*. 2020. 139p. Tese – Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), 2020.

O tema deste trabalho é a interpretação que Martin Heidegger faz do tempo em sua obra *Fenomenologia da vida religiosa*, e a influência que o pensamento de Agostinho de Hipona desempenharia sobre a leitura heideggeriana daquele fenômeno. A investigação se circunscreve no cenário daquelas que seriam as primeiras preleções de Friburgo, datadas entre os anos de 1918-1921, período em que o jovem Heidegger tem vivo interesse por pensadores religiosos, como o apóstolo Paulo, Santo Agostinho e Lutero, buscando a partir desses delimitar o sentido filosófico do conceito de “vida fática”. A pesquisa que resultou nesta tese apoiou-se prioritariamente no texto do curso “Agostinho e o neoplatonismo” (1921); a partir deste, delimitou-se como objeto de pesquisa o conceito de tempo, objetivando determinar, primeiramente, a compreensão heideggeriana e, após, verificar como as fontes agostinianas têm vez na formação de tal compreensão. Entende-se que uma tal pesquisa tem importância por ressaltar a influência que o pensamento do hiponense teria sobre o outro, do mesmo modo, é relevante situar como a gênese do pensamento do tempo em Heidegger poderia ser observada, ainda que como acenos, nesses primeiros escritos friburguenses. A metodologia, em estreita observação à utilizada por Heidegger, pretende-se hermenêutica e fenomenológica. É hermenêutica na medida em que, de início, reconstrói os contextos de vida e obra agostinianos, na tentativa de caracterizar como sua compreensão de tempo surge desse cenário; nessa reconstrução, privilegiou-se a obra *Confissões*, especialmente dois livros cruciais à delimitação do conceito de tempo em Agostinho (Livros X e XI). Após, buscamos indicar que relações Heidegger tem com o pensamento agostiniano, de que modo ele se apropria e como lida criticamente com suas posições. Por fim, como Heidegger se apropria dos elementos da filosofia de Agostinho, de modo a fazer patrimônio seu as indicações daquele filósofo acerca do tempo. Atuou-se fenomenologicamente, pois acompanhou-se Heidegger em sua descrição do tempo em seus indícios, sem permitir que em sua exposição e análise tenham vez elementos interferentes estranhos ao fenômeno, assim a leitura de Heidegger buscou seguir estritamente os passos metódicos da fenomenologia de Heidegger. Entre as implicações mais diretas do trabalho, está o fato de esta pesquisa indicar o quanto a filosofia agostiniana contribui para Heidegger cunhar sua ideia de “vida fática” (protótipo do que em 1927 se refinaria com o termo “ser-aí”), do mesmo modo que elucida como uma experiência imanente de tempo, em Heidegger, vê-se beneficiada pelo tratado agostiniano do tempo (Livro XI das *Confissões*) tanto quanto as leituras que faz de Aristóteles e de Husserl. Decorre disso nossa principal conclusão, que indica que o tempo, para Agostinho um *implicatissimum enigma*, recebe interpretação elucidativa dessa questão ao passo que Heidegger consegue conciliar *kairós* e *krónos*, traços duais do tempo.

Palavras-chave: Tempo; Heidegger; Agostinho de Hipona; *Fenomenologia da vida religiosa*; Agostinho e o neoplatonismo.

RIASSUNTO

MENIN, Ademir. *Il concetto di tempo a partire da in'intuizione di Agostino*. 2020. 139p. Tesi – Centro di scienze umane e sociali. III ciclo – Filosofia. Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE), 2020.

Il tema del presente lavoro è l'interpretazione che Martin Heidegger fa del tempo nella sua opera *Fenomenologia della vita religiosa* e l'influenza che il pensiero di Agostino d'Ippona esercita sulla lettura heideggeriana di questo fenomeno. L'investigazione si limita al panorama di quelle che sono le lezioni di Friburgo, che vanno dall'anno 1918 al 1921, periodo nel quale Heidegger s'interessa vivamente a pensatori religiosi come Paolo, Agostino e Lutero, cercando di delimitare a partire da essi il senso filosofico del concetto di "vita fattica". La ricerca che ha prodotto questa tesi si è poggiata prevalentemente sul testo del corso *Agostino ed il neoplatonismo* (1921); a partire da esso, abbiamo delimitato come oggetto dell'indagine il concetto di tempo, cercando di delineare, prima la comprensione heideggeriana e, dopo, di verificare come le fonti agostiniane hanno luogo nella formazione di questa comprensione. Intendiamo che una tale ricerca è importante dato che mette in rilievo l'influenza che il pensiero dell'ipponate avrebbe su Heidegger; allo stesso modo è importante delimitare come la genesi del pensiero sul tempo potrebbe esser osservata in Heidegger in questi primi scritti Friburgohesi. La nostra metodologia, in stretta osservanza a quella utilizzata da Heidegger, si mostra ermeneutica e fenomenologica. È ermeneutica nella misura in cui, sin dall'inizio, ricostruisce i contesti di vita e delle opere agostiniane, nel tentativo di caratterizzare come la sua comprensione del tempo sorge da questo scenario; nella ricostruzione è stata privilegiata l'opera *Confessioni*, specialmente i libri cruciali per la delimitazione del concetto di tempo in Agostino (libri X e XI). Dopo, abbiamo cercato di indicare quali relazioni Heidegger intrattiene con il pensiero agostiniano, in quale modo lui s'appropria di esso e come gestisce criticamente le sue posizioni. Infine, come Heidegger si appropria degli elementi della filosofia di Agostino, in modo da far tesoro delle indicazioni agostiniane sul tempo. Diciamo che abbiamo attuato fenomenologicamente dato che abbiamo seguito Heidegger nella sua descrizione del tempo nei suoi indizi, senza permettere che nella sua esposizione e analisi avessero luogo elementi estranei ai passaggi metodologici della fenomenologia heideggeriana. Tra le implicazioni più dirette del lavoro sta il fatto che questa ricerca vuole indicare quanto la filosofia agostiniana ha contribuito affinché Heidegger coniasse la sua idea di "vita fattica" (prototipo di quello che nel 1927 si tradurrebbe con il termine "esserci"), allo stesso modo che chiarisce come un'esperienza immanente del tempo, in Heidegger, si vede beneficiata dal trattato agostiniano del tempo (libro XI delle *Confessioni*) tanto quanto le letture che fa di Aristotele e di Husserl. Trascorre da questo la nostra principale conclusione, la quale indica che il tempo, un *implicatissimum enigma* per Agostino, riceve un'interpretazione delucidativa dal momento che Heidegger riesce a conciliare il *kairos* e il *kronos*, tratti duali del tempo.

Parole-chiave: Tempo; Heidegger; Agostino d'Ippona; Fenomenologia della vita religiosa; Agostino ed il neoplatonismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 A TESE DE AGOSTINHO SOBRE O TEMPO.....	20
1.1 Agostinho e o seu lugar paradigmático na história.....	21
1.2 As <i>Confissões</i> no âmbito da obra agostiniana.....	32
1.3 A compreensão agostiniana do conceito de tempo no Livro XI das <i>Confissões</i>	41
1.4 O conceito de tempo em Agostinho.....	49
1.5 A posteridade da tese de Agostinho sobre o tempo, em especial junto ao turno fenomenológico.....	53
2 HEIDEGGER E A FILOSOFIA AGOSTINIANA.....	63
2.1 Heidegger e a tradição religiosa.....	63
2.2 O ateísmo metodológico heideggeriano.....	65
2.3 A religião em Fenomenologia da vida religiosa.....	68
2.4 Agostinho e o neoplatonismo: Heidegger intérprete da filosofia agostiniana.....	73
3 INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAIS DE AGOSTINHO	84
3.1 A interpertação <i>hermenêutica da vida fática</i> em Agostinho	85
3.2 A compreensão de tempo nas preleções de <i>Fenomenologia da vida religiosa</i>	95
3.3 O elemento existencial-fático no pensamento agostiniano	98
3.4 Heidegger e o tempo em Agostinho.....	102
3.5 O tempo como determinação ontológica na interpretação heideggeriana de Agostinho.....	108
3.6 A “trindade existencial”: Agostinho X Heidegger.....	114
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS.....	132

INTRODUÇÃO

O tempo, desde cedo, constituiu para o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) tema de consideração filosófica. Tal conceito ganha a expressão da dignidade que o filósofo lhe atribui já no título de sua principal obra, *Ser e tempo* (1927), na qual o *tempo* é colocado ao lado do “ser”, conceito fundamental e originador da filosofia. Esse fato não se explica, porém, por uma predileção do filósofo pela ontologia ou, por outro lado, por suposta estima subjetiva pela questão do tempo. No título daquela obra de Heidegger, *tempo* figura ao lado de *ser*, dado seu caráter de igualmente fundamental, a ponto de, naquele contexto, chegar mesmo a constituir um equivalente.

O envolvimento de Heidegger com a questão do tempo, no entanto, não começa em 1927. Um olhar retroativo ao caminho que nos leva a *Ser e tempo* mostra que, percorrendo um caminho que passa por escritos como *Prolegômenos a uma História do conceito de tempo* (1925), *Platão: O sofista* (1924-1925), *O conceito de tempo* (1924) e *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (1923), logo nos vemos diante daqueles que são os primeiros cursos oferecidos pelo jovem professor Heidegger entre os anos de 1919 e 1921, nomeados *Fenomenologia da vida religiosa*¹.

Estamos convictos de que existem lugares nos quais o tema do tempo na filosofia de Heidegger se mostra com maior nitidez e, mesmo, fornecendo-nos condições mais propícias para uma investigação a seu respeito (inclusive após *Ser e tempo*, como vemos em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) e na conferência tardia *Tempo e ser* (1962). Ocorre, entretanto, que estamos interessados em mais do que uma investigação sobre o tempo em Heidegger. Nosso objetivo é determinar como o tempo é concebido nesses textos primevos de Heidegger; portanto, dizendo de maneira formal: *objetivamos, mais primordialmente, determinar como Heidegger compreende o conceito fenomenológico de tempo na assim chamada Fenomenologia da vida religiosa*. Essa escolha não é fortuita, a opção por trabalhar com o Heidegger dessas preleções se deve ao reconhecimento da importância que nosso filósofo, durante muito tempo, deu a este cenário de ideias, que, naquele período, expressava de modo eloquente muito de sua primeira formação (Cf. KISIEL, 1994; ESCUDERO, 2000).

¹ Cf. Referências ao final deste trabalho.

Formado no caldo de cultura da filosofia neotomista, Heidegger fora leitor de Paulo, Agostinho, Boaventura, Duns Escoto e do próprio Tomás de Aquino (para o qual, geralmente, era objeto de crítica) e também de autores protestantes, como Lutero e Kierkegaard. Em face disso, julgamos ser possível mostrar o quanto a filosofia fenomenológica do jovem Heidegger, no que se refere a temas de base e – em especial – na questão do tempo passa pelo contributo desses pensadores da religião, aos quais nosso pensador já apropria com interesse existencial (ou pelo foco daquilo que, naquele período, ainda chama de “vida fática”) (Cf. ESCUDERO, 2016).

Como objetivo específico de nosso trabalho, pretendemos determinar os influxos que o pensamento de Agostinho de Hipona tem sobre a filosofia de Heidegger nesse período e, mais pontualmente, *apontar como intuições agostinianas estariam presentes e ativas na compreensão fenomenológica que Heidegger faz do conceito de tempo*. Para atingir este escopo, apoiar-nos-emos primordialmente em “Agostinho e o neoplatonismo”, preleção friburguense de verão do ano de 1921, contida naquele volume 60 das *Gesamtausgabe*, de Heidegger. Embora nosso tema se delimite primordialmente nesse escrito seminal, não descartamos (sempre que for elucidativo) o recurso a outros textos de período aproximado, como *Introdução à fenomenologia da religião* (1920-1921), contida no mesmo volume, e *O Conceito de tempo* (1924)²; além, é claro, da literatura de apoio, contando com comentários de especialistas autorizados.

Ao enunciarmos o nosso problema de pesquisa, formulando-o como: *Que compreensão Heidegger faz do conceito de tempo em sua fenomenologia da vida religiosa, e como Agostinho contribui com esta compreensão?*, julgamos estar diante de uma investigação que busca as fontes agostinianas do conceito de tempo no pensamento de Heidegger, tema pouco explorado embora de importância patenteadada. Por esta razão, entendemos nossa pesquisa procedente e relevante, argumento que, por si só, já justifica seu empreendimento.

Esta pesquisa, no que se refere a seus aspectos metodológicos, pretende-se hermenêutica e fenomenológica na hora de abordar seu tema e problema; com isso,

² Como em geral nas preleções didáticas de Heidegger, esses textos seguem um manuscrito em caráter sumário e depois são agregados os protocolos de aulas tomados por alunos ou ouvintes. Isso faz com que, de determinado, tenha-se uma ideia tão completa quanto possível, ainda que, por vezes seu caráter fragmentário se faça sentir. É algo assim o que temos em *Fenomenologia da vida religiosa*, texto com o qual trabalharemos predominantemente aqui. O mesmo não acontece com *O conceito de tempo*, conferência marburguense datada de 1924; tal texto se mostra integralmente estruturado e, embora curto, será recorrido proveitosamente por nós aqui em mais de uma vez.

mantém-se em compasso com o modo com o qual Martin Heidegger elabora sua própria investigação. O elemento hermenêutico de nossa abordagem está no fato de lidarmos com os dois autores tratados de modo a procurar compreender suas filosofias em contextos históricos; nesse caso, compreender seus lugares tenentes (posições desde as quais se situam na história do pensamento e dos quais postulam suas filosofias), suas visadas (modos desde os quais enfocam os temas que são dignos de serem pensados, já desde o ver compreensivo que sua época permite) e suas conceptualidades prévias (compreensões, conceitos e postulados com que contam ao propor suas ideias e interpretam os temas em sua pauta). De posse disso, julgamos poder chegar a uma compreensão segura de uma filosofia do tempo em Agostinho; do modo com que Heidegger já se acerca e se apropria de uma tal filosofia agostiniana, a luz de sua fenomenologia-existencial e, por fim, estar a cavaleiro de como Heidegger, a partir de intuições agostinianas de tempo (corroboradas por uma visão cristã de mundo), mas também orientados por indicações formais dadas pelo próprio fenômeno do tempo, pode chegar a compreender a experiência temporal e expressá-la como conceito fenomenológico.

Mas não é só isso: nossa abordagem, além de hermenêutica (interpretativa), é também fenomenológica (descritiva e analítica). Afirmar isso significa que, seguindo estritamente as descrições fenomenológicas que Heidegger faz da experiência da vida fática, podemos identificar estruturas desta, de modo a indiciá-las como estruturas humanas. Entre as estruturas da vida fática fenomenologicamente descritas como humana está o *tempo*. Em nossa tentativa de compreender o fenômeno do tempo em Heidegger, a partir das “pistas” fornecidas pelo pensamento de Agostinho, abstermos-nos de acolher orientações ou dados que nos desviassem do trato propriamente com o fenômeno. Isso significa que, ao tratarmos do conceito fenomenológico de tempo em Heidegger, em tal período, nosso foco deve estar exatamente na descrição de tal fenômeno e nos indícios que Heidegger colhe de seu interlocutor. Essas considerações fenomenológicas, embora breves, fornecem um aceno necessário ao leitor para que este compreenda o modo como nosso trabalho se estrutura em planos e se divide em momentos programáticos. Isso deverá tornar compreensível o desenvolvimento de nossos capítulos e como eles avançam à obtenção de nosso objetivo de pesquisa.

Em uma apresentação formal e conteudística de nossos capítulos, começamos por indicar que está programado para nosso *Capítulo Primeiro* uma *reconstrução*

interpretativa das posições paradigmáticas da doutrina de Agostinho, próximo aos contextos de sua obra *Confissões*; mesmo correndo o risco de discutir evidências, reservamos no interior deste tópico uma apresentação de traços biográficos do autor relevantes à temática, tais notas biográficas, entretanto, viriam na justa medida para compreender o percurso do pensador e quais seriam seus interesses em relação à discussão filosófica acerca do tempo³. O propósito dessa reconstrução será o de apresentar quem foi Agostinho de Hipona, descrever os contextos desde os quais este propõe suas ideias, desde onde elas são emuladas, quais são suas influências, que interesses motivariam tais proposições e o roteiro que elas fazem, incluindo aí suas articulações de sentido com o conceito de tempo aqui em pauta. Nosso interesse com essa reconstrução histórico-temática é fazer transparente o cenário no qual o conceito de tempo surge no âmbito da filosofia agostiniana. Quais seriam os passos a serem dados para chegarmos a realizar essas pretensões? Como se poderia supor, em primeiro lugar, esboçaremos um perfil de Aurelius Augustinus (354-430 d.C.) situando o lugar que este ocupa no cenário da filosofia em geral e o papel paradigmático desempenhado por ele na transição do mundo antigo ao medieval. Após isso, cabe um informe sobre a obra *Confissões*, delineamento de como esta obra se engasta no conjunto da obra do filósofo, que estatuto ela possui ali, frente a outros escritos importantes, como *Sobre a Trindade* e *A cidade de Deus*.

Em um novo recorte temático no interior do mesmo capítulo, buscaremos apontar como o tema do tempo comparece no seio desse escrito de 397 d.C. Para tanto, consideraremos especialmente dois de seus livros, a saber, livros *X* e *XI*. A atenção dada a esses dois livros se deve ao fato de ser especificamente no livro *XI* que se encontra o que especialistas como Brachtendorf (2012) denominam: “tratado agostiniano do tempo”. Esse livro desencadeou, na posteridade, uma nova onda de reflexões sobre o conceito de tempo, pois, como ainda veremos, Agostinho é um dos primeiros (se não o primeiro) a compreender o tempo não como uma ocorrência física, como era comum considerar na filosofia grega de orientação naturalista. Talvez o maior contributo do referido tratado seja compreender o tempo como um fenômeno humano e, portanto, imanente à alma.

³ Pretende-se, com este movimento, apresentar passagens da vida e da obra de Agostinho, levando em conta a sua contextualização e a sua importância e recepção ao longo da história até o momento em que Heidegger o encontra e se apropria dos seus conceitos, assimilando-os segundo os seus interesses filosóficos.

Nem é preciso ressaltar o quanto tal intuição agostiniana teria sido inspiradora para a filosofia contemporânea (Bergson, Russell, Wittgenstein etc.) (Cf. RIEDEL, 1979) e, especialmente, ao turno fenomenológico, para o qual serviria como ensejo a uma fenomenologia da consciência interna do tempo, para Husserl, e ocasião de feliz apropriação tanto para Conrad-Martius quanto para Heidegger⁴. Quanto ao livro X das *Confissões*, o recurso a este se deverá ao fato de ele preparar o que o sucede, a temática da memória, ali tratada, é o que oferece a Agostinho a caracterização de um espaço interno da alma no qual podemos experimentar vivências significativas. Ali, a experiência do tempo passado se faz uma vez mais presente, em contraste com o presente atual, esse contraste já oportuniza a intuição de um tempo tripartite (presente, passado e futuro) experimentado na alma humana a partir da ideia de instante.

No *Capítulo Segundo*, nossa tarefa será dúplice. *Em primeiro lugar*, seguirá uma reconstrução temática, como a que teremos elaborado sobre Agostinho; também nessa, a tarefa será descrever as posições, visões e conceptualidades prévias da filosofia do jovem Heidegger, de modo a evidenciarmos: 1) qual é o interesse que o alemão tem pela filosofia religiosa, 2) como esta se presta a colaborar na elaboração de uma fenomenologia da vida religiosa, 3) até que ponto a filosofia de Heidegger se tornou “ateia” ao fazer o movimento em direção à fenomenologia – reflexões sobre o que Esposito (1993) chama de “ateísmo metodológico”. *Em segundo lugar*, esforçaremos para tornar transparente o *Heidegger intérprete fenomenológico de Agostinho*, quer dizer que laboraremos para compreender: 1) como nosso autor enfoca a filosofia agostiniana, 2) como aborda a temática do tempo, 3) como *desconstrói* a doutrina teológica do mestre de Hipona em busca dos elementos existenciais que seriam úteis à compreensão das noções de “vida fática” e de “tempo vivenciado” (= experiência significativa de tempo), e, por fim, 4) em que estado Heidegger deixa esta análise crítica das tópicas agostinianas para posterior apropriação.

Podemos sustentar como hipótese que este momento de nossa exposição já nos permitirá entrever, enquanto saldo parcial, como algumas intuições agostinianas seriam vivamente sentidas na síntese de Heidegger. Essa presunção se sustenta, pois julgaremos já estar (ao fim desse segundo capítulo) de posse de alguns elementos

⁴ Consultar as seguintes referências sobre esse aspecto: Husserl (2018), Conrad-Martius (1958) e Heidegger (2012b).

dos repertórios de pensamento dos dois filósofos; já tendo inclusive circunstanciado a compreensão agostiniana de tempo e caracterizado o *modus operandi* de Heidegger.

Será no *Terceiro Capítulo* deste trabalho que terá lugar propriamente a análise da *construção* de Heidegger de um conceito fenomenológico de tempo, à luz de sua filosofia da vida religiosa. Por outras palavras, será neste tópico que apresentaremos como Heidegger interpreta, de modo fenomenológico-existencial, a compreensão agostiniana de tempo. Nossa maneira de proceder aqui será a de interpretar os textos heideggerianos (já aludidos em precedência) inquirindo-os com o fito de determinar em que pontos e de que modo Heidegger chega a derivar do pensamento de Agostinho motivações e material fértil para ser apropriado por seu pensamento. Em um primeiro momento desse capítulo, será tarefa “mapear”, na interpretação que Heidegger faz do fenômeno da vida fática, como Agostinho teria vez ali. Auxiliados secundariamente por *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (preleção friburguense de verão do ano de 1923), julgamos poder melhor delimitar a noção de vida fática e os pontos em que elas tangenciam a noção de interioridade nas *Confissões* de Agostinho. Menos do que uma “hermenêutica da vida fática agostiniana”, o que pretendemos aqui é encontrar indícios de como a filosofia do hiponense nos aproxima de uma compreensão de tempo que é imanente à facticidade da vida humana.

Para um segundo tópico desse mesmo capítulo, está programada a conceituação do tempo em Heidegger, no âmbito da *Fenomenologia da vida religiosa*. Com esta, chegaremos ao coração deste capítulo derradeiro e propriamente da tese, dependendo desse a obtenção de nosso objetivo mais central. Após isso, o movimento de exposição deve dirigir-se a um desdobramento de tal discussão. Sendo Heidegger um autor profundamente comprometido com a ontologia, a ponto de, mais tarde, vemo-lo propugnando, em *Ser e tempo*, a recolocação da questão do ser a partir de seu sentido (utilizando, inclusive, o repertório conquistado em investigações anteriores, que lhe proporcionaram a obtenção mais precisa do ser-aí, como correlato aperfeiçoado do que antes chamava de vida fática), é possível, apoiando-nos em comentadores como Vincenzo Costa (2015), ainda uma projeção de como o tempo poderia ser interpretado como determinação ontológica fundamental desde a sua interpretação de Agostinho.

Qual é, portanto, em última análise, a conclusão que queremos obter com esse estudo ou, em outras palavras, qual é a tese propriamente dita desta tese? Ao longo do estudo, será possível identificar a resposta a essa pergunta: a preocupação desta

investigação é a demonstração de que Agostinho foi um filósofo-fonte para Heidegger no tocante ao conceito de tempo. De modo explícito ou não, o tratado sobre o tempo de Agostinho fundamentou as reflexões de Heidegger sobre a temporalidade, proporcionando um solo seguro sobre o qual alicerçar as principais teses da sua filosofia.

Desse modo, tendo apresentado nosso tema, problema de pesquisa, objetivo geral, metas intermediárias, enfoque e outras indicações metodológicas, alguns dos principais elementos conceituais em jogo em nossa temática, uma justificativa acadêmica da pesquisa, e até mesmo um plano de trabalho distribuído em capítulos, podemos agora partir ao primeiro tópico de desenvolvimento.

1 A TESE DE AGOSTINHO SOBRE O TEMPO

O capítulo que ora se inicia tem por tarefa apresentar conceitos fundamentais à filosofia de Agostinho de Hipona, estes ligados à questão do tempo no âmbito do seu pensamento. O objetivo desse itinerário é caracterizar previamente a posição, a visada e a conceptualidade próprias à filosofia do pensador neoplatônico, no intuito de melhor compreendê-la e, do mesmo modo, interpretar o conceito de tempo em seu âmbito temático⁵. Entre os muitos pensadores que se ocuparam de pensar o tempo, reconhecendo sua relevância à existência do mundo e do ser humano, talvez seja em Agostinho, ainda na antiguidade, que encontramos uma das reflexões mais radicais a respeito do argumento. O tema que motivou Agostinho e, antes mesmo dele, Aristóteles em sua *Física*, emulou investigações posteriores durante os turnos moderno e contemporâneo dentre os quais podemos nomear Husserl e Heidegger, confessos devedores⁶ do pensamento do hiponense a respeito do tempo.

Esse modo de tratar o filósofo tardo-antigo, cujos influxos se dão a sentir decisivamente por todo medievo⁷, tem também por escopo analisar como Agostinho foi recebido na reflexão filosófica moderna e contemporânea pelos diversos autores. Sabe-se que, sendo ele filósofo e teólogo, por vezes influenciou de maneira decisiva um modo de pensar bastante próximo aos temas religiosos.

O hiponense sempre foi lido, seja na Europa ou no Brasil, como autor de importância fundamental na construção do pensamento ocidental, sendo ele merecedor de sempre maior atenção, pois está à base do pensamento de diversos autores. É por meio desse modo de visar que será realizada a nossa análise filosófica das obras de Agostinho envolvidas em nosso horizonte de investigação, deixando em segundo plano as teses ligadas à dogmática. Adotamos, assim, em nossa interpretação do pensamento agostiniano, atendendo aos requisitos de um

⁵ A tese de Agostinho sobre o tempo se encontra principalmente no livro XI das *Confissões* e é a base das reflexões modernas e contemporâneas sobre o conceito, principalmente por autores como Husserl e Heidegger.

⁶ É notório o interesse de Heidegger por Agostinho, não só em relação ao conceito de tempo, mas também em relação a outros conceitos importantes da análise fenomenológica heideggeriana, como o conceito de cuidado.

⁷ Embora Agostinho seja colocado cronologicamente na Idade Antiga, mais especificamente no período tardo-antigo, a sua influência se fez notar em toda a sua força na Idade Média, tanto no período da Patrística quanto no período da Escolástica. Não são poucos os autores, inclusive na Idade Moderna e Contemporânea, que deixam transparecer as influências de Agostinho de Hipona na própria filosofia.

empreendimento de filosofia, uma abordagem decididamente filosófica⁸; no entanto, não deixam de ter vez os componentes doutrinários de sua teologia, quando esses se mostrarem indispensáveis à compreensão dos conceitos e contextos filosóficos envolvidos no tema aqui delimitado.⁹

Perseguindo uma compreensão acerca do lugar do humano no mundo, Agostinho se coloca em face de seu Criador pretendendo uma interpretação do problema antropológico e oferecendo uma resposta certamente ímpar na história da filosofia. Por essa interpretação, Agostinho passa a ser um marco indelével na história do pensamento ocidental, podendo ser indicado, sem favor algum, por exemplo, como um dos fundadores da filosofia latina. A figura de nosso filósofo e o papel desempenhado por ele em sua época e na atualidade é o que apresentaremos no tópico que segue.

1.1 Agostinho e o seu lugar paradigmático na história

Não seria uma hipérbole afirmar que o Bispo de Hipona ocupou, desde seu tempo, um lugar central em toda a história da filosofia. O que nem sempre fica evidente é o quanto e como os vários autores se apropriam do pensamento agostiniano e para quais fins, isso porque a sua influência, embora sentida, por vezes, embrenha-se de tal maneira no tecido filosófico ocidental que se torna difícil perceber como ela se faz atuante e exercendo seus influxos. É possível assim avaliar que, direta ou indiretamente, suas ideias impulsionaram e impulsionam gerações de filósofos de diversas épocas.

Agostinho escreveu suas obras motivado pelas urgências do seu momento histórico¹⁰, de sorte que se pode afirmar que ele se viu instado a dar respostas a problemas filosóficos candentes daquele tempo. Essas respostas foram acolhidas como válidas também na Idade Média e, sem sombra de dúvida, continuaram a valer

⁸ Não se desconhece e nem se descarta, com isso, a valência teológica de Agostinho. O que se pretende com esse recorte é reconhecer o valor filosófico do autor, colocando-o em relação com os autores contemporâneos, de modo especial com Heidegger.

⁹ Evitamos com isso incorrer na conduta de Hannah Arendt, que, em sua tese de doutorado sobre Agostinho (*O conceito de amor em Santo Agostinho*, de 1929), empenhou-se por extirpar do horizonte desse pensamento seus componentes cristãos, o que lhe valeu críticas da banca avaliadora, integrada, entre outros, por Karl Jaspers (SANCHES, 2019).

¹⁰ “[...] como aconteceu com muitos outros Padres da Igreja, a maioria das obras de Agostinho foram-lhe inspiradas pelos problemas ou pelas preocupações que atormentavam a igreja de seu tempo” (MARROU, s.d., 1957, p. 51).

para a posteridade filosófica até hoje. Um indício disso é que, desde Descartes até Husserl, e deste mesmo junto à fenomenologia existencial heideggeriana, Agostinho é tomado como exemplo de pensador.

O que Agostinho anotou e deixou para as gerações futuras perdura como uma chave de leitura, por meio de uma experiência de vida preocupada com a compreensão do sentido de ser no mundo marcado pela finitude:

Agostinho é um desses homens para quem não existe a morte. Suas obras atravessam os séculos, influenciando os comuns e as celebridades ao longo dos tempos. Depois dele, todos os intelectuais, de Boécio a Nicolau de Cusa, passando por Tomás de Aquino, São Boaventura, Duns Escoto, Guilherme de Ockham e outros, alimentaram-se de suas obras. E não só na Idade Média, mas na Modernidade pensadores como Pascal, Lutero, Calvino, Zwínglio e outros, cada um a seu modo, receberiam influências de suas obras. Não é por acaso que Agostinho é considerado por muitos como o ‘pai do pensamento ocidental’ (COSTA, 2014, p. 7-8)¹¹.

A influência do pensamento agostiniano, evidenciada no comentário *supra*, não se dá unicamente por causa da teologia, visto que, no período medieval, os debates passavam necessariamente por questões teológicas. O que se percebe é uma força de pensamento filosófico que arrasta até mesmo filósofos ateus a refletirem sobre os temas tratados por Agostinho. É possível afirmar que ateus e crentes em Deus, filósofos e teólogos, orientais e ocidentais, encontram substancialidade no pensamento do hiponense, de forma a deixar uma marca indelével em qualquer pensador que dele queira se aproximar.

No caso específico de Heidegger (como mencionado anteriormente), Agostinho é resgatado como um filósofo preocupado com a experiência humana, com aquilo que chamará de “vida fática”. Mesmo para um aprofundamento dessa interpretação de Heidegger, será necessário dedicar atenção a alguns aspectos que se referem ao ambiente em que se desenvolveu tal *persona* filosófica.

¹¹ Nessa mesma linha, Gilson (2010, p. 11) assim se expressa: “A cada passo, o historiador do pensamento medieval reencontra santo Agostinho, igualmente como Aristóteles; toda doutrina medieval invoca-lhes a autoridade para se estabelecer ou para se confirmar”.

Do mesmo modo, Trapè (2017) reconhece essa influência impetuosa de Agostinho: “Depois de Tomás, Agostinho continuou a ser mestre seja pelo muito que seu pensamento entrou na síntese tomista, seja por muitas teses específicas – ou consideradas tais – do agostinismo; teses relacionadas à teologia, à filosofia, à doutrina espiritual, à política. [...] Para a filosofia, há Descartes, Pascal, Vico, Rosmini, Bergson, Blondel, Sciacca. Também no idealismo, no existencialismo, no espiritualismo, é inegável a presença de temas agostinianos e a influência do agostinismo” (TRAPÈ, 2017, p. 489).

Estima-se que Agostinho tenha nascido em uma família de baixa extração na sociedade daquela época; provavelmente essa condição se deva à posição geográfica em relação ao centro cultural daquele momento histórico, isto é, Roma. Para compreender essa afirmação, é necessário aqui ressaltar alguns aspectos dignos de nota sobre a situação político-econômica do Império Romano de então¹².

Sabe-se que, no período do nascimento de Agostinho, no ano de 354 d.C., o sistema político levado avante por séculos pelos romanos começava a colapsar¹³. A crise político-econômica se estendia já havia tempo e tudo levava a pensar em uma iminente derrocada das instituições públicas daquele tempo.

A terra natal de Agostinho era uma província norte-africana do Império Romano, também chamada pelos Romanos de *Africa Proconsularis*, relativamente longe da sede político-administrativa e, portanto, certamente não muito bem assistida no que diz respeito à cultura (SOUZA, 2001). Tagaste, a cidade natal do filósofo, não era um centro cultural de expressão, pelo contrário, não oferecia grandes possibilidades de carreira no que se refere aos estudos e à cultura. Quando Agostinho completou os primeiros estudos, fez-se necessário transferir-se da cidade natal para continuar a ter uma formação à altura das suas capacidades intelectuais.

O pai, Patrício, funcionário público do império¹⁴, proprietário de uma pequena porção de terra, não tinha meios para sustentar a formação do filho, senão auxiliado por amigos com maiores possibilidades econômicas. Dessa forma, Agostinho pôde continuar os seus estudos, antes em Madaura e, depois (para cursar o que chamaríamos hoje de “graduação”), em Cartago¹⁵. Nesta cidade, que era então a capital da província romana da *Africa Proconsularis*, o jovem Agostinho começou a se destacar como orador e, certamente, adquiriu uma visão mais ampla da situação do império e da cultura em geral do seu tempo. Aprofundou-se, neste período, na doutrina dos maniqueístas, os quais tinham uma ligação com a formação de berço de

¹² Souza (2001) nos relata com brevidade a situação sócio-político-cultural do decadente Império Romano, ou seja, no momento histórico em que Agostinho viveu e produziu todo o seu legado filosófico-teológico. Brown (1997) também analisa a situação do Império Romano e do advento do cristianismo ao redor do tempo de Agostinho.

Ver também a contextualização geopolítico-econômica do tardo Império Romano relatada por Christopher Kelly e William E. Klingshirn (*apud* VESSEY, 2012), em que são relatados fatos relativos à última fase do Império Romano do ocidente antes do seu completo desmantelamento.

¹³ Esse colapso do sistema foi visto em parte, ao menos na porção ocidental do Império Romano, pelo próprio Agostinho, nos últimos anos da sua vida (TRAPÉ, 2017).

¹⁴ “Agostinho, Mônica e Patrício eram de origem berbere; o pai de Agostinho era *curialis*, isto é, conselheiro municipal do *ordo splendissimus* de Tagaste” (SOUZA, 2001, p. 13).

¹⁵ Tal localidade se encontra hoje em correspondência à cidade de Tunes, atual capital da Tunísia.

Agostinho porque eram cristãos. Essa simpatia pela doutrina maniqueísta, que o levou a ser noviço da referida seita, trouxe-lhe a possibilidade de ser um iluminado no âmbito do mesmo círculo; no entanto, Agostinho não foi além do primeiro grau, ou seja, permaneceu como Ouvinte¹⁶, apesar de ter trabalhado em prol de tal grupo, tentando convencer amigos e conhecidos a ingressarem nele como Ouvintes¹⁷.

O próprio Agostinho fala desse período da sua sedução maniqueísta nestes termos:

Bastava-me, Senhor, para esmagar aqueles sedutores seduzidos, aqueles faladores mudos – pois o vosso Verbo não falava por meio deles –, sim, bastava-me a objeção que já de há muito tempo, em Cartago, lhes costumava propor Nebrídio, com que nos abalava a todos nós que o ouvíamos: Que poderia fazer contra Vós esta desprezível raça de trevas – de que os maniqueístas se costumam servir como de massa hostil para vos atacar – se não aceitásseis batalha contra ela? (AGOSTINHO, 2015, p. 149).

Na esteira de Agostinho, seu primeiro biógrafo, Possídio¹⁸, também relata este momento da sua estadia em Cartago e o encontro com o maniqueísmo¹⁹ como um período em que o Bispo de Hipona, então estudante, vivia seduzido por essa doutrina na tentativa de encontrar alguma corrente filosófica capaz de preencher o vazio interior percebido pelo jovem Agostinho nos tempos da sua formação filosófica.

O fato positivo para a futura relação conflituosa com a seita foi o conhecimento profundo sobre tal doutrina, principalmente no que tange à questão da explicação da existência do mal no mundo. É notória a polêmica levada aos extremos por Agostinho, mais tarde já como bispo de Hipona, contra a doutrina maniqueísta sobre o bem e o

¹⁶ “Agostinho foi ‘Ouvinte’ entre os maniqueus por cerca de nove anos. Não poderia ter encontrado sua Sabedoria num grupo mais extremado de homens. Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagemmente perseguidos. Tinham a aura de uma sociedade secreta: nas cidades estrangeiras, só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita; seus líderes viajavam por uma rede de ‘células’ espalhadas por todo o mundo romano. Os pagãos viam-nos com horror, os cristãos ortodoxos, com temor e ódio. Eles eram os ‘bolcheviques’ do séc. IV: uma ‘quinta-coluna’ de origem estrangeira, determinada a se infiltrar na Igreja cristã e portadora de uma solução singularmente radical para os problemas religiosos da época” (BROWN, 2017, p. 57).

¹⁷ Em *Confissões* III, 11, Agostinho declara ter tido convicção de um dia converter até mesmo a própria mãe, Mônica, ao maniqueísmo (AGOSTINHO, 2015).

¹⁸ A *Vita Augustini*, de Possídio, nem sempre foi tomada em grande consideração por ser um texto bastante simples e superficial: “Possidius’ *Vita Augustini* has commonly been considered the work of a mediocre author. Only during the last decade have scholars begun to see as a historical source and to consider it as a hagiographical text with its own significant merits” (POLLMANN, 2018, p. 1581).

¹⁹ “Quando ainda adolescente, em Cartago, fora seduzido pelo erro dos maniqueus, e por isso estava mais atento que os outros para ouvir se seria proferido algum argumento a favor ou contra a mesma heresia” (POSSÍDIO, 2007, p. 37).

mal, a qual descrevia o mundo como formado por dois elementos de igual potência: o bem e o mal. Sobre esse assunto na doutrina maniqueísta, assim nos explica Brown (2017):

Foi esse “conhecimento da razão das coisas” que os maniqueus deixaram claro para Agostinho. Em suma, conquanto todos tivessem conhecimento da mescla íntima de bem e mal dentro de cada um e no mundo ao redor, era ao mesmo tempo, profundamente repugnante para o homem religioso, assim como absurdo para o pensador racional, que esse mal pudesse provir de Deus. Deus era bom, totalmente inocente. Devia ser protegido da mais tênue suspeita de responsabilidade direta ou indireta pelo mal. Essa desesperada “piedade para com o Ser Divino” explica a natureza drástica do sistema religioso dos maniqueus. Eles eram dualistas: tão convencidos estavam de que o mal não podia provir de um Deus bom, que acreditavam ser ele proveniente de uma invasão do bem – o “Reino da Luz” – por uma força ou demônio hostil, de poder igual, eterno e totalmente distinto: o “Reino das Trevas” (BROWN, 2017, p. 58).

De forma igualmente incisiva, Costa (2002)²⁰ faz uma ampla análise da polêmica enfrentada por Agostinho contra os maniqueístas no exercício do seu ministério episcopal em Hipona. A profundidade de pensamento e a capacidade retórica do filósofo deram conta de desmanchar esse nó de difícil resolução, como foi a questão ética da presença do mal no mundo.

Por meio das poucas notícias biográficas aqui mencionadas, já se pode intuir qual seria o caminho a ser percorrido por esse pensador que ia se desenvolvendo neste longínquo rincão do já decadente Império Romano. De pai pagão e mãe cristã católica fervorosa, Agostinho teve em família uma educação cristã, apesar de nunca ter aderido seriamente a tal doutrina religiosa. Porém, com esse pano de fundo fortemente marcado pela cristandade, Agostinho, aderindo ao maniqueísmo, pensava ter encontrado o caminho para a verdadeira sabedoria. Aliás, esta era a promessa dos líderes do maniqueísmo: alcançar a verdadeira sabedoria (BROWN, 2017).

Essa proposta era fundamental para Agostinho. Mas isso não era um mero acaso. O que ocorreu foi que o jovem estudante de retórica na cidade de Cartago

²⁰ Trata-se de um amplo trabalho (tese de doutorado) do estudioso de Agostinho no tocante à polêmica contra os maniqueus sobre o problema do mal no mundo. Nesse mesmo volume (na aba da capa), Urbano Ziles faz o seguinte comentário: “Como diz o autor, Agostinho não resolveu o problema, não encontrou a resposta definitiva à questão do mal, e até hoje nos deparamos com as mesmas perguntas sobre o tema. Mas, permitimo-nos acrescentar, nenhum estudioso pode dar-se ao luxo de ignorar o que o Bispo de Hipona escreveu a respeito, e ninguém até hoje produziu um tratado que ombreie com seus escritos”.

demonstrava uma verdadeira atitude filosófica, ou seja, o provinciano Aurélio Agostinho²¹ portava consigo uma sede de sabedoria que só seria saciada, em parte, muitos anos mais tarde. Vale ressaltar que, *grosso modo*, Agostinho só pensava na sabedoria como proveniente de uma fonte cristã²². Daí, é possível dar mérito à educação materna recebida desde cedo como modelo de busca pelo conhecimento e pela sabedoria.

Portanto, Agostinho era um filósofo em potencial desde tenra idade. O amor pela *Sofia* era algo que o impelia naturalmente, antes de ser orador, teólogo, polemista, exegeta. O ponto crucial para essa escolha pela filosofia, estando de acordo com a sua autobiografia, ocorreu por volta dos dezenove anos, quando da leitura de uma obra de um filósofo e orador romano: trata-se do *Hortensius*, de Cícero. Agostinho relata com muita propriedade esse momento importante da sua decisão pela filosofia, em que a leitura da referida obra o impressionou profundamente, acendendo no seu interior uma chama que jamais se extinguiria:

Era entre estes companheiros²³ que eu, ainda de tenra idade, estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com a intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortensio*. Ele mudou o alvo de minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Não era para limar a linguagem – aperfeiçoamento que, segundo o meu parecer, compraria à custa do dinheiro da minha mãe –, contando dezenove anos de idade e havendo já decorrido dois, após a morte de meu pai. Não era o estilo, mas sim o assunto tratado que me persuadia a lê-lo (AGOSTINHO, 2015, p. 67).

²¹ Agostinho era portador de um duplo nome, ou seja, Aurélio Agostinho.

²² “A forma exata de ‘sabedoria’ que ele iria buscar diferiria muito, é claro, do que Cícero reconhecera como tal. Agostinho vinha de uma família cristã. Numa era da qual foram preservados apenas textos de adultos, é extremamente difícil apreender a natureza do cristianismo ‘residual’ de um jovem. Mas uma coisa é certa: um saber pagão, um saber sem ‘o nome de Cristo’, estava totalmente fora de cogitação. O paganismo nada significava para Agostinho. Em Cartago, ele assistiria aos grandiosos festivais que ainda eram celebrados no grande templo da *Dea Caelestis*, mas haveria de fazê-lo à maneira de um protestante inglês que presenciasse as solenes procissões católicas da Itália: elas eram esplêndidas e interessantes, mas nada tinham a ver com a religião tal como ele a conhecia” (BROWN, 2017, p. 50).

²³ No trecho imediatamente anterior, Agostinho descreve os seus companheiros de farra como “os demolidores”, pois tinham modos extravagantes de se comportar em grupo.

Na obra *Hortensius*, o filósofo romano Cícero preza a busca pela sabedoria e, conseqüentemente, pela felicidade. Na visão de Agostinho, essa felicidade, atrelada à sabedoria, só podia estar impregnada de cristandade. Desse ponto de vista, Agostinho se sente seguro em empreender uma caminhada espiritual e intelectual junto aos maniqueístas, pois eles também buscavam essa sabedoria e a prometiam a quem se sujeitasse a aderir à seita.

A partir dessas notícias já se percebe que o jovem Agostinho, antes de ser qualquer outra coisa, era portador de uma clara “vocação filosófica”, enquanto seu coração ardia por algo superior ao mundo tangível por meio dos sentidos, de modo que, desde cedo, a leitura dos filósofos neoplatônicos começou a ter uma importância capital na sua busca pela verdade, pois havia uma sintonia de atitudes diante do mundo de Agostinho e aquele dos neoplatônicos.

Daí em diante, a filosofia para Agostinho tornou-se uma meta constante de vida²⁴. O embasamento teórico que a busca pela verdade lhe deu se fez notar em toda a sua produção literária posterior. A mescla de escolas filosóficas antigas que se apresentava nesse período da história romana, juntamente com a expansão do cristianismo, deram um terreno ideal para a reflexão filosófica em busca da verdade e da felicidade humana. Tem-se o exemplo aqui de um filósofo que encarna a filosofia na própria vida em todos os aspectos, distribuindo os frutos dessa reflexão aos concidadãos.

A busca pela verdade e pela felicidade junto aos maniqueístas bem cedo se revelou impraticável, pois o gênio agudo de Agostinho se deu conta de que muitas coisas não eram explicadas de maneira satisfatória do ponto de vista racional. Começou um lento, mas progressivo, afastamento do filósofo em relação à proposta maniqueísta²⁵, simultaneamente ao afastamento físico em relação à sua terra natal: a província romana da *Africa Proconsularis*.

²⁴ “Sentiu nascer em seu coração um amor inacreditável pela filosofia, não entendida só como conhecimento da verdade, mas também como diligência moral, como orientação de vida, como amor, busca e posse da sabedoria” (TRAPÊ, 2017, p. 63).

²⁵ “Permaneceu, por isso, na seita, esperando que um dia as dificuldades fossem-lhe resolvidas. Esperou Fausto como um oráculo. [...] Fausto chegou a Cartago em 383. Agostinho escutou-o, falou com ele, achou-o eloquente, amável, simpático; mas tão incapaz de resolver as suas dúvidas que não aceitou nem mesmo afrontar os argumentos. A modéstia de Fausto agradou a Agostinho, que se tornou amigo dele e pôs-se à disposição dele como mestre de retórica. Mas interiormente se distanciou do maniqueísmo ou, mais exatamente, a confiança posta na seita sofreu um grave abalo e começou a esfriar-se” (TRAPÊ, 2017, p. 99-100) (Cf. AGOSTINHO, 2015, p. 108-111).

Agostinho seguiu em direção à capital do império, na esperança de resolver as suas indagações filosóficas e, também, com o objetivo de fazer carreira como professor de Retórica (AGOSTINHO, 2015). Ainda ajudado pelos maniqueístas de Roma, continuou a sua carreira já iniciada na África. Bem cedo se decepcionou economicamente no relacionamento com os alunos e, com a ajuda de um maniqueísta romano, Símaco, obteve um cargo em Milão como orador oficial do imperador. A sua estadia em Milão marcou o início do grande retorno do filósofo à sua terra natal, mas, dessa vez, com uma nova perspectiva (AGOSTINHO, 2015).

O então bispo de Milão, Ambrósio, foi o responsável por uma reviravolta no modo de pensar de Agostinho. Com habilidades de grande orador, o qual se servia dos textos de filósofos neoplatônicos para construir os seus discursos, captou a atenção de Agostinho, ele também já renomado como orador²⁶. Essa nova componente filosófica foi essencial para as futuras reflexões do filósofo que envolverão o núcleo desta pesquisa, ou seja, o problema do tempo.

Mais uma vez, por meio desse interesse de Agostinho pelo bispo Ambrósio, é possível notar a prevalência do aspecto filosófico do fato, o qual marcaria de maneira indelével o percurso do pensador. O que se sabe dos fatos subsequentes é que Agostinho projetou para si uma vida isolada em relação à agitação do mundo civil, fundando uma comunidade religiosa cristã, baseada na convivência e na discussão de temas filosóficos. Estando ao que o próprio autor revela, tratava-se de uma verdadeira escola filosófica à maneira dos filósofos gregos, ainda que aqui seja possível notar o forte interesse pela doutrina cristã. Portanto, o projeto de vida desse momento imediatamente sucessivo à “conversão” ao cristianismo era o de viver em boa companhia, guiado pela leitura e discussão de temas de interesse filosófico. A pequena comunidade provisória de Cassiciaco²⁷ nada mais era do que uma espécie de Academia de Platão ou de Liceu de Aristóteles em estágio embrionário, onde o fundamento de tal convivência era a busca pela Sabedoria.

²⁶ Inicialmente, o interesse de Agostinho em relação aos discursos do bispo Ambrósio era só de caráter formal. Na sequência é que existiu um interesse pelo conteúdo.

²⁷ Cassiciaco: esse era o nome da localidade escolhida para retirar-se do mundo de agitação em que vivia em Milão. Não se tem a localização exata desse sítio, mas se sabe que ficava nos arredores da cidade.

Bem cedo, a pequena escola filosófica resolveu transferir-se para a província romana de origem da maioria dos seus membros, vale dizer, a Numídia²⁸. O grupo iniciou a sua viagem de volta para a África, de Milão passando por Roma. Voltando para a sua terra de origem, Agostinho não retornaria nunca mais à península itálica em vida²⁹. A sua grande produção literária dar-se-ia em terras africanas.

Estabelecida a pequena comunidade de pensadores na África, não demorou muito tempo para Agostinho ser “eleito”, por aclamação popular, para ser sacerdote católico e depois bispo de Hipona, atual Annaba, na Argélia. Não era seu desejo ocupar tal posição de comando, a qual turbaria o seu ócio filosófico. No entanto, foi como bispo que Agostinho desenvolveu o maior número dos seus escritos. Numa atitude apologética em relação à doutrina cristã, discutindo com os diversos grupos em contraste, é possível notar em Agostinho a fundamentação filosófica da sua argumentação, além da sua grande capacidade como orador. Dentre tantos outros escritos filosóficos, destacam-se as *Confissões* e a *Cidade de Deus*, trabalhos tidos dentre os mais importantes, tanto filosófica quanto teologicamente.

Portanto, estando a par dessas notícias biográficas do autor, qual seria o seu lugar paradigmático na história? A resposta para tal pergunta é poliédrica. Do ponto de vista da cultura cristã, em plena expansão na época, é mais fácil notar as influências do teólogo Agostinho. Do ponto de vista estritamente filosófico, a resposta se torna mais complexa. Obviamente, quase toda a atividade filosófica medieval esteve embebida de teologia, pois a maioria dos pensadores desse período era de matriz cristã. Nesse contexto, a figura de Agostinho é mais claramente reconhecida, seja como filósofo ou como teólogo, pois todas as reflexões que guiaram a filosofia e a teologia do período ressentiram a presença marcante do pensamento agostiniano (PRZYWARA, 1984).

As obras de Agostinho serviram, portanto, de base segura para séculos de reflexão filosófica e teológica durante a Idade Média, como nos aponta Przywara (1984), de maneira que todos os argumentos da patrística e da escolástica tinham

²⁸ A Numídia era uma antiga província do Império Romano localizada no norte da África, abrangendo parte da atual Tunísia e da atual Argélia, ou seja, as terras localizadas a oeste em relação à cidade de Cartago.

²⁹ Somente os restos mortais do bispo de Hipona voltaram para a Itália séculos mais tarde. Atualmente, encontram-se na igreja de San Pietro in Ciel d'Oro, na cidade de Pávia, na região da Lombardia, no norte da Itália.

como ponto de referência o pensamento do hiponense³⁰. Não é um acaso o fato de que a Igreja Católica concedeu o título de *Doctor*³¹ ao pensador, visto a sua grande importância na definição de certos dogmas de fé por meio do combate a diversas heresias do mundo cristão emergente dos séculos IV e V d.C., tais como o maniqueísmo, o donatismo e o pelagianismo³².

No período moderno e contemporâneo, é possível notar ainda uma vez a influência da filosofia agostiniana em diversos autores³³. Em muitos deles, há uma apropriação do pensamento de Agostinho no intuito de afirmar a própria posição filosófica, evocando a autoridade do Bispo de Hipona³⁴.

Mais precisamente na contemporaneidade, há uma explícita referência a Agostinho, como um autor de destaque, capaz de suscitar novas interpretações a partir do seu pensamento. Nesse aspecto, é um dever ressaltar que o conceito de tempo agostiniano junto ao turno fenomenológico husserliano e heideggeriano adquire relevância a tal nível de servir como ponto de partida para novas reflexões (Cf. BELLO, 2000). A respeito desse conceito caro à fenomenologia, Agostinho pode ser

³⁰ “Así se convierte Agustín prácticamente em el genio del espíritu europeo: es el origen de sus motivos antagónicos y la superación de ese antagonismo. Esto se patentiza en la lucha que de la Edad Media a esta parte reina en el pensamiento escolástico entre tomistas e escotistas. En Tomás de Aquino, dominico correligionario de Fiáosle, impera el *pathos* de la eterna verdad; en todo aristotelismo, ese *pathos* se inspira em el Aristóteles de cosmos jerárquico, pero más profundamente aún se inspira em el Agustín de las ideas eternas. Igualmente em Escoto, el franciscano correligionario de Occam, domina el *pathos* de la ilimitada libertad de la *caritas*: en todo agustinismo aparentemente intelectualista, ese *pathos* parece una reviviscencia aguda del analítico y movido pensamiento aristotélico; pero ese análisis incansable es obra de la *caritas*; ésta, genuinamente paulina, desenmascara el aparato de todas las *gnosis*, para que el hombre se postre ante la profundidad de Dios incomprendible: lo cual es rastro del aliento del tardío Agustín” (PRZYWARA, 1984, p. 21-22).

³¹ Na abertura da Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, em ocasião do XVI centenário da conversão de Santo Agostinho em 1986, o então Papa João Paulo II se dirigia aos leitores colocando em relevo os seus vários predecessores, desde Celestino I – que foi Papa entre 422 e 432 d.C., portanto, nos últimos anos da vida de Agostinho – até os mais recentes que tinha exaltado a figura de Agostinho de Hipona por suas contribuições filosóficas e teológicas deixadas à cultura ocidental (GIOVANNI PAOLO II, 1986). Doutor da Igreja em 1298 por Bonifácio VIII. E ainda: “Celestino I ne difese la memoria e lo annoverò tra i ‘maestri ottimi’: così molti altri sommi pontefici fino ai nostri giorni” (TRAPÈ, 2006, p. 152-153).

³² Trapè (2017) nos apresenta de maneira formidável o perfil polemista de Agostinho, o qual escreveu muitas obras cujos títulos iniciam com a preposição “contra”. A polêmica contra Pelágio talvez tenha sido a mais árdua de todas, como bem nos descreve o mesmo biógrafo (TRAPÈ, 2017). Brown (2017) também nos descreve com maestria o confronto entre Agostinho e Pelágio.

³³ “Esto se acusa también em la pugna que caracteriza el pensamiento moderno, desde el manifiesto agustiniano de sus comienzos (en Nicolás de Cusa) hasta el claro agustinismo de su término (em la fenomenología). Em el *cogito ergo sum* de Descartes se apoya el clasicismo consciente del pensamiento que, em la evidencia, toma posesión de sí mismo; se continua con el ‘mundo inteligible’ de Kant y la ‘historia inteligible’ de Hegel: es la vivacidad apasionada de la inteligibilidad de Agustín” (PRZYWARA, 1984, p. 22).

³⁴ Essa é a tese de Karla Pollmann, a qual afirma que a recepção de Agostinho nunca parou de acontecer durante os mais de 1500 anos de história depois dele, seja em âmbito eclesiástico, seja no mundo laico (POLLMANN, 2016).

considerado um pensador fundamental, ou seja, um autor que deu os primeiros passos em direção a uma interpretação fenomenológico-existencial do conceito, mesmo que ele não seja considerado um fenomenólogo. Ainda que embrionária do ponto de vista fenomenológico, a interpretação agostiniana acerca do tempo pode ser vista como uma experiência, um fenômeno da consciência.

Husserl aponta a importância de Agostinho nessa direção, dando a prova de que o bispo de Hipona já tinha antecipado reflexões que tão somente na modernidade e na contemporaneidade seriam novamente retomadas com intensidade digna do argumento. Em uma de suas obras, o fundador da fenomenologia dá a entender essa centralidade do pensamento agostiniano e explica a sua importância para a reflexão sobre o conceito de tempo nestes termos:

A análise da consciência temporal é um velho calvário da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento. O primeiro que sentiu profundamente as ingentes dificuldades que aí jazem e que com elas chegou em seus esforços até o umbral da desesperação, foi Santo Agostinho. Qualquer um que quiser se ocupar do problema do tempo, deverá estudar a fundo, ainda hoje, os capítulos XIII-XXVIII das *Confissões*. A época contemporânea, tão orgulhosa do seu saber, não chegou nestas questões a resultados muito brilhantes que signifiquem um progresso importante a respeito daquele pensador tão grave e sério em suas lutas espirituais. Ainda hoje pode exclamar-se com Santo Agostinho: *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*³⁵ (HUSSERL, 1959, p. 49, tradução nossa).

Tal “confissão” de Edmund Husserl leva a entender a grande importância que Agostinho representa para o nascente método fenomenológico. Essa posição do fundador da fenomenologia influenciou, sem dúvida, o posicionamento de outros filósofos que seguiram as suas pegadas nessa trilha ainda em construção

Dessa forma, a mesma posição pode ser verificada em Heidegger, quando reconhece a importância de Agostinho para o desenvolvimento do conceito de tempo na conferência de 1924 *O conceito de tempo*, em que aponta que já o filósofo de Hipona tinha se perguntado a respeito do tempo e se esse não poderia ser entendido

³⁵ “El análisis de la consciencia temporal es un viejo calvario de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero que sintió profundamente las ingentes dificultades que ahí yacen y que con ellas llegó en sus esfuerzos hasta el umbral de la desesperación, fue san Agustín. Quien se ocupe del problema del tiempo, deberá estudiar a fondo, aún hoy, los capítulos XIII-XXVIII de las *Confesiones*. Pues la época contemporánea, tan orgullosa de su saber, no ha llegado en estas cuestiones a resultados muy brillantes que signifiquen un progreso importante respecto a aquel pensador tan grave y serio en sus luchas espirituales. Aún hoy puede exclamarse con san Agustín: *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*” (HUSSERL, 1959, p. 49).

como o próprio espírito do ser humano, diferentemente daquilo que havia proposto a filosofia grega no geral, que via o tempo ligado ao movimento dos corpos.

Assim se expressa Heidegger (1998):

O que está em jogo no fato de o ser-aí humano ter arranjado um relógio antes de possuir relógios de bolso e relógios solares? Disponho eu do ser do tempo e me considero a mim junto ao agora? Sou eu mesmo o agora e o meu ser-aí o tempo? Ou, enfim, é o tempo mesmo que em nós arranja o relógio? Santo Agostinho levou a questão até este ponto no livro XI das suas *Confissões* ao questionar se o espírito mesmo é o tempo (HEIDEGGER, 1998, p. 29)³⁶.

Aqui, Heidegger parece dar a entender que, depois de ler e reler os filósofos gregos, encontrou em Agostinho um novo horizonte de interpretação dessa experiência fática do ser-aí. O tempo passa a ser visto como uma experiência interna e não mais externa. Isso vai de *pari passu* com uma interpretação fenomenológica do tempo, a qual perpassa toda a obra filosófica heideggeriana.

Os dois autores citados, Husserl e Heidegger, dão a entender que o ponto de partida para a reflexão sobre o conceito de tempo na tentativa de alcançar novas interpretações têm a sua raiz nas antigas especulações de Agostinho, o qual propõe uma nova visão desse parâmetro da existência humana: o tempo a partir de uma vivência interior ao homem.

Constituem-se, desse modo, provas cabais de que Agostinho é um autor de presença significativa na história do pensamento ocidental, pois o seu pensamento não conhece ocaso. Os temas por ele abordados, em especial o conceito de tempo, para o nosso interesse, são os grandes temas filosóficos trans-históricos que reemergem de tempos em tempos no debate filosófico.

1.2 As *Confissões* no âmbito da obra agostiniana

Atuando como bispo de Hipona, Agostinho seguidamente foi obrigado a enfrentar tarefas árduas em relação à elaboração de respostas convincentes a problemas filosófico-teológicos do seu tempo. Derivam daí escritos redigidos com esse interesse, resultando em um legado imponente de obras que alimentaram

³⁶ Livre tradução nossa a partir do texto italiano.

séculos de discussão filosófica, justamente porque nasceram com a intenção de resolver problemas da vida fática de determinado momento histórico.

Grande parte das obras do hiponense foram conservadas e chegaram até os dias atuais. Mas, segundo Pollmann (2016), o legado das obras agostinianas ainda pode crescer, pois descobertas recentes indicam essa possibilidade. Talvez não haja novidades consistentes em tais descobertas, pois os temas propostos por Agostinho e que formam o núcleo duro da sua discussão já são bem conhecidos. Porém, isso indicia a grande habilidade do autor em tratar os problemas que, sempre, concernem à humanidade na sua facticidade.

A propósito dos temas filosóficos na pauta de Agostinho, nas suas obras ele desenvolve os mais diversos temas típicos da filosofia. Desse modo, quando se trata de filosofia política, é possível citar a sua *Cidade de Deus*; tratando-se de filosofia da linguagem, a obra de destaque é *De magistro*; e, ainda, aprofundando temas relacionados à ética, a obra a ser focada é *De libero arbitrio*. A lista poderia se estender ainda mais se adentrássemos nos vários campos filosóficos e teológicos, pois o nosso autor em questão não deixou problemas em debate sem respostas. A discussão com intelectuais da época³⁷ levou Agostinho a debater os argumentos importantes do momento³⁸, muitas vezes, de maneira áspera, como no caso da polêmica com Juliano de Eclano³⁹.

O que ocupa a nossa pauta nesse momento, porém, é uma das suas obras em particular: *Confissões*. Em estrita observância da delimitação temática deste trabalho,

³⁷ Agostinho, desde jovem, debateu com as autoridades de então. Prova disso é o seu diálogo com o bispo maniqueu Fausto, do qual esperava uma boa fundamentação do maniqueísmo. Além disso, na sua vida intelectual madura, teve a oportunidade de se defrontar com grandes personalidades, tais como Donato, Pelágio, Juliano de Eclano e até mesmo com o grande intelectual cristão da época: Jerônimo.

³⁸ Agostinho debateu importantes temas teológicos e filosóficos com os líderes das “seitas” de então: com Donato, Agostinho confrontou-se em decorrência do perdão aos cristãos que tinham renunciado ao cristianismo por causa das perseguições de Diocleciano; com Pelágio, o Bispo de Hipona debateu principalmente sobre a questão da necessidade da graça divina para a salvação humana. Este último argumento foi debatido calorosamente também com o pelagiano Juliano de Eclano.

³⁹ Juliano de Eclano foi bispo da homônima cidade (Hoje Mirabella, no sul da Itália). Nasceu em 385; tornou-se bispo de Eclano e aderiu ao pelagianismo a um certo momento da sua atividade episcopal, foi excomungado pelo Papa Zosimo em 418 e se refugiou no Oriente Médio, junto a outros bispos que o acolheram, onde faleceu em 455 (FITZGERALD, 2019).

Sobre a situação da península itálica em relação às heresias nos últimos anos da vida de Agostinho e imediatamente depois, até o Concílio de Calcedônia (451 d.C.), Pollmann (2013) nos dá uma breve descrição, apontando que os escritos de Agostinho muito influenciaram no combate às heresias depois da morte do Bispo de Hipona. Além disso, o trabalho intelectual de Agostinho cresceu e se expandiu no nascente sistema que foi evoluindo logo após a derrocada do Império Romano do Ocidente. Autores como Boécio e Cassiodoro foram de fundamental importância para a recepção do pensamento do hiponense.

manter-nos-emos na proximidade dos contextos filosóficos dessa obra, esperando obter dela maior profundidade.

Confissões é, não raro, considerada a mais conhecida dentre as obras de Agostinho. A propósito disso, Brachtendorf (2012) assevera, logo na abertura de seu livro de comentários às *Confissões*: “As *Confissões* de Agostinho são uma das obras mais lidas da literatura universal” (BRACHTENDORF, 2012, p. 11); isso significa que a obra faz parte do estudo de leitores interessados não só em temas de relevância religiosa, mas também de estudiosos dedicados ao trabalho de conhecimento da filosofia do hiponense e o que estava em pauta naquela época⁴⁰.

Até onde se sabe, tal obra foi escrita em 397, logo no início das atividades pastorais de Agostinho como bispo de Hipona. Intérpretes ainda hoje se dividem quanto ao fato de haver uma unidade no corpo da obra, isso porque alguns filólogos sustentam que os primeiros nove livros não são compatíveis – nem estilisticamente, nem do ponto de vista argumentativo – com os outros quatro que se seguem. Motivados por essa tendência de interpretação, alguns editores chegaram a publicar a obra separando-a em duas partes (Cf. BROWN, 2017, p. 195-224).

Do mesmo modo que acontece com outras obras filosóficas consagradas pela história da filosofia, a obra *Confissões*, de Agostinho de Hipona, pertence ao grupo de obras consideradas de difícil compreensão. Não se pode esperar por precisão estilística como a observada em autores modernos e contemporâneos, pois um tal anseio pode revelar-se frustrante. O que podemos fazer com a obra *Confissões* é ver uma unidade temática, ou seja, perceber qual é a sutil “filigrana” que guia toda a argumentação do autor, deixando de lado, muitas vezes, uma preocupação com um estilo rebuscado e claro do texto.

É necessário notar de antemão que a obra tem uma característica dialógica. O gênero literário reconhecido na obra como “confissões”, gênero adotado por outros autores na história da filosofia⁴¹, em verdade constitui um diálogo de Agostinho com Deus, em que ele trata de problemas humanos, voltando o seu olhar para o interior do

⁴⁰ De modo análogo, expressa-se Giovanni Reale no prefácio à edição italiana das *Confissões*: “Agostino è certamente l'autore Cristiano di maggior successo in generale. Non solo, ma in particolare proprio le *Confessioni*, nell'ambito dei testi religiosi, come è risultato da alcune ricerche statistiche, sono l'opera più richiesta dopo la Bibbia” (AGOSTINHO, 2019, p. 7).

⁴¹ Rousseau também escreveu uma obra com esse título, contando a sua vida íntima e o contexto em que nasceram muitas de suas ideias filosóficas.

próprio ser humano. É possível notar, nesse movimento de volta para o interior, uma forte ligação com a filosofia neoplatônica de Plotino⁴², à qual Agostinho deve muito.

Qual seria, portanto, o tema central das *Confissões* de Agostinho? O que pretende demonstrar o autor com essa obra aparentemente desconexa nas suas partes e de difícil compreensão? A obra poderia ser considerada de valor filosófico ou seria tão somente de cariz teológico ou devocional?

Como é sabido, Agostinho não se afasta da temática filosófica própria do seu tempo, vale dizer, de todas as discussões em ato no período conhecido por nós como neoplatonismo. É verdade que muito da sua atividade de pensamento girou ao redor de uma atitude apologética ao cristianismo nascente naquela época, mas, para obter isso, foi necessário debruçar-se sobre temas filosóficos, pois tudo o que se passa na vida do ser humano torna-se problema filosófico. Podemos colocar a complexidade das obras agostinianas e, portanto, também *Confissões*, dentro de um campo de estudos amplo quanto a própria humanidade: trata-se da antropologia⁴³.

Dentro do campo antropológico, os filósofos antigos muito se preocuparam com o problema da felicidade humana. Essa também é a preocupação de Agostinho na sua obra aqui referida. Do começo ao fim das *Confissões*, Agostinho tem em mente o objetivo de encontrar uma resposta aos problemas da vida humana, de modo a levá-la a uma “vida feliz”⁴⁴. Como avalia, com acerto, Brachtendorf (2012), a obra *Confissões* não se encaixa dentro de um gênero literário engessado, mas dentro de um contexto de discussão filosófica, que é aquele da ética e da metafísica platônica e neoplatônica:

[...] as *Confissões* de Agostinho estão em continuidade com a ética antiga, em geral, e com a filosofia helenística e neoplatônica em particular. Para a ética antiga são centrais os conceitos de felicidade e de sumo bem. Diferentemente da filosofia moral moderna, à qual importam sobretudo normas e fundamentações normativas, a ética mais antiga desenvolve prioritariamente uma técnica de boa vida, uma *ars vivendi*. Mas isso não deve ser entendido como refinamento de uma cultura orientada pelo prazer, mas como guia para um amplo realinhamento da vida que possibilite a obtenção da sabedoria. Nesse ponto, alterações profundas em nossa autoavaliação e na valoração

⁴² Plotino é um dos filósofos neoplatônicos que mais influenciou o pensamento agostiniano. A sua visão metafísica do mundo pode ser considerada muito próxima à visão cristã.

⁴³ A obra *Confissões* de Agostinho constitui-se em um tratado teológico sobre o homem. Dizemos que se trata de uma antropologia agostiniana enquanto trata de argumentações que serão muito válidas para entender o homem diante de Deus, mas também o homem por ele mesmo, constituindo-se assim também em um tratado antropológico.

⁴⁴ A expressão usada por Agostinho em latim para se referir à vida feliz é *beata vita*.

de uma pessoa provam ser necessárias. O indivíduo precisa realmente de uma terapia para poder alcançar a meta de sua vida. A ética antiga diagnostica o ser humano como doente de alma e, ao mesmo tempo, oferece remédio. Ela é primordialmente orientada segundo linhas não normativas, mas recomendatórias, aconselhadoras e curativas. Ela se vê, portanto, como cura de almas (BRACHTENDORF, 2012, p. 14).

Nesse contexto, entende-se que a obra de Agostinho está em consonância com um ambiente mais amplo de discussão ético-filosófica da sua época, não esquecendo o específico do seu debate, que adentra nas questões religiosas da cristandade. Nesse sentido, Brachtendorf (2012) vai mais a fundo na sua análise da ética agostiniana presente já nas *Confissões* e demonstra a principal diferença entre a ética dos antigos e o aspecto novo que o hiponense deseja afirmar na sua obra, apontando:

Desde a Antiguidade, o tema da cura de almas emigrou para a esfera da religião e, daí, para a psicologia, a pedagogia, a psicoterapia. Com a questão a respeito da felicidade, Agostinho retoma o tema principal da ética mais antiga e a desenvolve a seu modo. Nessa medida, ele também se encontra na corrente do pensamento antigo. Mas, por outro lado, são justamente as modificações de Agostinho no diagnóstico do ser humano, na explicação e na terapia de sua doença que contribuem decisivamente para um traslado da cura de almas ao terreno da religião e, com isso, para a demolição do conceito de ética filosófica como arte de viver (BRACHTENDORF, 2012, p. 14).

Confissões, portanto, recobre uma função de trampolim de lançamento para os vários temas de discussão elaborados nas obras seguintes, pois aí se encontram as bases antropológicas sobre as quais o filósofo funda o seu modo de pensar a vida humana, seguindo o impulso recebido da leitura de Cícero, o qual considerava a busca da sabedoria como bem maior a ser alcançado (BRACHTENDORF, 2012).

Essa obra, portanto, não se apresenta como uma obra lisa e de fácil compreensão; ao contrário, mostra-se como um programa de estudos de extrema complexidade, colocando em pauta muitas teses que serão desenvolvidas na sequência, ao longo da produção literária de Agostinho, bem como incluindo algumas obras anteriores, por exemplo *De libero arbitrio* (388-395 d.C.) e *De vera religione* (389 d.C.).

Sob a bandeira da busca da felicidade humana, Agostinho objetiva o sumo bem e desenvolve toda a sua pesquisa ao redor desse núcleo temático, em consonância com a filosofia platônica e neoplatônica que via no exercício filosófico a possibilidade

da cura para as doenças da alma. O hiponense, assim, vai além dos objetivos da filosofia grega, afirmando que a razão vê o objetivo da existência humana somente ao longe, enquanto a crença⁴⁵, por meio do cristianismo, pode levar o ser humano à cura da alma por meio de uma eficaz autoterapia. Esse movimento da alma objetivando a cura nada mais é do que a “conversão”, isto é, o caminho de volta para uma dimensão interiormente perdida e que deve ser reencontrada se se quer reestabelecer o equilíbrio do espírito. Nesse sentido, Brachtendorf (2012) apresenta mais um esclarecimento:

Agostinho interpreta o interesse fundamental do cristianismo no sentido da ideia da terapia. A filosofia pode formular um conceito adequado do sumo bem, mas apenas a religião cristã torna possível ao ser humano agarrar e possuir esse bem. O remédio contra a doença da alma humana é, segundo Agostinho, a crença na encarnação e na morte do filho de Deus. Numa passagem central das *Confissões*, Agostinho afirma que a filosofia em sua forma suprema, ou seja, neoplatônica, simplesmente permite ao homem ver o objetivo de longe; é apenas a mensagem do Evangelho, tal como formulado por Paulo, que conduz o homem ao caminho rumo a esse objetivo. Em Agostinho, o cristianismo puxa para si a tarefa da terapia, que até então estava no domínio da filosofia (BRACHTENDORF, 2012, p. 23).

Aderentes a essa posição filosófica de Agostinho, podemos entender melhor a sua argumentação ao redor das *Confissões*, no sentido de encontrar um caminho seguro de retorno à felicidade para o ser humano. O programa da obra é dar pistas seguras ao homem no intuito de levá-lo a conhecer-se melhor e, conhecendo-se, a reconhecer que precisa de cura para a própria alma. A conversão consiste nesse empreendimento em direção à felicidade que ocorre por meio da filosofia de modo incompleto e por meio da crença de maneira plena.

A espiritualidade agostiniana, nesse sentido, provém da filosofia neoplatônica de Plotino e de Porfírio⁴⁶, autores cujas ideias Agostinho conheceu em Milão. Esses também destacavam a felicidade humana como tema central da própria filosofia,

⁴⁵ Essa seria a “terceira navegação”. Platão reconhecia no estudo da física, por meio da racionalidade, a “primeira navegação”; porém, via também que isso não bastava para uma explicação do mundo, sendo necessário uma “segunda navegação”, por meio da visão metafísica do mundo. Agostinho ultrapassa essa definição e afirma que, além do entendimento do mundo a partir da física e da metafísica, é necessário apoiar-se na crença em Deus, dito em outras palavras, na fé.

⁴⁶ Francesco Romano (1979) realiza uma detalhada análise da vida e da obra de Porfírio e da sua proximidade com Plotino. A dificuldade maior, segundo o autor, são as escassas fontes históricas para poder dar maior precisão aos estudos sobre o autor. Em Fitzgerald (2019) tem-se uma visão geral sobre a influência de Plotino e de Porfírio no pensamento de Agostinho.

fazendo um retorno à filosofia platônica, a qual via dois mundos: um material e outro imaterial. Desse modo, Plotino vê o sumo bem no movimento de retorno ao Uno e não no prazer ou na virtude, como queriam respectivamente os epicuristas e os estoicos (Cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 29-30). Para Plotino, o *Summum bonum* é a união da alma com o Uno.

As bases dessa reflexão presente nas *Confissões* estão, portanto, em conexão com a linha de pensamento neoplatônica e dela dependem as evoluções praticadas por Agostinho no intuito de resolver problemas filosóficos ao interno da filosofia cristã nascente.

A propósito das *Confissões*, esta obra tem uma estrutura um tanto peculiar. Estando a par do que a maioria dos pesquisadores mais aceitos propõe, a obra se divide em ao menos duas grandes partes: a primeira compreende os primeiros nove livros, e a segunda vai do livro X ao XIII, e o livro X funciona como eixo articulador das duas grandes seções. Essa divisão é relativamente recente e nem sempre acatada pelos estudiosos; aliás, alguns preferiram até mesmo excluir a segunda parte da obra, dizendo tratar-se de um escrito à parte.

Em relação à situação da obra diante dos estudiosos, torna-se interessante analisar o que propõe Brachtendorf:

[...] ainda que todo leitor encontre nessa obra multifacetada perspectivas e raciocínios que lhe falem diretamente, as *Confissões*, como um todo, fazem parte do grupo de livros difíceis. Desde o início da pesquisa científica sobre ele, ocorrido por volta do fim do século XIX com Adolf Von Harnack, os especialistas conduzem uma discussão interminável sobre o gênero, a unidade e a estrutura desse livro. De certo modo, foi o próprio Agostinho que começou essa discussão, pois em *Retratações*, uma pequena retrospectiva crítica do velho bispo sobre sua grande obra literária, ele divide as *Confissões* em duas partes aparentemente heterogêneas, a saber, uma primeira parte que versaria sobre ele mesmo (livros I-X) e uma segunda parte sobre a Sagrada Escritura (XI-XIII). De fato, os nove primeiros livros contêm elementos autobiográficos, enquanto que os últimos três apresentam, antes, conteúdos doutrinários na forma de uma interpretação do relato da criação no primeiro capítulo do Gênesis, no Antigo Testamento. A primeira parte compreende biograficamente o tempo que vai do nascimento ao batismo, e à morte da mãe. Isso cobre os anos 354-387. As *Confissões* nada relatam sobre os dez anos seguintes, até a época da composição da obra, em que Agostinho é consagrado padre e assume o cargo de bispo de Hipona. Em vez disso, Agostinho pretende descrever no décimo livro seu estado de alma atual, mas acaba, de fato, oferecendo um tratado sobre o tema da memória e uma análise das tentações a que até mesmo o convertido está exposto. Isso torna questionável não apenas a

conexão dos livros I-X de cunho biográfico com os livros XI-XIII, que são exegetas no sentido mais amplo, mas também a relação entre o livro X e cada um desses blocos; de fato, nem mesmo a coerência interna do décimo livro é evidente. Mas especialmente os últimos três livros foram compostos de maneira tão distinta dos dez primeiros que em algumas edições são totalmente excluídos (BRACHTENDORF, 2012, p. 11-12).

Além dessas indicações históricas, certamente úteis para compreender a estrutura das *Confissões*, Brachtendorf (2012) continua a sua análise apontando agora para detalhes concernentes ao gênero literário e da unidade da obra no capítulo final da sua pesquisa. As conclusões que o autor colhe sobre esses pontos é que se trata de um escrito *sui generis*, pois não se enquadra em nenhuma forma conhecida no mundo antigo e nem nas biografias e autobiografias modernas. Soa semelhante a uma “autobiografia”⁴⁷, mas Agostinho se dirige a um interlocutor, que é Deus. Existe uma tendência por parte de Agostinho de colocar o retorno da alma para Deus por meio da sua trajetória individual, ao mesmo tempo que não vem acentuado o fato individual e sim o geral, o coletivo, a comunidade humana, como se a sua história pessoal pudesse ser um paradigma que, no fundo, se encaixaria na vida de qualquer ser humano interessado em compreender um pouco mais sobre a sua existência. Aqui, então, afirma-se:

Desde o início das *Confissões* Agostinho deixa claro que não lhe importa sua individualidade inconfundível, mas o universalmente humano, que se torna visível em seu próprio exemplo. O homem caiu e agora procura o caminho de retorno à felicidade (BRACHTENDORF, 2012, p. 302).

As muitas tentativas de solucionar o problema do gênero, do estilo e da unidade das *Confissões* de Agostinho parecem ser vãs. Uma alternativa capaz de conciliar as

⁴⁷ A propósito disso, podemos analisar o gênero literário das *Confissões* conforme o que nos apresenta Hadot (2012), analisando a posição de Pierre Courcelle: “Gostaria, no entanto, de sublinhar como, metodologicamente, a posição de Pierre Courcelle era interessante. Ele partia do princípio muito simples de que se deve interpretar um texto em função do seu gênero literário ao qual pertence. A maioria dos adversários de Pierre Courcelle era vítima do preconceito moderno e anacrônico que consiste em crer que as *Confissões* de Agostinho são, antes de tudo, um testemunho autobiográfico. Pierre Courcelle, ao contrário, havia compreendido bem que se tratava de uma obra essencialmente teológica, na qual cada cena pode revestir-se de um sentido simbólico. É sempre espantosa, por exemplo, a extensão do relato do roubo das peras, cometido por Agostinho no tempo de sua adolescência. Contudo, ela se explica porque esses frutos roubados no jardim tornam-se simbolicamente, para Agostinho, o fruto proibido roubado no jardim do Éden e porque lhe dão a oportunidade de desenvolver uma reflexão teológica sobre a natureza do pecado. Nesse gênero literário, é então extremamente difícil distinguir o que é encenação simbólica ou relato e acontecimento histórico” (HADOT, 2012, p. 11-12).

opiniões dos estudiosos, mas não sem controvérsias, pode ser aquela de pensar que realmente a referida obra do bispo de Hipona não é nada mais do que um tratado teológico paradigmático, ou seja, uma autobiografia que pode e deve ser estendida ao ser humano em geral, ao menos aos seres humanos que se preocupam em encontrar um sentido para a própria existência. Agostinho, portanto, não tem a intenção de colocar em público os seus fatos privados de maneira gratuita, mas faz isso com o escopo de dar explicações teológicas e filosóficas em relação à vida humana, colocando em relevo uma “abordagem fenomenológica”, poderíamos dizer hoje.

Seguindo essa tendência interpretativa fenomenológica das *Confissões*, principalmente no que interessa ao conceito de tempo, segundo von Herrmann (2015), o modo como Agostinho trata os temas filosóficos é de caráter fenomênico, o que pode indicar um protoanúncio daquilo que seria futuramente o movimento fenomenológico contemporâneo.

Também Vincenzo Costa (1992) afirma que Agostinho pode ser considerado um distante precursor da fenomenologia. Apesar de essa posição ser pouco aceita pelos estudiosos, fica aqui o registro de uma tendência a considerar Agostinho como um pensador de primária importância no cenário filosófico ainda hoje.

Já Costantino Esposito (2017) se mantém em uma posição mais cautelosa, afirmando que o próprio Husserl não considera os escritos agostinianos como se fossem fenomenológicos, pois isso incorreria em aceitar uma posição predefinida, o que não é aceitável pela fenomenologia.

No entanto, é possível analisar as obras de Agostinho sob a ótica fenomenológica, apesar de o pensador de Hipona não se deixar empregar por sistematizações⁴⁸ que nós, modernos e contemporâneos, precisamos estabelecer para a compreensão da história da filosofia. Qualquer tentativa de sistematização de Agostinho seria arriscar um reducionismo do seu pensamento e uma perda de elementos importantes da sua filosofia.

Confissões, portanto, não pode ser vista em sentido apropriado como uma obra precursora ao movimento fenomenológico contemporâneo de Husserl e de Heidegger. No entanto, não restam dúvidas de que o autor tardo-antigo contribuiu em algum modo

⁴⁸ Bradley Starr, em Fitzgerald, aponta que, para Harnack, “[...] Agostino non fu um pensatore sistematico e che presentare ‘tutto’ il suo sistema significherebbe in una certa misura rinunciare al ‘vero’ Agostino” (FITZGERALD, 2007, p. 808).

para isso. A sua contribuição pode ser identificada como uma primeira tentativa de abertura de um carreador, dando uma hipótese de explicação do ser humano partindo do interior do próprio homem: é a descoberta do “homem interior” de Agostinho⁴⁹.

Partindo dessas premissas, ou seja, compreendendo o comportamento filosófico de Agostinho como tendo alguma relação com a fenomenologia contemporânea de Husserl e de Heidegger, é possível agora empreender a investigação sobre o conceito de tempo assim como é tratado por Agostinho nas *Confissões*. O objetivo, na sequência, será analisar a posição de Agostinho a partir dos elementos que ele próprio fornece, pretendendo evitar tanto quanto possível hermeneuticamente os influxos modernos e contemporâneos em sua apropriação. O intuito do próximo tópico, portanto, é compreender o contexto em que Agostinho aprofunda a temática, determinando, assim, os motivos do autor.

1.3 A compreensão agostiniana do conceito de tempo no Livro XI das *Confissões*

Depois dessas primeiras considerações sobre Agostinho e suas *Confissões*, é recomendável que nos detenhamos em suas páginas para analisar mais estritamente passagens seletas e com importância destacada nesta pesquisa: trata-se de apresentar mais detalhadamente o livro XI, em especial, para melhor compreender como Agostinho pensa o conceito de tempo, visto que ele, diferentemente de alguns filósofos gregos⁵⁰ que o precederam sobre esse argumento, dá uma explicação peculiar sobre essa componente da experiência humana.

O tratado agostiniano sobre o tempo está no livro XI das *Confissões* e é precedido, como é bem sabido, pelo tratado sobre a memória. Essa colocação dos argumentos é proposital, visto que não é possível falar do tempo sem ter o conceito de memória em pauta, ao menos tratando-se do pensamento agostiniano⁵¹.

⁴⁹ Lanzara (2010), Von Herrmann (2015) e Staiti (2016) nos dão importantes indicações sobre essas questões ao tratarem a influência de Agostinho na fenomenologia de Husserl e de Heidegger.

⁵⁰ Fazemos referência, aqui, principalmente a dois filósofos que discutem a questão do tempo: Aristóteles, de maneira mais evidente no livro IV da sua *Física*; e Plotino, no III livro das *Enéadas*.

⁵¹ Segundo Puente (2001), em seu estudo: *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, o Estagirita também se ocupa da memória relacionada ao tempo. Assim se expressa: “[...] a memória é que se ocupa do passado, pois só os eventos passados são passíveis de serem lembrados. Por isso, não dizemos lembrar nem de algo que estamos vendo nem de algo que estamos pensando, mas é lícito dizer que nos lembramos dessas coisas quando o estímulo perceptivo ou a imagem mental – não nos esquecemos de que para o Estagirita só pensamos por meio de imagens (cf. *De mem.* 449b-450a) –

Em *Confissões* X, 8, Agostinho propõe uma notável reflexão. O autor tenta descrever o que é essa componente humana e como funciona. Para isso, serve-se de uma metáfora na tentativa de se fazer compreender pelos leitores. Trata-se dos “palácios da memória”, e este é descrito assim:

Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda a espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não absorveu e sepultou. Quando lá entro, mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero. Umam apresentam-se imediatamente, outras fazem-me esperar por mais tempo, até serem extraídas, por assim dizer, de certos receptáculos ainda mais recônditos. Outras irrompem aos turbilhões e, enquanto se pede e se procura uma outra, saltam para o meio como que a dizerem: “Não seremos nós?” Eu então, com a mão do espírito, afasto-as do rosto da memória, até que se desanuvie o que quero e do seu esconderijo a imagem apareça à vista. Outras imagens ocorrem-me com facilidade e em série ordenada, à medida que as chamo. Então as precedentes cedem o lugar às seguintes e, ao cedê-lo, escondem-se para de novo avançarem, quando eu quiser. É o que acontece, quando de memória digo alguma coisa (AGOSTINHO, 2015, p. 238-239).

O tempo presente, ou melhor dizendo, as experiências vividas pelo ser humano, encontra um refúgio onde permanecer à espera de repescagem. O passado nada mais é do que o presente vivido que ainda existe, apesar de dizermos que é passado e de considerarmos um não-mais-existente. Estando às primeiras palavras da citação, a memória humana esconde consigo uma complexidade inigualável. Trata-se de palácios, ou seja, é uma verdadeira cidade, formando um emaranhado de relações que vão sendo formadas pelas experiências que o ser humano desenvolve durante a sua vivência do tempo presente que, pouco a pouco, vai sendo depositada nesses palácios. A complexidade é tal que leva o próprio indivíduo a ter dificuldades em se mover em meio a tanto material mnemônico. Podemos afirmar que, com base nessa metáfora agostiniana, a memória é o único resquício que permanece ao interno do indivíduo em relação às suas vivências daquilo que Agostinho chama de presente (AGOSTINHO, 2015), o qual é tão fugaz a ponto de ser algo inextenso.

estão presentes, isto porque, neste caso, estamos cômnicos de que eles ocorreram anteriormente” (PUENTE, 2001, p. 281).

A memória, portanto, torna-se elemento fundamental na vida do indivíduo humano e da Humanidade em geral, pois é ela a responsável pela ligação vivencial entre o presente que vai sendo depositado nesse “alforje” e uma projeção para o futuro, criando uma identidade individual ou grupal. De fato, um indivíduo que não tem memória, ou que perdeu a memória, torna-se alheio ao mundo, vale dizer, sem identidade.

E, assim, Agostinho desenrola todo o livro X analisando a memória e suas várias tipologias, anotando a sua conveniência, mas também a sua inconveniência para a existência humana. Num primeiro momento do livro X, são analisadas as funções da memória e as relações entre os homens e entre os homens e Deus. Num segundo momento do livro, o hiponense relata sobre os problemas que a memória pode ocasionar ao ser humano quando traz à tona situações em que seria melhor se tais materiais mnemônicos tivessem caído no esquecimento.

O ser humano não vive sem a memória, primeiramente a memória de si como indivíduo, como pessoa⁵²; mas também a memória de todos os acontecimentos ocorridos na vida pregressa. Qualquer verbalização ou pensamento não verbalizado que se possa ter, necessariamente faz recurso à memória, retomando experiências ocorridas ou acoplando mais de uma, formando novos conhecimentos. Podemos ver nesse trecho⁵³ da obra de Agostinho um pré-anúncio da discussão moderna ao redor do conhecimento humano, visto que ele acena para a memória como um depósito de experiências advindas dos sentidos, a partir das quais podem-se formular outras situações de conhecimento.

É compreensível, desse ponto de vista, o movimento de Agostinho em direção ao tratado do tempo desenvolvido no livro XI. O tratado da memória colocado no livro X serve para alinhar uma nova concepção do tempo, o qual é visto a partir de uma experiência interior ao homem e não mais exterior, ou não só exterior. Além de servir como ligação necessária entre as duas partes da obra, isto é, a parte autobiográfica de Agostinho (livros I-IX) e a parte propriamente exegética (livros XI-XIII), o livro X das *Confissões* recobre um papel preparatório de fundamental importância para o tratado sobre o tempo.

⁵² Normalmente, esse conceito é entendido como o homem nas suas relações com o mundo e consigo mesmo, ou seja, um sujeito de relações.

⁵³ Livro X das *Confissões*.

Apesar de não conseguir compreender a fundo como funciona a memória humana, Agostinho se aventura na sua descrição, proporcionando uma visão parcial sobre o tema, porém, rico de figuras de linguagem que levam o leitor à compreensão, ainda que incompleta, daquilo que ocorre no interior do ser humano nas suas relações consigo mesmo e com Deus.

A propósito do conhecimento de Deus que se dá no interior do homem por meio da memória, Kahlmeyer-Mertens (2003) realiza uma incursão por meio das *Confissões* com o objetivo de propor uma abordagem desse tema, a memória⁵⁴, servindo-se de outros conceitos que podem esclarecer melhor a experiência interior do homem com Deus por meio de um conhecimento filosófico de Deus mesmo. Isso serve para comprovar que a memória é uma componente que recobre um papel de fundamental importância em todas as atividades humanas. Desse modo, o conceito de tempo anunciado por Agostinho no livro XI das *Confissões* é amplamente preparado pelo livro X de maneira consciente e proposital, segundo o nosso entendimento. Não seria possível tratar sobre o tempo se não houvesse recurso à memória humana. Portanto, o tempo como conceito-chave no pensamento agostiniano depende do conceito de memória para poder adquirir significado.

Abrindo as *Confissões* no livro XI e estando cientes de que Agostinho trata este tema com um objetivo bem específico, que é aquele de compreender o primeiro enunciado contido no livro do Gênesis (Gn 1,1), podemos intuir onde ele quer chegar. O Bispo de Hipona, assim, faz um movimento interpretativo-exegético buscando compreender o que significa o tempo na experiência interior do ser humano num contexto em que a eternidade de Deus abrange todas as dimensões do ser humano.

É possível notar em Agostinho uma repulsa em relação ao conceito de tempo tal como proposto por Aristóteles, pois se trataria simplesmente de uma visão do tempo tendo como base o movimento cósmico percebido pelos sentidos. Essa afirmação de que o tempo não pode se restringir ao movimento dos corpos pode ser

⁵⁴ “Uma conceituação de memória em Agostinho deve passar pela imagem que o autor sugere no passo 8 do Livro X de suas *Confissões*. Ali, memória aparece como um ‘*vasto palácio*’, um rol no qual se ordenam impressões apreendidas pela percepção. Essas impressões mostram-se como ‘*imagens*’ que aquele que tem memória pode evocá-las. Algumas, mais recentes vêm imediatamente; outras, demoram um pouco mais, até serem extraídas de instâncias mais recônditas. Agostinho acrescenta que a memória é como um ‘*santuário infinitamente amplo*’ e por isso é incapaz de ser completamente sondado. O autor tem noção da impossibilidade da compreensão total do ser do homem, entretanto, sente-se à vontade para enunciar características da memória, demonstrando que essa se organiza de acordo com a natureza das imagens que contém. Assim, ainda no Livro X das *Confissões*, Agostinho enumera entre os diversos tipos de memória, a *memória de Deus*. Pois, para o pensador esta não se resume à apreensão de imagens” (KAHLMAYER-MERTENS, 2003, p. 345).

encontrada, por exemplo, no capítulo 26 do livro XI das *Confissões*, em que Agostinho, depois de formular uma série de argumentações para rechaçar essa visão, afirma: “Portanto, o tempo não é o movimento dos corpos” (AGOSTINHO, 2015, p. 306).

É possível notar, aqui, que existe algo a mais em relação à visão grega do tempo. Agostinho tentou propor uma nova forma de ver tal conceito, extraíndo-o de uma visão popular desse conceito. Dentre as passagens da obra do hiponense sobre o tempo, destacamos a mais conhecida delas, a qual se encontra no capítulo 14 do livro XI das *Confissões*. Trata-se de uma constatação dilacerante em relação ao problema humano de explicar o tempo, primeiramente para si próprio, como experiência interior relacionada com a existência física e finita neste mundo. Agostinho reconhece a sua dificuldade em encontrar uma forma convincente de explicar algo que todos reconhecem-se sabedores: o tempo é algo dado por sabido e compreendido por todos, visto que todos falam dele com convicção:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreendê-lo, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e, se nada houvesse, não existiria o tempo presente (AGOSTINHO, 2015, p. 295-296).

O reconhecimento da própria ignorância em relação ao assunto que é, presumivelmente, de conhecimento de todos e a dificuldade em traduzir em palavras tal argumento revela um espírito inquieto e humilde em Agostinho, sempre atento em buscar novas fronteiras no mundo do conhecimento da condição humana. O coração inquieto já aos dezenove anos de idade, quando do encontro com o *Hortensius*, de Cícero, revela toda a sua sede de saber, por exemplo, quando tenta explicar um tema tão corriqueiro como o tempo, mas que esconde alguma coisa extremamente profunda e de difícil compreensão.

A tentativa de dar uma solução a tal problema se estende ainda mais. Agostinho formula uma reflexão ao redor das três divisões do tempo, vale dizer, o passado, o presente e o futuro. Segundo ele, esse modo de se referir ao tempo é uma falha da linguagem, um modo impróprio de falar do tempo, visto que, em última análise, existe

um único tempo, o presente. Dessa forma, o autor não se opõe ao modo comum de se referir ao tempo, mas faz uma advertência:

Diga-se também, que há três tempos: pretérito, presente e futuro, como ordinária e abusivamente se usa. Não me importo, nem me oponho, nem critico tal uso, contanto que se entenda o que se diz e não se julgue que aquilo que é futuro já possui existência, ou que o passado subsiste ainda. Poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata. Falamos muitas vezes sem exatidão, mas entende-se o que pretendemos dizer! (AGOSTINHO, 2015, p. 302).

Tal advertência se refere à atitude consciente que se deve ter quando se fala do tempo. Como já anotado em precedência, trata-se de reter na memória todo o material que depois dá a possibilidade de tratar disso como algo passado; ou, ainda, a memória auxilia para uma projeção chamada de futuro, o qual não existe ainda, mas pode ser, de alguma forma, intuído. Portanto, o único momento do tempo que poderíamos chamar propriamente de tempo é o presente.

Para Agostinho, portanto, o passado e o futuro não existem: o primeiro não existe mais e o outro não existe ainda. O único que existe é aquele que chamamos de “presente”. Porém, aí também a linguagem se mostra falha, pois o que significa “presente”, senão um instante sem extensão? Quando falamos no ano presente, não estamos dizendo que o ano inteiro está presente. Assim, podemos levar essa reflexão para os meses, semanas, dias, horas, minutos e segundos, de modo que chegamos a uma situação tal que é impossível atribuir uma extensão cronométrica a isso que chamamos de “presente”.

Como acontece com uma película no cinema, aquele diapositivo que está recebendo a luz em determinado momento é tão fugaz que não se pode atribuir extensão a ele, apesar de sermos obrigados a dizer que existe. Porém, quando o notamos, ele já é passado; e, se é passado, já não é, fica só na memória do espectador. O diapositivo que virá ainda não é; portanto, ainda não existe. Seria possível bloquear o projetor para perceber todas as características de determinado diapositivo. Desse modo, seria possível dizer que o presente teria extensão. Porém, estendendo esse modelo à existência humana, podemos dizer que essa película, isto é, a experiência interior do homem, não se bloqueia. Ainda que fizéssemos um tremendo esforço mental para tentar bloquear o fluxo da vida humana, seria um esforço inútil, pois essa própria tentativa já seria considerada ela mesma uma vivência

interior em vazão. Cada instante que se apresenta ao presente cai no precipício do nada se não for resgatado prontamente pela memória, a qual se revela como única instância humana capaz de conservar uma consciência individual.

Não se trata de fazer coincidir o tempo com o movimento de uma película, como na descrição anterior, pois, desse modo, caímos na teoria dos gregos, os quais identificavam o tempo com o movimento dos corpos. O que Agostinho propõe com essa teoria do presente não extenso é uma nova visão do tempo, não mais como algo pertencendo ao mundo físico, mas como uma experiência espiritual, não física. O tempo físico é passível de mensuração, enquanto o tempo do espírito não se deixa mensurar pelo cronômetro, mas está na dimensão da experiência interior, que é, sem dúvida, a mais importante.

O átimo do presente é o instante do ser, que veio do não-ser e vai para o não-ser. Enquanto houver devir, a luz projeta o ser; quando não houver mais nada por vir, sobrevém o vazio de ser. O tempo e a eternidade se diferenciam pela tênue linha do ser e do não-ser. O presente é um fugaz momento de eternidade, pois subtrai o ser do não-ser somente por um instante ínfimo.

O enigma do tempo se refere ao fato de que está impregnado de não-ser, de forma que a possibilidade em descrever o que realmente ele é se torna cada vez mais complicada, ou seja, torna-se um *implicatissimum enigma*, usando a expressão proposta por Agostinho (2015).

Conforme aponta Novaes (2007), o tempo é carregado de não-ser, ocasionando uma dificuldade ainda maior na sua definição. O próprio presente torna-se algo inextenso, de modo que não é possível descrevê-lo como um não-ser:

A primeira dificuldade quanto à existência do tempo concerne às três partes (passado, presente e futuro) uma vez que o ser destas três dimensões se vincula ao não ser. O passado já não é, o futuro ainda não é, e o presente – para que seja tempo, e não eternidade, presente eterno de Deus – tende a não ser. Por outro lado, mesmo assim, atribuímos ao passado e ao futuro qualificações como remoto ou próximo, longo ou breve (NOVAES, 2007, p. 270).

A partir do desenrolar-se das explicações de Agostinho sobre o tempo, podemos compreender por qual motivo, em determinado momento, ele chegou à conclusão de que o problema em questão é um “enigma complicadíssimo” de ser resolvido. O tema corriqueiro e largamente mensurado por todos torna-se algo

incompreensível para Agostinho, a ponto de levá-lo a confessar a sua ignorância em relação ao assunto.

Ainda com base no estudo de Novaes (2007), o comentador aborda o argumento do presente inextenso de forma simples, proporcionando uma compreensão da lógica descritiva sobre o tempo:

O argumento conduz a uma inevitável contração do presente ao inextenso, ou melhor, conduz a mostrar que a inteligibilidade do presente exige sua indivisibilidade e, conseqüentemente, que cada instante deixe de ser sem demora, voando do futuro ao passado. Mas então, *onde* está o nosso tempo longo? (NOVAES, 2007, p. 272).

Logo mais adiante, Novaes (2007) faz alusão à solução de Agostinho acerca do tempo, mostrando que existe uma quarta dimensão do tempo, que é aquela dos “tempos passantes”. O tempo, nesse caso, reduz-se à dimensão do ânimo, como experiência que ultrapassa qualquer dimensão física. Essa solução ainda não dá conta de explicar o fluxo do tempo do futuro através do presente para o passado, mas dá alguma centelha de entendimento. Depreende-se que, com esse argumento dos “tempos passantes” (*nunc transiens*), podemos retornar à metáfora da película cinematográfica, a qual é iluminada nas suas múltiplas partes pelo feixe de luz. Cada fotograma projetado apresenta o presente, o qual tem uma extensão tão ínfima que é impossível de ser calculada. O passado fica retido na memória, porquanto é possível, ao mesmo tempo que o futuro pode apenas ser intuído, num esforço de previsão auxiliado pela memória.

Um modo ainda mais evidente de perceber esse movimento do tempo – não o tempo relacionado ao movimento dos corpos, mas à experiência interior do homem – pode ser apresentado por meio do exemplo da ampulheta, a qual permite entender a relação entre passado e futuro, tendo o presente como ponto central: o presente é uma passagem estreita e fugaz que não retém qualquer material; o passado é o bojo-receptáculo que aumenta cada vez mais e que vai sedimentando o que passa pelo presente; o futuro é o bojo que se torna sempre mais vazio e que acaba sendo o sentido mesmo do tempo, pois é dele que tudo provém, de maneira que, quando acaba o futuro, cessa o movimento do espírito. No caso da ampulheta, é fácil perceber o fim do processo; no caso da existência humana, apesar de sabermos da sua finitude, é mais difícil indicar o seu completo esvaziamento.

1.4 O conceito de tempo em Agostinho

Agostinho se vê instado pela questão do tempo, na tentativa de compreender a sua essência, esforçando-se por obter resultados convincentes acerca desse problema aparentemente insolúvel. Na seguinte passagem, ele aponta esse desafio que o tempo lhe impõe no tocante à compreensão do seu conceito:

Permiti, Senhor, minha Esperança, que eu leve mais além as minhas investigações. Não se perturbe a minha atenção! Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda não posso compreender, sei, todavia, que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá não estão; e, se nesse lugar são pretéritas, já lá não estão. Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente. Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios. Por conseguinte, a minha infância, que já não existe presentemente, existe no passado que já não é. Porém, a sua imagem, quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória (AGOSTINHO, 2015, p. 299-300).

O que dizer da posição de Agostinho em relação ao tempo, quando ele mesmo admite ter grandes dificuldades na compreensão desse conceito, de maneira a recorrer seguidamente a Deus, pedindo que ilumine a sua mente e o ajude a compreender?

Em primeira mão, não é recomendável esquecer o fato de que Agostinho empreende uma tentativa enérgica de interpretar o primeiro versículo do livro do Gênesis, o qual usa a expressão *in principio*, referindo-se à criação do mundo por Deus: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn, 1, 1). Essa tentativa o leva a confrontar dois conceitos importantes: o tempo e a eternidade (RUFINO, 2003). Os dois conceitos estão logicamente ligados, pois a ideia de tempo carrega em si a determinação de seu negado, o não-tempo, que, nesse caso, significa a eternidade.

A posição de Agostinho é a de que o tempo foi criado a partir do nada (*ex nihilo*), como o foi também o mundo físico e tudo o que ele contém, inclusive o homem. Mas o próprio Agostinho se debate em penas e expressa, por diversas vezes, sua enorme

dificuldade em compreender o conceito, dando-se conta de cair em aporias complicadíssimas, perdendo, por vezes, a esperança de encontrar solução.

Agostinho não aceita a teorização elaborada pelos gregos, como já mostrado, de que o tempo é o movimento dos corpos. A sua intenção é demonstrar que essa leitura do tempo fica aquém de uma satisfatória compreensão do conceito, dando a entender que o tempo seria somente um componente do mundo físico. Deve haver, para Agostinho, uma explicação melhor do que aquela proposta pelos seus predecessores. Essa sua posição é bem clara na seguinte passagem:

Ouvi dizer de um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do sol, da lua e dos astros. Não concordei. Por que não seria antes o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas? Não poderíamos dizer que estas se realizavam em espaços iguais, ou se a roda umas vezes se movesse mais devagar, outras mais depressa, não poderíamos afirmar que umas voltas demoravam mais, outras menos? Ou, ao dizermos isto, não falamos nós no tempo, e não há nas nossas palavras sílabas longas e sílabas breves, assim chamadas porque umas ressoam durante mais tempo e outras durante menos tempo? [...] Ninguém me diga, portanto, que o tempo é o movimento dos corpos celestes (AGOSTINHO, 2017, p. 304-305).

Como se vê a partir dessa passagem de Agostinho, esse modo de tornar compreensível o tempo está no nível mais rudimentar de tomada de consciência dessa experiência humana. Daí se pode entender a afirmação repetida mais vezes de que “[...] o tempo não é o movimento dos corpos” (AGOSTINHO, 2017, p. 306). Coincidir o tempo com o movimento seria, para o hiponense, incorrer em uma falha lógica, pois, se os movimentos cessassem, o tempo seria extinto. Portanto, a tese dos gregos é colocada de lado, dando espaço a outras reflexões que possam explicar melhor a questão, tendo como pano de fundo a lógica do cristianismo. De maneira especial, Agostinho não aceita a argumentação dos gregos sobre o tempo, que é muito ligada ao movimento⁵⁵. O ser e a essência do tempo são colocados por

⁵⁵ “[...] nosotros medimos no solo el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, puesto que ellos se determinan recíprocamente, pues el tiempo determina el movimiento del cual es número, y el movimiento determina el tiempo. Nosotros hablamos de mucho tiempo o de poco tiempo midiendo el tiempo por el movimiento, igual que medimos el número por medio de lo que es medible; el número de los caballos, por ejemplo, por medio de caballo unidad; en efecto, es gracias al número como nosotros conocemos la cantidad de los caballos y, recíprocamente, es gracias al caballo unidad como nosotros llegamos a conocer el número mismo de los caballos. Lo mismo tiene valor para el tiempo y el movimiento; por medio del tiempo medimos nosotros el movimiento, y gracias al movimiento medimos el tiempo. Y ello em natural, pues el movimiento corresponde a la magnitud y el tiempo al

Agostinho na interioridade do espírito humano. A interioridade, portanto, fica reconhecida como a esfera do ser e da essência do tempo (Cf. LANZARA, 2010, p. 45-46).

A tese do tempo, proposta por Agostinho, apoia-se na filosofia platônica e neoplatônica, mas também na teologia cristã em ascensão nos séculos IV e V d.C. Afastando-se de uma explicação ligada ao mundo físico, o autor procura fazer um caminho de “conversão”, ou seja, o caminho inverso em relação àquilo que normalmente se faz. O retorno ao interior do ser humano foi meta perseguida para explicar os tormentos da existência humana. Adentrando sempre mais no “homem interior”, o Bispo de Hipona notou que o tempo é uma vivência interior, mais do que uma experiência externa. Não é possível explicá-lo senão partindo de uma experiência espiritual, e não material.

Mas devemos, então, negar o tempo físico? Agostinho não profere tal negação, mas deixa claro que a solução do enigma deve começar por outro ângulo de visão. O tempo, então, revela-se como aquele fator que contrasta com a eternidade: enquanto o tempo dá uma centelha de luz sobre o ser, a eternidade é o ser em plenitude. Esta última possibilidade está interdita nessa situação de finitude em que estamos, justamente porque nos encontramos em uma situação temporal. No entanto, existe outra dimensão que não está no tempo. Nesse caso, é possível perceber o grande influxo platônico e neoplatônico no pensamento metafísico agostiniano.

A essência da interioridade que transborda por meio do tempo, mais especificamente por meio do presente inextenso e “passante”, mas que permanece de qualquer forma na memória e que é, em todo o caso, projetado para o que chamamos de futuro, é a única possibilidade de conexão com aquilo que está fora do tempo, ou seja, a eternidade. Em outras palavras, há algo na existência humana que parece remeter a outra dimensão para além da temporalidade física e psicológica, dimensões com as quais estamos mais acostumados a lidar nas nossas vivências e que compreendemos com mais facilidade. O que nos deixa “pisando em brasas” nas reflexões de Agostinho parece ser justamente essa certeza interior de pertencermos

movimiento, puesto que se trata de cantidades, y de cantidades continuas y divisibles; en efecto, gracias a que la magnitud posee estos caracteres de continuidad y divisibilidad, los posee también el movimiento, y del movimiento vienen a recaer en el tiempo, y nosotros medimos la magnitud por el movimiento, y el movimiento por la magnitud; decimos, efectivamente, que un camino es considerable si lo es el viaje, y decimos que lo es el viaje si lo es la ruta seguida. Y lo mismo decimos del tiempo si el movimiento es así, y del movimiento si el tiempo es el que es considerable” (ARISTÓTELES, 1967, p. 631).

a outra dimensão, mas que, ao mesmo tempo, não conseguimos apreender até uma completa convicção racional, deixando-nos como única possibilidade, por vezes, uma atitude de fé em um Ser ou em uma dimensão inalcançáveis para as forças humanas. Entramos, assim, em uma dimensão metafísica da existência humana, mesmo quando não queremos admitir essa possibilidade.

Nesse sentido, Agostinho, aderente ao Cristianismo, explica o tempo por meio de passagens da Escritura (Gn 1,1) que remetem ao eterno, tentando convencer os seus leitores acerca de um problema filosófico pouco compreensível à razão humana. A eternidade, portanto, para Agostinho, é o “presente total”. Mas tal situação só é possível em se tratando de Deus, devido à situação de finitude em que o cosmos e o próprio ser humano se encontram.

Por causa dessa condição de finitude, somos obrigados a tomar em mãos e analisar o tempo conforme a nossa situação de seres humanos racionais, mas finitos. Estando ligados a essa premissa, colocamos sempre projeções no tempo que não estão, de fato, realizadas, mas que esperamos que se realizem. Caso se realizem essas projeções, chamamo-las de presente e imediatamente de passado. Portanto, a chave de leitura do tempo em Agostinho é o futuro, pois é a partir de uma visão das coisas futuras que podemos ter esperança em algo por vir, ainda que não intuamos de fato o que seria esse “material” vindouro. Mas as projeções do futuro para o hiponense não se limitam à temporalidade finita, pois a dimensão do eterno aqui é subjacente a qualquer explicação da existência humana. Como aponta a seguinte passagem, com base na visão cristã do mundo, é possível dar sentido ao tempo em Agostinho nestes termos:

Agostinho também aborda o futuro como expectativa, sonoridade e constante fruir. Sua teoria do tempo se baseia na concepção que considera o tempo como um ‘devir intuído’. Este devir implica na passagem de ser a não-ser – com alteração, mutabilidade – e do não-ser ao ser, pela efetivação das razões seminais. O homem está neste redemoinho, empurrado desde a vida intrauterina [*sic*], pois, de forma irreversível, ‘desde o instante em que começamos a existir neste corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte’. Por conta deste constante fruir é que a vida do homem sequer consegue um só instante de ser. Quando Agostinho olha nesse sentido, ele diz que a vida do homem é formada apenas de passado e futuro, pois o presente sempre escapa. É a contingência e mutabilidade das coisas, que afeta toda a criação, inclusive o homem. Vistos por este ângulo, os seres contingentes são e ao mesmo tempo não são: o seu devir está marcado pelo não-ser, pela dissolução no fim, na morte (RUFINO, 2003, p. 354-355).

Essa passagem nos deixa um tanto pensativos em relação até mesmo à liberdade do homem, pois não escolhemos a existência, a qual, ao mesmo tempo, caminha para a não-existência. Afinal de contas, por que existimos? Poderíamos em algum momento escolher não existir nessa dimensão finita? Poderíamos existir fora do tempo? Está em jogo aqui o sentido da própria existência como indivíduo, mas também como Humanidade no seu conjunto. Não por acaso, Agostinho identificou esse problema como algo extremamente difícil de explicar. O que marca o sentido do tempo “presente-passante” é uma visão do futuro capaz de dar uma coesão a todos os acontecimentos, apesar de estarmos em uma situação momentânea e fugaz. A metáfora da ampulheta pode ser anunciada aqui para dar maior clareza a esse fato, pois os dois bojos de que é composta representam o futuro e o passado, os quais são unidos pelo gargalo, que pode ser entendido como presente. Da parte superior do artefato (futuro), o material cai, passando pelo gargalo (presente), sem nele permanecer, mas caindo no bojo inferior (passado), que constitui a memória. O momento existencial do ser se encontra nessa passagem estreita. Porém, tal momento é tão fugaz que nada retém, pois, se retivesse algo, isso estaria no plano da eternidade.

Com essa imagem, é possível concluir este tópico com a reflexão de que Agostinho já interpretava o tempo como um elemento fático da experiência humana, fazendo transparecer a temporalidade como movimento, mas não como os gregos, que imaginavam o tempo ligado ao movimento dos corpos, e sim um movimento do espírito. Apesar do fato de que a concepção agostiniana do tempo está embebida na fé cristã de uma outra vida, a qual é eterna, a perspectiva do filósofo de Hipona poderia levar-nos à fenomenologia, a qual está muito interessada nesse movimento interior do ser humano.

1.5 A posteridade da tese de Agostinho sobre o tempo, em especial junto ao turno fenomenológico

Chegando à contemporaneidade filosófica, temos muitos autores preocupados com os mesmos problemas que assolaram a mente de Agostinho. Assim, muitos autores repropuseram o debate sobre o tempo, claramente influenciados pelas reflexões de Agostinho, fazendo retorno a questões cruciais para a reflexão hodierna.

Só para citar alguns, temos o exemplo de Hannah Arendt (POLLMANN, 2013) e Edith Stein, as quais seguiram as pegadas de Agostinho impulsionadas pelos mestres da fenomenologia, Husserl (POLLMANN, 2013) e Heidegger (POLLMANN, 2013). No entanto, apesar de muitos autores terem se interessado pela produção filosófica agostiniana, daremos voz aqui principalmente ao trabalho desenvolvido a tal propósito pelos dois maiores nomes da corrente fenomenológica, Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Eles, dentre muitos contemporâneos, também viram em Agostinho uma oportunidade ímpar de retomada de temas caros à filosofia contemporânea. São esses os que mais interessam para esta pesquisa, com o intuito de construir uma ligação forte entre a reflexão contemporânea e aquela tardo-antiga. Na sequência, serão apresentados alguns elementos importantes sobre esses autores, com o objetivo de corroborar esta pesquisa e aprofundar o conhecimento em relação às influências recebidas de Agostinho pela filosofia contemporânea, principalmente na primeira metade do século XX.

Começamos por fornecer algumas indicações que levam a pensar que Edmund Husserl (1859-1938) teve grande apreço por Agostinho. Apontou-o como um filósofo importante para a história da filosofia por ter enfrentado temas de fundamental interesse para essa área do conhecimento humano, pois se preocupa prevalentemente do estudo das coisas mais profundas que tangem a existência humana, como o ser, o tempo e a finitude humana.

Staiti (2016) oferece uma visão geral sobre a presença de Agostinho na fenomenologia de Husserl. Segundo o autor, desde muito cedo Husserl se aproximou de Agostinho e nunca mais o deixou de lado, fazendo do autor das *Confissões* uma verdadeira fonte de inspiração para a sua obra:

O confronto com Agostinho começou para Husserl muito cedo e prosseguiu ao longo de todo o curso da sua vida pessoal e profissional. Ainda em 1886, quando frequentava as lições de Carl Stumpf em Halle, pôde apreciar através das argumentações do eminente psicólogo a importância das reflexões agostinianas contra o ceticismo, que Stumpf indicava como exemplos de afirmação da percepção interna e da sua indestrutível evidência⁵⁶ (STAITI, 2016, p. 374-375, tradução nossa).

⁵⁶ "Il confronto con Agostino iniziò per Husserl molto presto e proseguì lungo tutto il corso della sua vita personale e professionale. Già nel 1886, quando seguiva le lezioni di Karl Stumpf a Halle, aveva potuto apprezzare dalle argomentazioni dell'eminente psicologo la portata delle riflessioni agostiniane

Tornou-se famosa a menção que Husserl faz ao livro XI das *Confissões*, em que Agostinho fala do tempo. Tal menção é apropriada por Husserl em sua obra *Fenomenologia da consciência do tempo imanente* (HUSSERL, 2001)⁵⁷, em que o fundador da fenomenologia recomenda uma atenta análise do que Agostinho afirma em relação ao tempo para todos os que, de um modo ou de outro, interessam-se pelo argumento.

Agostinho não podia apreender essa distinção porque a sua análise do tempo não envolve o *animus* no recorte operado sobre a atitude natural, não podendo aceder, desse modo, ao nível no qual ele faz parte da constituição do mundo pré-reflexivo experienciado. Poderíamos resumir que Agostinho cumpre somente uma metade da redução fenomenológica, aquela do lado objetivo, chegando assim a conectar estruturalmente aquilo que chamamos tempo com a articulação própria das ‘faculdades’ humanas. Mas permanece fechada para ele, todavia, a determinação das dinâmicas estritamente fenomenológicas que tornam possível por um lado a constituição originária da unidade temporal e de outra parte a ‘funcionalidade’ mesma de tais faculdades⁵⁸ (STAITI, 2016, p. 387-388, tradução nossa).

Portanto, o Husserl leitor de Agostinho, passando em revista a modernidade e aproximando o hiponense a Descartes, reconhece que já ele prezava o ideal da *Philosophia perennis*, em que o voltar-se para dentro leva a perceber os problemas do filosofar. O tempo, portanto, está também ele implicado nessa busca constante da compreensão interior dos fenômenos, da qual Husserl se fez embaixador.

Husserl sente a necessidade de afirmar corajosamente que a modernidade não chegou nem aos pés de Agostinho, em vistas de uma resolução do problema do tempo, quanto menos a uma séria proposta que pudesse dar mais clareza a tal discussão, e repropõe a antiga frase de Agostinho que faz perceber a incapacidade de desnodar tal intrincado problema como é o tempo (HUSSERL, 2001). O fenomenólogo mostra-se plenamente de acordo com Agostinho em relação à tentativa de compreensão da consciência interna do tempo. Tal argumento é tão corriqueiro e

contro lo scetticismo, che Stumpf additava come esempi di affermazione della percezione interna e della sua indistruttibile evidenza” (STAITI, 2016, p. 374-375).

⁵⁷ Edição italiana: HUSSERL, Edmund. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Trad. de Alfredo Marini. Milano: Franco Angeli, 2018.

⁵⁸ Livre tradução a partir do texto em língua italiana.

presente nas vivências humanas que acaba por ser indecifrável quando se tenta uma sua definição.

Portanto, Husserl retoma a discussão acerca do tempo a partir de Agostinho, pois a considera ainda válida e digna de servir como base de partida para a sua reflexão pautada no seu novo método de investigação.

De maneira muito clara, Lanzara (2010) expõe a sua síntese sobre o tempo levando em consideração a aproximação entre o pensamento de Agostinho e o de Husserl sobre o conceito. Daquilo que se deduz desse estudo, Husserl não é muito explícito em relação aos temas agostinianos em relevo, mas chega a citar algumas vezes o filósofo de Tagaste para dar autoridade às suas afirmações. A autora esclarece a ideia de que é notável que Husserl cite explicitamente um autor para dar consistência às suas próprias posições, pois é típico da fenomenologia não aceitar nenhuma teoria já estabelecida. A autora aponta que é difícil recuperar pontos de encontro entre os dois autores; é necessário fazer uma espécie de escavação arqueológica para chegar a estabelecer paralelos, de modo que, quanto mais profunda for a escavação, mais aparecem pontos em comum, pois os dois autores buscam explicar o tempo na sua essência, como um fenômeno da consciência (LANZARA, 2010).

Husserl coloca fora de questão o tempo objetivo para poder ir mais a fundo e investigar fenomenologicamente o problema. Não se trata de desvalorizar o tempo objetivo, o tempo que rege os ciclos naturais, mas de proporcionar uma interpretação do tempo interior que se coloca no âmbito das vivências próprias do ser humano e alocar essa estrutura na consciência, pois é nesse horizonte que o tempo se faz importante na compreensão das estruturas do ser (HUSSERL, 2001). Aqui, trata-se de analisar a consciência interna do tempo.

Estando às interpretações de Husserl, Agostinho começa a sua busca pelo significado do tempo com uma *epoché*, pois elimina qualquer outro empecilho para se dedicar somente à análise do tempo e encontrar explicação para este “complicadíssimo enigma”, como ele mesmo define o tempo (LANZARA, 2010, p. 49). Seria anacronismo afirmar que Agostinho usa o método fenomenológico; no entanto, alguma semelhança no modo de proceder à investigação é perceptível por meio dos resultados alcançados.

Husserl se baseia também no que Brentano havia-lhe transmitido em relação ao conceito de tempo. Apesar de não concordar muito com as lições do seu professor

em Viena sobre o tempo, fica claro que o próprio Brentano levava em conta o pensamento agostiniano em relação ao conceito. No entanto, Husserl supera Brentano, o qual confunde o tempo subjetivo com o tempo objetivo (LANZARA, 2010).

Agostinho e Husserl têm uma posição em relação ao tempo que podem ser consideradas como extremamente similares: a questão do tempo não pode se resolver senão no íntimo do ânimo humano; para Agostinho, isso significa uma *distentio animi*, enquanto, para Husserl, é um dado da consciência. Seja o primeiro que o segundo autor, enfrentam o problema com extrema clareza de espírito e honestidade intelectual, por vezes reconhecendo a impossibilidade de resolver um enigma tão complexo como é o tempo.

Agostinho é, no dizer de Husserl (LANZARA, 2010), pioneiro no que se refere à pesquisa sobre o tempo como distensão do ânimo e, por certos aspectos, resulta ainda insuperável. Agostinho lançou os alicerces para a consciência interna do tempo de Husserl. Não resta dúvida de que o pai da fenomenologia apoia as suas bases, em muitos aspectos, sobre o pensamento de Agostinho, o que faz pensar na existência de uma “linha direta” entre eles para o êxito da fenomenologia nascente na época.

Von Herrmann (2015) também fundamenta o pensamento de Husserl em relação ao tempo sobre as reflexões agostinianas. Para ele, o terreno para tal reflexão começou a ser preparado já pelo hiponense, levando-nos a concluir que existe em Husserl uma grande assimilação do pensamento filosófico tardo-antigo de Agostinho, remanejando os conceitos em chave propriamente fenomenológica⁵⁹.

Costa (1992) e Brachtendorf (2012) também defendem a tese de que em Agostinho já existe uma interpretação fenomenológica *ante litteram* em relação ao conceito de tempo. O Bispo de Hipona já teria aberto a estrada para uma fecunda meditação sobre o tempo que se revela de grande atualidade, o que significa que, estando a par do que muitos estudiosos expõem sobre a relação Husserl-Agostinho, depreende-se que, apesar de um reconhecimento muito discreto de Husserl com relação à influência de Agostinho sobre a sua filosofia, o pensamento do filósofo de Hipona passa a fazer parte da fenomenologia de modo marcante e indispensável para

⁵⁹ “Fondamentalmente si può dire che le analisi fenomenologiche di Husserl sulla coscienza interna del tempo si muovono su quel terreno che Agostino ha dissodato per la prima volta nella storia del problema filosofico del tempo e che ha reso fertile per il domandare filosofico sul tempo” (VON HERRMANN, 2015, p. 126). Mais adiante, o mesmo autor prossegue: “Husserl, infatti, vede nella *distentio animi* di Agostino una forma preliminare di ciò che lui stesso, in modo più radicale, ha presentato fenomenologicamente come la reciproca appartenenza dei tre modi originali della coscienza costituenti el tempo, all’interno della pura coscienza soggettiva del tempo” (VON HERRMANN, 2015, p. 127).

o desenvolvimento desse modelo de explicação do mundo e do ser humano iniciada por Husserl e levada adiante por muitos outros filósofos do início do século passado até hoje.

Resta saber como Agostinho poderia ser enquadrado na fenomenologia husserliana. O fato de que Husserl faça uma distinção inédita na história da filosofia sobre como é formado o homem leva a indagar se Agostinho pode ser ainda mantido como peça-chave no desenvolvimento das teorias de Husserl.

Segundo a fenomenologia elaborada por Husserl, o ser humano deve ser visto como um composto que forma uma unidade indissolúvel. Esse *sinolo* é formado pelo corpo (parte física), pela *psique* (parte não física, mas responsável pelos estados psíquicos) e pelo espírito (parte responsável por todas as operações intelectuais).

Dando crédito a essa descoberta de Husserl, como poderia ser enquadrada a afirmação de Agostinho de que o tempo é uma *distentio animi*? O tempo seria uma *distentio animi* levando em consideração à *psique* ou ao espírito?

Parece claro que devemos responder a essas questões dizendo que Husserl, que combateu o psiquismo, considera o tempo como uma estrutura essencial do ser humano necessariamente partícipe do espírito e não da *psique*. O filósofo critica o seu mestre Brentano, que coloca o tempo dentro de um contexto psicológico de associações originárias (CANOBBIO-CODELLI, 1972; HUSSERL, 2001); e ao mesmo tempo supera a tese de Agostinho, dando mais brilho ao conceito e elevando-o a um novo patamar de compreensão fenomenológica dessa realidade da consciência, visto que falar de tempo é falar de consciência temporal.

O que Husserl temia na tese de Agostinho sobre o tempo como *distentio animi* era justamente o perigo de cair em um psiquismo, pois no filósofo tardo-antigo, bem como nas teses de seu mestre Brentano, não se perfila uma clara distinção entre *psique* e ânimo, como em Husserl. Por esse motivo, o fundador da fenomenologia se empenha em dar uma descrição do fenômeno temporal em termos neutros do ponto de vista gnosiológico, no intuito de salvar o aspecto transcendental do tempo, subtraindo-o a um possível relativismo psíquico. Esse “debate” de Husserl contra o psiquismo, aliás, é motivado justamente pelo fato de que ele, tendo participado das lições de Franz Brentano, passou a não concordar com as colocações deste último, instaurando uma reflexão séria sobre a distinção entre *psique* e espírito, componentes do ser humano que agem em âmbitos diferentes e que não podem ser confundidos.

Com esse objetivo, Husserl acaba fazendo a descoberta da *retentio*, a qual era ignorada também por Agostinho, mas que se revela de fundamental importância para a determinação do tempo. Segundo Canobbio-Codelli (1972)⁶⁰, a retenção se aproxima ao conceito de ente em potência de Aristóteles e é a intencionalidade originária, mas não intencionalidade de coisas irrealis; ela se coloca no plano da atualidade e sem ela não se dá algum tempo; distingue-se da recordação, a qual é livre e pode também destacar-se do real, no sentido que pode ser recordação de fantasias não enraizadas na realidade. Em outras palavras, a retenção é uma síntese de relações entre um presente e um passado, revelando-se como “essência atemporal do tempo” (HUSSERL, 2001, p. 63-64)⁶¹.

Apesar dos passos adiante efetuados por Husserl em direção a uma melhor compreensão da estrutura fenomenológica do tempo, essa compreensão ainda não foi satisfatoriamente desenvolvida⁶², de maneira que a afirmação de Agostinho, em *Confissões* (AGOSTINHO, 2015), de que o tempo é alguma coisa inexplicável em palavras, é ainda válida. O que podemos concluir tendo presente as contribuições de Husserl é que o tempo não pode ser colocado no plano físico e nem naquele psíquico, mas no nível mais elevado da existência humana, vale dizer, no âmbito espiritual, o qual é a morada do intelecto e de todas as operações a ele atribuídas. Nessa linha de pensamento, Heidegger foi inspirado pelo seu mestre Husserl a empreender uma investigação fenomenológica sobre esse tema, na tentativa de aprofundar as reflexões sobre o ser.

Heidegger, portanto, recebeu a sua formação filosófica em âmbito fenomenológico, primeiramente por meio das lições de Husserl, chegando a ser professor assistente do próprio fundador da fenomenologia (POLLMANN, 2013). No entanto, como é bem sabido, foi formado desde a infância em ambiente católico, o que leva a pensar que o aspecto religioso está sempre presente na sua filosofia. No entanto, é relevante o fato de que ele procure, de certo modo, ignorar essa nota

⁶⁰ Ver também Warren (2017, p. 133-163).

⁶¹ Nesse trecho da obra, Husserl se empenha em representar a estrutura interna do tempo por meio de um diagrama, na tentativa de “materializar” a sua explanação.

⁶² “Husserl dedicò al fenomeno della coscienza temporale gran parte delle sue ricerche senza mai giungere tuttavia ad una soluzione definitiva e soddisfacente. In *Ideen I e Formale und transzendente Logik* il problema della costituzione di un tempo oggettivo all’interno della coscienza è avvertito come determinante, ma non viene sufficientemente approfondito; rivestono, invece, particolare significato le lezioni e le ricerche specifiche sull’argomento, che risalgono agli anni 1905-10, ma che furono pubblicate a cura di M. Heidegger soltanto nel 1928, l’anno dopo *Sein und Zeit*, ad esse debitore di alcune fondamentali intuizioni sulla tematica temporale esistenzialistica” (CANOBBIO-CODELLI, 1972, p. 85).

marcante da sua formação, principalmente em se tratando das primeiras lições que se referem a Paulo de Tarso e a Agostinho, recolhidas em *Fenomenologia da vida religiosa* (HEIDEGGER, 2014). O seu foco, quando trata de figuras de importância para a filosofia da religião, está direcionado principalmente para evidenciar as estruturas do ser, por meio de uma hermenêutica da existência fática⁶³, fator que o diferencia de maneira evidente em relação a Husserl.

Porém, a ruptura de Heidegger com o cristianismo não significou uma ruptura formal, pois o filósofo sempre foi influenciado pelo modo de pensar no qual, desde tenra idade, foi acostumado a entender o mundo. Agostinho, Mestre Eckhart, Duns Escoto e Lutero são só alguns dos nomes ligados à religião que guiaram Heidegger pelos caminhos da filosofia⁶⁴. Desse modo, mesmo com um esforço intelectual na tentativa de separar em Heidegger uma influência de pensadores cristãos na sua filosofia, seria impossível realizar tal separação. Seria como estudar Agostinho do ponto de vista somente filosófico sem tocar pontos em que temos que, necessariamente, entrar em implicações teológicas.

Em se tratando de Agostinho e de outros autores ligados à religiosidade, talvez seja o caso de afirmar exatamente isto: que Heidegger tentou “purificar” os autores cristãos de toda a valência religiosa no pensamento deles. Por vezes, Heidegger conseguiu fazer isso, mas, em outros momentos, tem-se a impressão de que ele permanece muito ligado ao fenômeno religioso, até mesmo quando afirma que o filósofo, como filósofo, não pode dar-se ao luxo de crer, aceitando um conjunto de doutrinas pré-estabelecidas como se fossem postulados a partir dos quais deve construir uma explicação do mundo.

McGrath (In: POLLMANN, 2013) reconhece em Heidegger uma dependência em relação ao cristianismo e à sua teologia. Para o autor, Heidegger reconhece que houve uma grande influência do tratado sobre o tempo, do livro XI das *Confissões*,

⁶³ “His early phenomenological work was undertaken with a commitment to ‘the atheism of philosophy’ (one of the two direct treatments of Augustine in the Heidegger corpus, based on student transcripts), Heidegger more or less ignores Augustine’s theology. What draws Heidegger to Augustine is the latter’s sensitivity for what Heidegger calls ‘facticity’, the elusive pre-conceptual structures of human life” (POLLMANN, 2013, p. 1114). E mais: “Heidegger argues, in effect, that Augustine’s ‘restless heart’ (*cor inquietum*) is not primarily a religious phenomenon; it can be elaborated in purely phenomenological terms” (POLLMANN, 2013, p. 1115).

⁶⁴ “Heidegger’s break with Christianity was never formal, and his philosophical work remained influenced by the theological figures who most influenced him as a Young scholar, above all by Augustine, Eckhart, Scotus and Luther. Heidegger’s early interest in Augustine is expressive of a dissatisfaction with the rationalism of the Aristotelian-scholastic philosophy in which he was schooled” (POLLMANN, 2013, p. 1114).

sobre a obra filosófica heideggeriana, ainda antes de *Ser e tempo*. Afirma, ainda, que Heidegger reconhece as reflexões agostinianas sobre o tempo como tendo superado o tratado sobre o mesmo conceito em Aristóteles contido no livro IV da *Física*, além de antecipar o que Kant expôs sobre o tempo somente no século XVIII. A *distentio animi* de Agostinho permanece uma explicação insuperável ainda hoje, de forma que o filósofo hiponense permanece vivo no debate hodierno.

Ainda que sempre tenha sido reconhecida a influência de Agostinho sobre o pensamento heideggeriano, essa tendência se tornou ainda mais perceptível a partir da publicação das lições que Heidegger concedeu em 1921, sobre Agostinho e o neoplatonismo (FITZGERALD, 2019). Por meio desses escritos menores, e que podemos considerar propedêuticos à grande obra *Ser e tempo*, verifica-se que Heidegger fez um enorme esforço preparatório antes de se afirmar na cena filosófica do século XX.

No entanto, apesar disso, dando o “pontapé” inicial à sua profícua produção, tudo indica que, depois de *Ser e tempo*, o filósofo tardo-antigo deixa de ser tão mencionado nos escritos do Heidegger mais maduro⁶⁵. A preocupação de Heidegger recai sobre outras fontes de inspiração na sua longa carreira filosófica.

Após termos, neste capítulo de reconstrução histórico-temática, apresentado um perfil de Aurelius Augustinus; indicado a importância e abrangência de sua obra filosófica; apontado o lugar paradigmático que seu escrito *Confissões* ocupa no conjunto da obra; caracterizado a tese de Agostinho sobre o tempo no “livro XI” das *Confissões*; e, por fim, dado uma notícia de como o pensamento agostiniano vive na posteridade, especificamente na contemporaneidade, junto ao pensamento fenomenológico, podemos passar à nossa próxima etapa. Esta, a ser desenvolvida no capítulo que se segue, consistirá basicamente na análise da relação entre o jovem Heidegger e os escritos de Agostinho sobre o tempo (também sobre a memória). O capítulo seguinte objetiva focar momentos importantes do percurso investigativo heideggeriano em que o filósofo apropria o pensamento de Agostinho em favor da sua filosofia. Desse modo, o que teremos a seguir é o esforço por determinar como

⁶⁵ No entanto, temos alguns textos de Heidegger sobre Agostinho depois da publicação de *Ser e tempo*: o primeiro datado de 26 de outubro de 1930, intitulado *Augustinus. Quid est tempus? Confessiones lib. XI.*, conhecido também como Conferência de Beuron (GA, 80/1, 429-456); e o segundo sob o título *Augustinus, Confessiones XI (de tempore)*, que são lições do semestre de inverno de 1930/31 (GA 83, p. 38-82).

Heidegger, explícita ou implicitamente, serve-se do pensamento agostiniano em relação ao tempo (e à memória) para elaborar sua própria filosofia.

2 HEIDEGGER E A FILOSOFIA AGOSTINIANA

Este capítulo pretende detalhar o quanto é necessária, em um primeiro momento, a relação de Heidegger com a religiosidade, colocando em evidência o quanto o autor foi influenciado por questões religiosas no seu pensamento. Não por acaso a figura de Agostinho foi colocada em transparência até o presente momento, pois o autor tardo-antigo constitui-se em um profícuo dialogante com o professor de Friburgo.

Ao interno desse primeiro tópico se coloca ainda a questão do ateísmo em Heidegger, mais conhecido como ateísmo metodológico, pois é o modo que ele encontrou para colocar-se diante das problemáticas filosóficas a partir de um ponto de vista o mais neutro possível de interpretações já definidas pela tradição cristã e cultural da filosofia ocidental.

Dando sequência à investigação da relação de Heidegger com o fator religioso, aviamo-nos para o campo da interpretação que o filósofo oferece em *Fenomenologia da vida religiosa* (HEIDEGGER, 2014), principalmente em relação à interpretação do cristianismo primitivo e da novidade que este apresenta em relação ao conceito de tempo, fato que se demonstra interessante para a sua impositação fenomenológica do problema. Nesse sentido, a interpretação fenomenológica de algumas passagens das cartas de Paulo de Tarso serão chamadas em causa, mas principalmente interessantes serão as reflexões do jovem filósofo elaboradas nas preleções acerca de Agostinho e do neoplatonismo. O último tópico deste capítulo, portanto, será de fundamental importância para que seja possível verificar as diferenças entre os dois autores, mas também para entendermos em quais momentos eles se aproximam, operando certa sintonia de pensamento.

2.1 Heidegger e a tradição religiosa

O ambiente filosófico em que Heidegger é inserido no período da sua juventude o auxilia a estruturar uma análise dos fenômenos humanos relacionados à religiosidade, pois é circunstanciado por um clima de reflexão ao redor do fenômeno religioso. Autores como Rudolf Otto⁶⁶ transitam nesse ambiente reflexivo sobre a

⁶⁶ Rudolf Otto é autor de um importante tratado sobre o fenômeno religioso na humanidade que marcou época nesta área de conhecimento. Tal obra apresenta como título *O sagrado*. Um trecho interessante

religiosidade, o que oferece a Heidegger um campo de ação propício para as suas reflexões.

Não se pode esquecer que certos temas, principalmente os estudos de Heidegger voltados à filosofia tomista, são pautados por questões práticas da vida econômica do jovem estudioso, o qual tinha a necessidade de apoiar-se na Igreja para obter uma bolsa de estudos, garantindo, assim, a sua subsistência material e a possibilidade de prosseguir nos estudos. Temos, desse modo, o relato biográfico de Safranski (2013), o qual nos coloca a par dessa situação da vida prática do jovem Heidegger:

Como naquele tempo Heidegger ainda passasse por filósofo católico muito promissor, o cabido da Catedral concedeu-lhe uma bolsa de mil marcos por semestre, quantia com a qual um universitário podia viver sem preocupações. No texto em que concedia a bolsa, o bispo, Justus Knecht, lembrou expressamente a finalidade da fundação: “Na confiança em que o senhor permanecerá fiel ao espírito da filosofia tomista, concedemos...”. Durante três anos, até o verão de 1916, Heidegger é assim beneficiado; por três anos está amarrado ao tomismo e à escolástica, de uma maneira que não permite distinguir sempre muito bem entre dever e inclinação – nem a ele próprio (SAFRANSKI, 2013, p. 76).

Entretanto, questões práticas à parte, o que importa é que a formação do filósofo ocorreu em ambiente propício para uma apropriação de certos conceitos tradicionalmente religiosos e debatidos pela teologia. Exemplo disso são a proximidade com ambientes devotos à teologia, mas também o contato direto com autores que se dedicaram ao debate de temas comuns à teologia e à filosofia. Dentre muitos, podemos citar Husserl, Dilthey, Troeltsch e Harnack.

Por que temas tradicionalmente debatidos pela teologia interessaram tanto ao jovem Heidegger? Certamente não foi simplesmente pelo incentivo dos filósofos da época, mas houve no nosso filósofo um interesse mais profundo. A necessidade de pensar e repensar a questão do ser e o sentido do que ser-á o fez palmilhar estradas mais impérvias e menos frequentadas normalmente. Tais questionamentos, os quais são já resolvidos para quem se adentra no campo da fé, não são dados por encerrados

dessa obra é o capítulo 17 (OTTO, 2017), o qual aborda o surgimento da religião na história, demonstrando que a humanidade produziu, dentre as muitas coisas que compõem a sua cultura, também a religiosidade. Há um artigo de Annalisa Caputo que trata sobre a relação entre Heidegger e Otto com relação ao tema do sagrado (CAPUTO, 2018).

para quem decide de dedicar-se a uma investigação guiada pelos parâmetros da razão, empreendendo uma estrada filosófica.

Nesse sentido, o tópico que segue pretende mostrar esse encaminhamento de Heidegger, pois para embrenhar-se na densidade das questões filosóficas, ele deve deixar de lado interpretações já solidificadas por uma tradição, sejam elas religiosas ou culturais, para repensar e redescobrir horizontes que não são possíveis de serem vistos de outra maneira.

2.2 O ateísmo metodológico heideggeriano

Ainda em tempos de formação do seu pensamento, Heidegger experimenta momentos de crise e de inovações, o que é comum em qualquer forma de evolução. Ocorre uma reviravolta na perspectiva do autor em relação à sua prévia aderência a temas de cunho religioso recebidos como herança cultural e religiosa desde o berço.

Teria Heidegger se tornado um ateu? Ele mesmo diz na carta a Krebs⁶⁷ ter-se mantido fiel ao cristianismo e à metafísica, mas de outro modo, em um novo sentido. O fato de não mais aceitar “laços extrafilosóficos” nas suas concepções filosóficas o levam ao afastamento em relação aos dogmas católicos e a uma progressiva aproximação ao modo de ver o mundo mais próprio do luteranismo.

⁶⁷ “Excelentíssimo Senhor Professor! Nos passados dois anos coloquei de lado qualquer tarefa científica e procurei entender a minha posição filosófica, chegando a conclusões para as quais não pude garantir a liberdade da convicção e da doutrina, visto que me situava numa posição extrafilosófica. Conhecimentos epistemológicos, incluindo a teoria do reconhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para a minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob um aspecto novo. Acredito ter sentido com demasiada força – talvez mais do que os meus colaboradores oficiais – o valor do catolicismo da Idade Média e o facto de que ainda estamos muito longe de o conseguirmos admirar verdadeiramente – as minhas investigações religiosas e fenomenológicas, que se baseiam fortemente na Idade Média, deve excluir qualquer discussão e testemunhar o facto de que não negligencie, numa transmutação da minha posição fundamental, o juízo nobre e o objetivo e a estima pelo mundo da vida católica. Sem favor de uma polémica apóstata, aborrecida e inculta. Por isso, no futuro, acho importante manter o contacto com os diversos intelectuais católicos, que conseguem ver e admitir os diversos problemas e são capazes de entender e conceber outro tipo de religião. Deste modo, é para mim extremamente valioso – e quero agradecer-lhe efusivamente – não perder a sua tão valiosa amizade. A minha mulher e eu queremos preservar esta confiança tão especial em si. É difícil viver como filósofo – a sinceridade interior para consigo mesmo, que perante aqueles que devemos ensinar, exige sacrifícios, renúncias e lutas, que são desconhecidos à alma científica. Acredito ter uma vocação interior para a filosofia, bem como para a determinação eterna do homem interior, através da aplicação da filosofia na investigação e na teoria. Apenas com este objetivo, procuro realizar aquilo que está dentro das minhas possibilidades, justificando, assim, o meu *Dasein* e o seu efeito perante Deus. Agradecendo de todo o meu coração, Martin Heidegger. A minha mulher manda-lhe igualmente os seus melhores cumprimentos” (*apud* OTT, 2000, p. 109-110).

Não há dúvida, portanto, de que os fatos cotidianos da vida de Heidegger o influenciaram no que se refere às suas escolhas filosóficas, o que é normal na vida de qualquer ser humano. Porém, a dúvida em relação a uma possível adesão de Heidegger ao ateísmo nos parece exagerada. Trata-se, ao invés, de uma atitude filosófica direcionada a uma espécie de laicismo, ou, ainda melhor, de uma atitude de neutralidade em relação aos temas teológicos⁶⁸. Ocorre um esvaziamento do conteúdo religioso por parte de Heidegger quando trata, por exemplo, sobre Paulo de Tarso e as primeiras comunidades cristãs (Carta aos Gálatas e I e II Carta aos Tessalonicenses) ou sobre os conceitos de memória e de tempo em Agostinho (livros X e XI, das *Confissões*).

Podemos afirmar, sem sombra de dúvidas, que em Heidegger se forma uma atitude ateísta, mas não no plano ideológico, e sim no plano metodológico. Quando ele fala de liberdade em relação a “posições extrafilosóficas”, como na carta a Krebs, citada anteriormente, entende manter-se em uma posição de estranhamento em relação ao dogmatismo. Tal posição permite ao filósofo tratar temas filosóficos com maior liberdade de pensamento, embrenhando-se floresta adentro na tentativa de abrir novos caminhos (*Wege*) para chegar ao sentido da existência humana.

O fato é que Heidegger decide-se por um afastamento em relação ao dogmatismo católico, descobrindo em si uma “vocação à filosofia”; vendo a impossibilidade de dedicar-se a essa vocação permanecendo ligado à doutrina católica, decide abandonar essa posição, não sem constrangimentos e dilemas interiores seus e de seus amigos, preservando a sua liberdade de pensamento.

Quando Heidegger declara que “o filósofo não crê” (HEIDEGGER, 1997, p. 9)⁶⁹, o seu compromisso é com a liberdade de pensamento e não com uma posição ateia ideológica. Essa simples frase⁷⁰, que pode atrair muitas interpretações equivocadas, tem a modesta pretensão de conservar o filósofo em um campo neutro de qualquer tipo de dogmatismo. Tal situação de predomínio dogmático deixaria um tanto quanto ofuscado o seu trabalho de pesquisa no intuito de encontrar o sentido de ser no tempo.

⁶⁸ “[...] Heidegger rifiuta l’ottica di una filosofia religiosa e fa propria, invece, quell’istanza di neutralità che caratterizza proprio l’atteggiamento fenomenologico nella visione husserliana” (FABRIS; CIMINO, 2009, p. 27).

⁶⁹ “Der Philosoph glaubt nicht” (GA 64, p. 107).

⁷⁰ Podemos tranquilamente dizer que a frase “O filósofo não crê” de Heidegger pode ser aplicada em geral para o pensamento filosófico, mas é sobretudo uma frase autobiográfica do autor. Essa é a sua posição diante da filosofia e da teologia naquele momento da sua vida, que está à base da reflexão filosófica que perpassa toda a vida literária do filósofo.

Tal equívoco é cometido, por exemplo, por Sartre, o qual elenca Heidegger entre os filósofos existencialistas ateus⁷¹, juntamente com os existencialistas franceses. O próprio Heidegger faz referências a essas afirmações de Sartre em sua *Carta sobre o Humanismo*, criticando o existencialista francês, de maneira bastante sutil, por tê-lo elencado entre os filósofos existencialistas ateus. Para o autor de *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*, o fato de ter afirmado que ser é existir não significa exatamente que a existência precede a essência, como afirma Sartre, mas que a essência e a existência são tão ligadas uma à outra que acabam “confundindo-se” (HEIDEGGER, 1995a, p. 54). Heidegger não nega explicitamente o fato de ser rotulado por Sartre como ateu, mas dá a entender que a sua posição sobre essa questão é de abertura em relação à compreensão do sentido de ser. Tudo o que pode servir para tal compreensão deve ser tomado em exame⁷², pois se trata de considerar a própria existência do homem como sua essência.

Nesse sentido, uma passagem de Heidegger, contida no *Informe Natorp*⁷³, esclarece-nos uma vez mais o posicionamento que a filosofia deve manter para que possa ser uma compreensão da vida fáctica. Ali, o autor afirma que a filosofia deve ser fundamentalmente ateia, pois, do contrário, ela incorre no erro de tornar-se simplesmente uma ontologia regional, fracassando o seu principal sentido de ser, ou seja, uma ontologia fundamental, sobre a qual todas as ontologias regionais devem apoiar-se. Não se trata de ver em Heidegger um ateísmo ideológico de tipo materialista, mas uma postura metodológica em consonância com a incessante busca da filosofia por uma explicação da vida fáctica.

A relação entre pensamento e fé é, de certo modo, uma relação conflituosa, se não for levada em conta a particularidade de cada um desses componentes na qual a teologia é uma ciência ôntica e não ontológica, pois o primado ontológico, aqui,

⁷¹ “[...] existem duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são cristãos, e entre os quais eu listaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, por outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger, e também os existencialistas franceses e eu próprio. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de considerarem que a existência precede a essência ou, se preferirem, que é preciso partir da subjetividade” (SARTRE, 2014, p. 17-18).

⁷² Kahlmeyer-Mertens (2015), nesse ponto, relata que Heidegger deve ser considerado um filósofo “serista”, pois está sempre preocupado com a questão do sentido de ser. Nesse caso, a existência é incorporada à questão do ser.

⁷³ “[...] si la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía si decide por sí misma de modo radical y claro – sin mirar de soslayo a cuestiones más propias de una concepción de mundo – a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades (es decir, si la filosofía es *fundamentalmente atea* y es capaz de comprender esto), entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto [de estudio] a la vida fáctica con respecto a su facticidad” (HEIDEGGER, 2002, p. 45-46).

compete à filosofia. Essa relação faz entrever o aspecto “ateu” da filosofia de Heidegger, como bem descreve uma comentadora na passagem que segue:

Já não se trata de considerar que “o tempo encontra o seu sentido na eternidade”, mas sim, pelo contrário, de “compreender o tempo a partir do tempo”, de acordo com uma abordagem não teológica, mas já propriamente filosófica do problema. Dirigindo-se a teólogos, Heidegger preocupa-se em distinguir a dimensão do *pensamento* e da *fé*. É esta mesma preocupação que o leva, num curso do semestre de Inverno de 1921-22, a declarar que “a filosofia ela própria é, enquanto tal, ateia quando se compreende de modo radical” (GA 61, p. 199)⁷⁴, o que significa que o filósofo não se comporta de maneira religiosa quando pensa, mesmo se é também um homem religioso (DASTUR, 1990, p. 27).

O que temos aqui é uma definição do campo de atuação da fé e do pensamento filosófico. Mas as duas coisas podem coexistir em harmonia em um mesmo ser humano sem causar problemas relevantes do ponto de vista de uma vivência de fé. Trata-se simplesmente de colocar a filosofia no lugar que lhe compete, como ciência do ser e que abrange todas as outras ciências, inclusive a teologia; todas as outras ciências são ontologias regionais, cada uma dentro da sua área de competência.

Apesar de ser possível a constatação de que, pessoalmente, Heidegger era um homem religioso, em se tratando de filosofia é deveras necessário afirmar que a sua posição é de neutralidade em relação à fé, dando “carta branca” à razão como parâmetro de verdade.

2.3 A religião em Fenomenologia da vida religiosa

Falando sobre a obra *Fenomenologia da vida religiosa* de Heidegger, o autor alcançou uma tal profundidade sobre o tema da religiosidade nunca mais alcançado nas obras posteriores, como nos atesta também Machado (2006)⁷⁵. A questão da

⁷⁴ “Die Philosophie *selbst* als solche ist ateistisch, wenn sie sich radikal versteht”.

⁷⁵ Heidegger nunca mais publicou um estudo tão profundo sobre a religião como nesses dois cursos, primeiramente relutante, e depois com uma pedagogia e esforço incessante. Em Marburgo, ele realiza seminários com Bultmann sobre Paulo e Lutero, nos quais manifesta uma reserva com relação aos dogmas religiosos. Essa reserva primeiro aparece no seu pronunciamento em outubro de 1922 do inerente ceticismo e ateísmo da filosofia. Mas isso não significa que a filosofia não tenha necessidade de se aprofundar nas questões bíblicas, formadoras de nossa cultura, como foi o seu curso sobre a *Fenomenologia da vida religiosa*. Heidegger explora, nas origens bíblicas, o sentido da vida como preocupação, sofrimento, aflição, cuidado e mantém a questão de Agostinho: “eu tenho que me tornar uma questão para mim mesmo” (MACHADO, 2006, p. 78-79).

religião é analisada tomando como centro algumas cartas de Paulo (Epístola aos Gálatas e I e II Epístola aos Tessalonicenses) e alguns trechos das *Confissões* de Agostinho (principalmente o livro X). Esses escritos antigos são esvaziados do conteúdo propriamente doutrinário cristão por Heidegger, pois o foco do filósofo é aquele de analisar a facticidade da vida humana em geral para ir aos fenômenos eles mesmos, conforme os parâmetros do método fenomenológico. Aqui também se percebe a escolha estratégica de Heidegger, o qual passa em revista as tendências da sua época em relação à filosofia da religião:

Precisamos examinar a experiência fática da vida para obter uma motivação que produza este giro radical. Certamente, é possível encontrar tal motivação, mas é muito difícil. Por isso, escolhemos um caminho mais cômodo. Temos conhecimento da filosofia passada e da atual. O fato de possuímos a história da filosofia não significa ainda em si nenhuma motivação para o filosofar. Mas pode-se partir dela como uma posse intelectual e através dela esclarecer as motivações para o filosofar. A fim de entender tudo de forma mais vivamente possível e seguindo rigorosamente o sentido da experiência fática da vida, examinaremos o presente com as suas tendências filosóficas, não para compreendê-las filosofando, mas somente no sentido de tomar nota de modo fático. No intuito de sermos breves, consideraremos as tendências concretas da filosofia da religião em seus representantes mais típicos (HEIDEGGER, 2014, p. 21-22).

Desse trecho, tomado da parte introdutória das preleções de Heidegger sobre a vida religiosa, é possível perceber a sua posição metodológica frente ao problema. Trata-se de analisar o fenômeno religioso não de um ponto de vista de fé, mas sim a partir do dado histórico e com procedimentos científicos, sem a pretensão de explicar tudo: o próprio autor encontra dificuldades em compreender o fenômeno.

Heidegger se posiciona, portanto, no que se refere ao fenômeno religioso, em uma linha de frente em relação aos estudos já empreendidos pelos seus contemporâneos e imediatamente antecessores, não descartando nenhuma possibilidade que possa ser-lhe favorável para explicar o sentido de ser, ainda que, por vezes, isso possa parecer uma posição um tanto arriscada do ponto de vista das doutrinas teístas. Não se trata de uma forma de desprezo da religião por Heidegger, pois isso não se enquadra no seu modo de pensar, mas é uma questão de delimitação das várias disciplinas dentro do campo de atuação que é próprio de cada uma. A filosofia precisa se conservar numa posição estrategicamente neutra para poder analisar esse fenômeno com a devida precisão.

A tradição religiosa não pode deixar de ser tratada pela reflexão filosófica, pois faz parte da cultura que nos cerca, *volenti o nolenti*, de maneira que Heidegger viu nesse material humano e cultural⁷⁶ relacionado à religiosidade uma ótima oportunidade de desenvolver os seus conceitos em relação à vida fática.

Portanto, seguindo esse *excursus* através do pensamento de Heidegger em relação à religião, convém traçar uma aproximação mais mirada à obra *Fenomenologia da vida religiosa* na tentativa de perceber mais profundamente o espírito que perpassa a obra.

Em um primeiro momento, Heidegger se preocupa em introduzir o seu método de estudos, vale dizer, o método fenomenológico, aplicando-o aos escritos cristãos em questão, mirando à experiência fática da vida. A preocupação do filósofo é aquela de definir o papel da filosofia e a sua diferença com as ciências em geral. É nesse ponto que aparece a importância da filosofia nascendo da vida fática:

O problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levemente. Contudo, se concebermos este problema de maneira radical, então é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida. Entretanto é mesmo aí que ela ressurge na e para a experiência fática da vida mesma. O conceito de experiência fática da vida é fundamental. Com a definição da filosofia enquanto comportamento racional de conhecer, nada é dito em absoluto, mas submete-se ao ideal da ciência. A principal dificuldade tende a ficar justamente encoberta (HEIDEGGER, 2014, p. 13).

Desse modo, a filosofia para Heidegger se diferencia enormemente das outras ciências, pois a sua definição ocorre ao interno da própria reflexão filosófica e não externamente. Só estando dentro da reflexão filosófica é que se pode compreender o que realmente significa esse modo de conhecer o mundo⁷⁷. A experiência da vida fática possibilita essa compreensão, a qual funda todos os outros tipos de

⁷⁶ As cartas de Paulo de Tarso e as *Confissões* de Agostinho.

⁷⁷ “A fenomenologia do fenômeno é o que unicamente interessa à fenomenologia do pensamento que pensa o sentido de ser, deixando-se aviar numa investigação questionadora e meditativa. A fenomenologia do pensamento, entendida como conceito de método, se cumpre justamente quando se faz uma só coisa com a fenomenologia do fenômeno. Assim, método de investigação e coisa mesma devem perfazer uma identidade e uma unidade em ato. O radicalismo do método consiste, justamente, em deixar-ser e acolher a coisa mesma em seu aparecimento, isto é, o fenômeno em sua fenomenologia. A fenomenologia do pensamento, enquanto possibilidade, só se realiza e se consoma como abertura para o acolhimento da revelação ou manifestação da coisa em questão, manifestação que sempre traz consigo um “lógos”, isto é, uma articulação de sentidos e um esboçar de significâncias que requerem ser trazidos à expressão pelo discurso” (FERNANDES, 2015, p. 15).

conhecimento. Filosofia não é ciência, mas todas as ciências provêm da filosofia (HEIDEGGER, 2014).

Para começar a pensar em filosofia, devemos ter em mente que “[...] o ponto de partida do caminho para a filosofia é a *experiência fática da vida*” (HEIDEGGER, 2014, p. 15). A partir dessa visão, podemos esperar alcançar um ponto da estrada a partir de onde é possível vislumbrar a filosofia. Do contrário, estando ao que nos propõe Heidegger na citação anterior, não é possível chegar à filosofia, pois a chave de tudo é a vida fática.

Nessa perspectiva, segundo Heidegger, renovou-se um grande interesse sobre o fenômeno religioso. Nesse sentido, Troeltsch⁷⁸ é um autor central, pois influenciou muitos outros a se interessarem por esse tema. Trata-se de fazer da teologia uma ciência da religião: “A sua meta é elaborar uma definição essencial e cientificamente válida de religião” (HEIDEGGER, 2014, p. 23).

O ambiente de pensamento no qual Heidegger está inserido nesse momento da sua produção filosófica o conduz a ter em grande conta a religiosidade em geral como componente importante da vida fática. Portanto, trata-se de interpretar esse fenômeno humano usando o método fenomenológico. Daí vem a tendência de Heidegger de usar as cartas de Paulo e as *Confissões* de Agostinho como paradigmas, como chaves de leitura dessa nova interpretação do tempo colocada pelo cristianismo. Ao nosso ver, há desde já na produção filosófica heideggeriana⁷⁹ um cuidado e um direcionamento em relação ao conceito de tempo. Tal conceito passa pelos gregos, mas adquire uma importante conotação com os escritos de Paulo de Tarso e de Agostinho de Hipona.

Não resta dúvida de que os estudos teológicos empreendidos por Heidegger durante os anos de seminário o levaram a reelaborar uma nova maneira de perceber como o ser humano vive o tempo. A visão cristã do tempo está à base do conceito heideggeriano de tempo. É dessa forma que os escritos de Paulo e de Agostinho contribuem para a formação desse conceito. Heidegger esvazia tais escritos do

⁷⁸ Ernest Troeltsch (1865-1923) interpretou Agostinho sob o ponto de vista histórico, vendo no autor tardo-antigo uma doutrina do aspecto ético-social da Cristandade (Cf. STARR, 2019, p. 943-944, In POLLMANN, 2013). “His ultimate conclusions, however, are thoroughly historicist. That Augustine must be understood ‘within the horizons of his own time’ for Troeltsch means that as a man of antiquity he was distinct and detached from whatever posterity made for him” (ZACHHUBER, 2013, p. 1826, In POLLMANN, 2013).

⁷⁹ Trata-se da produção filosófica do jovem Heidegger, ocorrida ao redor de 1920, antes da publicação de *Ser e tempo* (1927).

conteúdo doutrinário cristão, como já apontado anteriormente, para absorver somente o que pode ser útil à compreensão do tempo, a qual se anuncia diferente da concepção grega e, por isso, merecedora de uma atenta análise, pois é dela que se pode compreender o sentido do tempo e a colocação do ser no horizonte do tempo, compreendendo, assim, o sentido de ser.

Nessa visão das coisas, o ser-aí fático, que é tudo o que existe no momento, ou seja, que é o presente, relaciona-se com as outras duas instâncias temporais, que são o passado e o futuro. Não há dúvida de que o passado e o futuro, usando uma linguagem agostiniana, não existem, pois só o presente existe, se é que existe. Porém, essas duas instâncias influenciam o ser-aí fático de modo tal que há uma relação muito forte entre o ser-aí fático e o histórico (HEIDEGGER, 2014), bem como entre o ser-aí fático e o porvir.

A análise de Heidegger sobre o sentido de ser no tempo começa, porém, da vida fática. Essa é a chave de leitura de toda a filosofia do autor, como ele mesmo afirma:

[...] o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar, ao contrário: o que é originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa, na experiência fática, passado [*Vergangenheit*], presente [*Gegenwart*] e futuro [*Zukunft*]? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado. Com isso o problema do que seja histórico está devidamente caracterizado e indicado (HEIDEGGER, 2014, p. 60).

Estando aderentes a essas indicações, podemos notar como Heidegger adaptará o fenômeno religioso da existência humana, esvaziando-a do conteúdo de qualquer doutrina moral para poder encontrar uma explicação adequada ao conceito de tempo, na tentativa de trilhar um caminho que leve à compreensão do sentido de ser.

Carbone (2017) explora as preleções friburguenses de Heidegger naquilo que concerne ao conceito de tempo aplicado no mundo religioso do nascente cristianismo. A partir desse comentador, dentre tantos outros, podemos afirmar como Heidegger tenha fixado a sua atenção em uma pregação religiosa, aquela paulina, a comunidades provincianas do império romano que não tinham alguma noção desse novo modo de ver o tempo. O movimento fático instaurado por Heidegger por meio da

interpretação desses textos antigos inicia uma nova interpretação do tempo vivido: não o tempo físico e nem o tempo psicológico, mas o tempo fático, o qual torna-se tema da vida fática.

De modo similar, Esposito (2017) analisa os primeiros trabalhos filosóficos de Heidegger em Friburgo, identificando no filósofo o aparecimento do conceito de tempo não como uma simples moldura para a vida fática, mas como a própria vida fática. O cristianismo primitivo prestou-se a esse escopo de Heidegger no sentido de colocar a existência no horizonte do tempo, impostando, assim, uma renovada visão fenomenológica.

O tempo que importa não é o cronológico, mas é o tempo pregado pelo apóstolo, o *καιρός*, ou seja, o tempo oportuno no qual tudo se realiza e se joga a totalidade da vida. Não há outro tempo, mas somente esse vivido pelo existente no agora da existência.

A pregação de Paulo levou Heidegger a perguntar-se sobre o que é originariamente o tempo na vida fática, a qual se torna a novidade da reflexão heideggeriana acerca do tempo que levaremos adiante em seguida.

Nesse contexto, aproximamo-nos das preleções heideggerianas que tratam especificamente de Agostinho em *Fenomenologia da vida religiosa*, em que Heidegger analisa principalmente o livro X das *Confissões* na tentativa de individuar a importância desse conceito para a vida fática. O movimento que Heidegger realiza na sua interpretação das cartas paulinas repete-se com Agostinho, considerando o Bispo de Hipona um verdadeiro exemplo de experiência fática passível de interpretação fenomenológica.

2.4 Agostinho e o neoplatonismo: Heidegger intérprete da filosofia agostiniana

A segunda parte das preleções de Heidegger, ministradas no verão de 1921, recolhidas sob o título de *Fenomenologia da vida religiosa*, trata especialmente do neoplatonismo e de Agostinho. Nesses escritos, Heidegger se preocupa em fazer uma interpretação fenomenológica da expoente figura de Agostinho, à maneira de como já tinha feito com a figura religiosa de Paulo de Tarso, levando em consideração a vida fática do autor tardo-antigo. Logo no início da exposição, Heidegger se preocupa em demonstrar a importância de Agostinho para a história da filosofia, colocando-o como

condutor de um filão de pensamento que perpassa todo o Medievo e chega muito vívido à Idade Moderna e até à Contemporaneidade, como é possível perceber neste trecho escrito pelo próprio Heidegger:

A teologia medieval repousa sobre Agostinho. A recepção de Aristóteles na Idade Média só teve realmente lugar – quando o teve – em intensa discussão com as linhas agostinianas de pensamento. A mística medieval é uma revitalização do pensamento teológico e da prática eclesial da religião que se retrai, no essencial, em motivos agostinianos. Nos anos decisivos de seu desenvolvimento, Lutero esteve sob uma forte influência de Agostinho. Dentro do protestantismo, Agostinho permaneceu como o padre da Igreja mais altamente valorizado. [...] O agostinismo significa duas coisas: *filosoficamente*, é um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles; *teologicamente*, é uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre-arbítrio e predestinação) (HEIDEGGER, 2014, p. 143).

Vemos, assim, a grande consideração que Heidegger atribui à figura de Agostinho e da corrente de pensamento ligada ao platonismo e ao neoplatonismo. Podemos perceber, nesse registro há pouco exposto, a tendência de Heidegger em adotar o pensamento de Agostinho como base para um importante conceito em desenvolvimento no momento particular da sua vida filosófica, isto é, a interpretação do sentido de ser a partir da vida fática, a partir da vivência do cotidiano. Interpretando esses escritos, Heidegger não está muito preocupado com o aspecto doutrinário, ligado especificamente à Igreja Católica, mas acaba demonstrando que o cristianismo traz elementos interessantes para a elaboração de um sentido de ser que a cultura grega não tinha ainda conseguido elaborar.

Isso significa que a explicação do sentido da existência humana apresentada por meio da vertente cristã de pensamento é algo de grande valia também para o homem moderno. Parece-nos importante afirmar aqui que Heidegger foi influenciado por essa corrente de modo profundo, mesmo que, muitas vezes, ele não deixe tão explícita essa influência. O resultado disso é que os primeiros anos da sua atividade filosófica o levaram a desdobramentos importantes que perduraram por toda a sua atividade como pensador, pois foi nesse período que ele teve intuições e formulações filosóficas importantes.

Tendo em mente essa linha de investigação, Heidegger faz uma retomada das discussões ao redor da figura de Agostinho, mostrando ao menos três autores de maior importância na época, os quais acederam à figura do hiponense de maneiras

diferentes. Trata-se das interpretações agostinianas elaboradas por Troeltsch, Harnack e Dilthey (HEIDEGGER, 2014). Nessas páginas, o filósofo de Friburgo percebe o modo de acesso de cada um: Troeltsch⁸⁰ a partir da filosofia da cultura cristã; Harnack⁸¹ do ponto de vista dos dogmas cristãos; e Dilthey⁸² por meio das ciências históricas do espírito⁸³.

No entanto, seja qual for o modo de acesso que cada filósofo pratica, o importante, segundo Heidegger, é que o objeto de estudos é Agostinho, como paradigma de vida fática a ser analisado. Não se trata de fazer uma separação entre o plano teológico e o filosófico em Agostinho, mas de analisar os dois pontos de interesse de maneira a compreender o aspecto fático do autor tardo-antigo (HEIDEGGER, 2014).

Com esse espírito, Heidegger se prepara para fazer uma interpretação fenomenológica e hermenêutica da figura de Agostinho por meio da leitura de trechos seletos das *Confissões*. Como já tinha feito com Paulo de Tarso, aqui o autor faz também com Agostinho, promovendo uma interpretação da vida vivida do bispo de Hipona com o objetivo de trazer à tona elementos já florescentes que indiquem o sentido da existência humana. O seu estudo começa pelo livro X das *Confissões*, como não poderia ser diferente, pois é a partir desse texto que Heidegger inicia a elaboração do seu conceito de tempo:

[...] o Livro X pode diferenciar-se facilmente dos demais, atendendo ao fato de que nele Agostinho deixa de informar sobre o seu passado para ocupar-se do que é: "*in ipso tempore confessionum mearum*",

⁸⁰ Troeltsch (1970) se preocupa em dedicar toda a sua reflexão à figura de Agostinho e à sua importância para a cultura ocidental.

⁸¹ Harnack (1923) percorre o caminho do cristianismo segundo o catolicismo romano até o advento do protestantismo. Destaca com muita precisão o papel de Agostinho e do agostinismo ao interno desse processo de cristianização do já decaído Império Romano do Ocidente.

⁸² Também Dilthey (2007) apresenta longas elucubrações sobre a influência de Agostinho desde o Medievo até a contemporaneidade.

⁸³ "[...] o sentido de acesso como enfoque histórico-objetivo é, sem dúvida, o mesmo, porém a base motivadora da perspectiva e a colocação em ação do acesso são diferentes em cada caso. O que está em jogo, segundo Troeltsch, é o esforço por uma filosofia da cultura caracterizada de um modo determinado, enfatizando mais exatamente a 'convicção' de que resulte como sendo útil através de uma sistemática dos valores culturais orientada histórica e universalmente para a vida espiritual contemporânea e, sobretudo, para a vida religiosa; no caso de Harnack, esta gira em torno de uma elaboração da história dos dogmas demonstra como se chegou a uma teologia eclesial que não coincide originariamente com uma teologia cristã-protestante; já em Dilthey, trata-se de uma fundamentação ou construção das ciências históricas do espírito; em última instância, a 'convicção' de que um ingresso histórico-espiritual concreto (objetivo) no passado é uma tarefa espiritual vital do presente" (HEIDEGGER, 2014, p. 151).

Ardivino (1998) também dedica um capítulo do seu estudo à questão da relação entre Heidegger e Agostinho referente ao semestre de estudos de 1921, intitulado "Agostinho e o neoplatonismo".

quod sim [como sou “agora no momento de escrever estas confissões”]. Visto de maneira objetivamente linear, há assim uma “contemplação” e um “aperfeiçoamento”, embora seja preciso ter em conta que haja uma “lacuna” entre os anos 388 e 400. (Nenhuma “lacuna”, porém, se não se interessa por uma exposição principalmente biográfica objetiva, e, inicialmente, não de maneira primária.) (HEIDEGGER, 2014, p. 159).

A partir desse trecho, é possível perceber que Heidegger identifica uma atitude importante em Agostinho, no livro X das *Confissões*: não mais preocupações com questões biográficas, o que poderíamos identificar como preocupação com o tempo físico, mas interesse pelo tempo do “agora”, da sua experiência interna. Essa atitude é o que o filósofo alemão procurava para colocar em *opera* as suas “ferramentas” fenomenológicas e hermenêuticas na tentativa de resolver o enigma do tempo.

Parafraseando Agostinho, Heidegger repropõe os raciocínios agostinianos sobre a memória, relatando a dificuldade de entender como funciona a vivência interior, em que a memória retém o material da vivência primária e depois reelabora todo esse material, fazendo com que se repropõem novas vivências interiores superpostas às vivências que um dia fizeram parte tão somente de uma experiência externa.

E quando me detenho e demoro na *memoria*, exijo, como é meu desejo, que, na situação da narração de algo – *cum aliquid narro memoriter* [quando narro algo de memória] –, isso ou aquilo se me apresenta. Algumas coisas apresentam-se imediatamente, ao passo que outras necessitam de mais tempo, algumas irrompem desordenadamente, como numa grande confusão. E se o que se procura é uma coisa determinada, sempre há algo distinto que avança dizendo: “sou eu acaso o procurado?” Afasto-o então de mim *ab manu cordis* [com a mão do coração] até que esteja claro e se ofereça o que quero (*donec anubiletur quod volo*). Outras coisas se apresentam por ordem rigorosa por serem convocadas. Assim ocorre quando estou narrando (HEIDEGGER, 2014, p. 165).

Mas, então, o que é a memória e como pode ser relacionada ao tempo interior? Poderia o ser humano viver sem a memória?

A memória é, portanto, um agente que propõe novas vivências na vida fática, pois, utilizando materiais já em seu possesso, em sinergia com outras capacidades mentais, reelabora novas possibilidades de atividades “psicológicas” e “espirituais” ainda que somente internamente ao sujeito no qual ocorrem essas vivências.

Podemos dizer que a memória, em acordo com outras faculdades mentais, tem a capacidade de reinventar novas experiências, proporcionando até mesmo certa duplicação do mundo, ou seja, existe o mundo dos fatos externos, mas também existe um mundo dos fatos internos. Esses dois mundos coincidem muitas vezes, ou no mais das vezes, mas podem também não coincidir, ocasionando vivências interiores destacadas do fragor do mundo externo. Existem muitos pontos de conexão entre esses dois mundos, tantos quantos o livre-arbítrio de cada ser-aí desejar construir. Porém, não necessariamente essas conexões funcionam de maneira igual para todos. Cada ser-aí tem a possibilidade de conectar-se mais ou menos fortemente com o mundo exterior. Ocorre, então, uma espécie de “autismo” quando se trata da atividade mnemônica. Essa capacidade mental causa assombro, como afirma Heidegger (2014), por ser capaz de elaborar vivências interiores com um mínimo de conexão externa. Causa-nos ainda mais assombro o fato de não sabermos exatamente como funciona todo esse trabalho interno que independe até mesmo da nossa consciência “vigilante” para que ocorra.

A partir desse ponto de vista, como não atribuir à memória uma grande responsabilidade em relação ao conceito de tempo agostiniano e heideggeriano? Não se trata aqui do tempo cronológico, mas de algum outro “tipo” de tempo. Que tempo é esse? Usando linguagem agostiniana, podemos dizer que se trata do tempo interior, o qual pode revelar-se em situações externas, mas, no mais das vezes, em situações interiores, em que existe uma grande “fábrica” de vivências que nunca cessa suas atividades. Trata-se da *distentio animi* de Agostinho, ou seja, um desdobramento de acontecimentos e vivências que ocorrem no interior do ser humano, propriamente no espírito.

Portanto, o tempo de que fala Agostinho e depois Heidegger está intimamente ligado à atividade mnemônica. Não por acaso, o tratado sobre a memória na obra *Confissões* precede o tratado do tempo. Parece-nos inevitável afirmar, desse modo, que memória, tempo e consciência são fatores tão interligados e incindíveis que resultam em uma única realidade existencial:

Na medida em que o corpo não é o mesmo que a alma, esta – por exemplo, a dor corporal – pode ser muito distinta do estado anímico, por exemplo, da alegria de ter sido capaz de resistir a ele até seu desaparecimento. Contudo, o enigma diz respeito aos estados anímicos como tais. Porque a memória não é nada ao lado da consciência, mas é ela mesma. Como posso eu, estando alegre,

possuir a tristeza? (Eu “tenho” a tristeza. E, ao mesmo tempo, eu “tenho” a alegria. Em ambos os casos: “eu”.) A memória é semelhante ao estômago: os manjares consumidos, doces e amargos, ainda estão ali, mas já não podem ser saboreados. Pretender afirmar uma analogia realmente existente é ridículo (*ridiculum*), contudo, há ali algo em comum. E quando empreendo algo com os movimentos afetivos, quando os classifico – *cupiditas, laetitia, metus, tristitia* [desejo, alegria, medo, tristeza] – e os defino, tomo-os da própria consciência; disso deriva o fato de que estejam à minha disposição (O ter é, pois, visto por Agostinho como um ter próprio!) E quando os tenho assim, eu mesmo não me sinto perturbado, *perturbatus*, por seu estar presente a mim (HEIDEGGER, 2014, p. 168-169).

Essas palavras de Heidegger nos confirmam a “confusão” existente entre memória, consciência e tempo. São elementos existenciais que costumamos separar para uma melhor compreensão racional, mas que na realidade formam uma unidade indivisível, de forma que, se tomássemos um desses elementos isoladamente para poder explicar o ser humano, deparar-nos-íamos com uma nulidade, pois nenhum dos três elementos subsiste por si, como também se torna impensável excluir qualquer um dos três elementos na tentativa de formar uma dualidade.

A memória, portanto, é a responsável pela formação dos hábitos no ser humano (HEIDEGGER, 2014), como também nos animais, os quais aprendem diversas coisas úteis para a própria existência por meio de ações repetidas, que nada mais são do que um exercício mnemônico. É a memória que nos dá alguma pista do que seja o tempo: ela mesma é o tempo.

Até mesmo o esquecimento (*oblivio*) se torna memória de algo, como busca de alguma coisa que se tornou fragmentária, mas que ainda se mantém como vestígios a serem recompostos. Aí também ocorre um processo interior de reconstrução de alguma coisa que corre o risco de se perder inteiramente e de cair no completo esquecimento, no nada (*niente: non-ente*).

Repercorrendo as pegadas deixadas por Agostinho, Heidegger interpreta a busca de Deus como algo muito afinado com o conteúdo mnemônico. Nesse ponto, é possível perceber a influência platônica e neoplatônica em Agostinho e, talvez, também em Heidegger. É possível verificar que o que Agostinho entende por amor a Deus é algo, segundo Heidegger, que está já e desde sempre na memória. Mas se algo desse tipo está na memória, como entrou lá se não foi por meio dos sentidos externos? Se tal objeto não passou pelos sentidos, é sinal de que existe outro modo de guardar na memória alguma coisa. Tratando-se de Deus, teria o próprio Deus

infundido no *Dasein* a memória de si mesmo? Deveríamos aqui recorrer ao argumento platônico da reminiscência (*anamnese*)?⁸⁴

Heidegger interpreta essas passadas de Agostinho não certamente como apologia de um dogma religioso, mas para tentar descobrir como é possível um conteúdo mnemônico desse gênero e se isso pode ser aplicado no caso da vivência interna do tempo pelo ser-aí. O que se pode compreender dessa interpretação fenomenológica é que Heidegger repropõe a busca interior de Agostinho em relação a Deus, agora em relação ao sentido de ser e em relação ao tempo, dando a entender que a memória ocupa um lugar central nessa busca:

Procurando o que ele ama quando ama a Deus não encontrou nada *extra memoriam* [fora da memória]. (Extra num duplo sentido: 1) na medida que o procurar e o encontrar estão totalmente na *memoria*; 2) na medida que a própria *beata vita* não é um *extra* [algo situado fora] como objeto. – Pois Deus, ao contrário, não é nada *psíquico*.) (HEIDEGGER, 2014, p. 184).

Aqui, podemos perceber que Heidegger “transforma” a busca de Agostinho por Deus, ou seja, a vivência interior do mestre de Hipona no sentido de encontrar uma explicação racional para o relacionamento entre o homem e Deus (interpretação teológica), apresentando uma interpretação voltada à busca pelo sentido de ser no tempo (interpretação filosófica). Tanto a busca de Agostinho como a de Heidegger levam em conta o homem interior. O importante para os dois autores é aquilo que está no interior do homem; o exterior é uma consequência da interioridade, pois é do interior que brota o que aparece exteriormente; o verdadeiro fenômeno está no homem interior.

⁸⁴ Essa busca interior pelo conhecimento de Deus e pelo amor a Deus está em acordo com o tradicional modo grego de tratar as questões éticas. Para o cristianismo e para Agostinho, isso não é diferente, enquanto existe um movimento em direção à *vita beata*, isto é, uma ética eudaimônica. Nesse sentido, o seguinte trecho pode nos trazer mais luz: “Resposta de Agostinho: ‘Quando eu procuro Tu, meu Deus, eu procuro uma vida feliz. Eu te procuro para que minha alma possa viver’ (cap. XX). O que me guia em minha busca é, assim, a angústia, o interesse por minha própria vida, para que essa seja verdadeiramente vivida. A tendência diretiva é procurar a vida como tal. Nesse capítulo, surge a dúvida sobre a origem dessa tendência, ainda que Agostinho não chegue a uma radical formulação total do fenômeno. Talvez ele não possa ver toda essa distinção. Ele quer definir como a vida feliz, e a busca desta é psicologicamente viva, e distingue dois modos de procurá-la: pela lembrança ou ‘pelo desejo de aprender’ (*per appetitum discendi*). O segundo modo ameaça ‘suspender’ a clássica tese da *anamnese*, isto é, que aprender é sempre recordar. Nesta, Agostinho pergunta se eu alguma vez tive a vida feliz e se a perdi. Antes, como a vida feliz na sua procura está viva para mim, expondo o conteúdo disso e ‘como’ alcanço o que pretendo. Agostinho não junta a definição de *vita beata* com relação à vida sábia, como ele tinha originalmente pretendido. De fato, a questão abruptamente muda, e ele confronta o problema de ‘como’ se obtém uma vida feliz” (MACHADO, 2006, p. 102).

Essas páginas escritas por Heidegger na sua juventude filosófica, tendo como base os escritos de Agostinho, levam-nos a compreender a contribuição do autor tardo-antigo na formação dos conceitos heideggerianos que serão aprofundados na maturidade do filósofo alemão⁸⁵. Heidegger não deixou passar em branco todos os recursos adquiridos durante os longos anos de estudos teológicos no seminário, pois o redirecionamento de todo o material teológico para o campo da filosofia o levou a elaborar um novo modo de pensar, até mesmo redimensionando o próprio método fenomenológico fundado pelo seu mestre Edmund Husserl.

Heidegger faz própria a preocupação de Agostinho, o qual deseja encontrar a verdade sobre Deus. A pergunta do hiponense é: o que o ser humano ama quando diz amar a Deus? Que objeto de amor é esse e como entrou na memória se não é um objeto dos sentidos? Agostinho não se preocupa com o problema de como Deus está presente na memória humana, pois isso é um artigo de fé pressuposto e indubitável para o cristianismo. Heidegger, porém, numa tentativa de permanecer numa posição neutra em relação aos dogmas religiosos, quer entender o que significa isso para a vida fática e interpreta essa passagem de Agostinho fenomenologicamente, vendo isso como uma situação da vida fática, ou melhor dizendo, uma situação do *Dasein*:

[...] o próprio Agostinho reconhece: *Sero te amavi* [tarde te amei], tarde cheguei ao nível da vida fática, situação em que me coloquei em condição de amante. (*Amavi*: nexos de sentido de realização: *Nemo quippe vivit in quacumque vita, sine tribus istis animae affectionibus, credendi* [agarrando com confiança e, de alguma forma, determinando um fim], *sperandi* [com expectativa, mantendo em aberto], *amandi* [devoção amorosa, apreciando] [porque ninguém absolutamente, qualquer que seja o caminho de sua vida, pode vivê-la sem que passe por três experiências anímicas, a saber: crendo, esperando, amando].) (HEIDEGGER, 2014, p. 187).

Heidegger analisa como a vida fática dá sentido ao ser do homem. É nessa vivência que tudo se explica, que tudo adquire sentido. A pedra angular do sentido de ser no tempo é a memória, pois sem ela não seria possível dar continuidade ao ser, à

⁸⁵ Falando sobre o prólogo de *Ser e tempo*, um dos maiores biógrafos de Heidegger, Safranski (2013), apresenta a seguinte análise, o que nos faz pensar que a figura de Agostinho está presente nos escritos do autor mais do que podemos perceber em uma visada superficial: “Como convém a um prólogo, já no início alude-se ao ponto para onde tudo isso converge: a interpretação do tempo como horizonte possível de qualquer compreensão do ser. O sentido do ser é o tempo. Está revelado o tema, mas para torná-lo compreensível Heidegger não precisará apenas de todo esse livro, e sim do resto de sua vida” (SAFRANSKI, 2013, p. 188).

consciência, ao próprio tempo. O tempo nada seria sem o concurso da memória, pois não haveria material algum sobre o qual a consciência pudesse basear-se.

As três experiências anímicas de que fala Heidegger, referindo-se aos escritos de Agostino, também nos reportam a outra dimensão da vida fática, a qual não está relacionada somente com a racionalidade do ser humano, mas que encerra em si outras dimensões não propriamente racionais. Crer, esperar e amar são dimensões que ultrapassam o simples fato da racionalidade humana. Parece-nos ser essa a explicação para as questões da vida fática. Entende-se, com isso, que muitas coisas não são explicáveis somente com os parâmetros racionais; fé, esperança e amor vão além das capacidades humanas de compreender racionalmente o sentido de ser humano. Desse modo, o ser-aí está sempre pro-jetado em uma situação fática que não envolve somente um aspecto da vida, entendido o aspecto racional, mas a totalidade das vivências que envolvem até mesmo aquilo que não se apresenta à consciência em um primeiro momento.

Como ficou claro por meio desse aprofundamento do livro X das *Confissões* de Agostinho atuado por Heidegger, o tema da memória nos leva a uma gradativa compreensão do conceito de tempo que o filósofo pretende levar adiante, valendo-se da consolidada autoridade filosófica de Agostinho.

No entanto, analisando os escritos de Heidegger reunidos sob o título de *Fenomenologia da vida religiosa*, esperar-se-ia que o autor desenvolvesse preleções específicas sobre a questão do tempo em Agostinho, contida no livro XI das *Confissões*, como fez em relação à questão da memória, interpretando fenomenologicamente o livro X. Mas essas preleções que se espera de Heidegger, depois da longa análise sobre a memória, não chegam, ao menos não na forma que se esperava lendo a referida obra.

Heidegger passa a analisar a questão do tempo em Agostinho em outras situações e formas. É provável que, incentivado pelos seus estudos teológico-filosóficos e pelo próprio contato com o seu mestre Husserl⁸⁶, Heidegger tenha sido impelido a analisar profundamente também o livro XI da *Confissões*, o qual trata especificamente sobre o conceito de tempo.

⁸⁶ Na introdução da sua obra *Fenomenologia da consciência do tempo imanente* (lições do primeiro decênio do século XX organizadas por Heidegger), Edmund Husserl (1859-1938) reconhece a suma importância de levar em conta o que Agostinho relatou sobre a questão do tempo. Segundo o autor, ninguém pode permitir-se de tratar sobre o assunto sem tomar como base o tratado do tempo agostiniano (Cf. HUSSERL, 1959, p. 49).

Desse modo, é plausível afirmar que o tratado do tempo de Agostinho é analisado por Heidegger em textos como *O conceito de tempo*, de 1924, que não deixa de ser uma preleção, apesar de ser conhecida pelo público como Conferência de Marburgo. Porém, mais do que isso, Heidegger tratou desse conceito durante toda a sua obra filosófica. Não por acaso o conceito “tempo” compõe o título da obra mais conhecida do autor, vale dizer, *Ser e tempo*. De maneira explícita ou não, tem-se a impressão de que o tempo e a temporalidade em Heidegger são absorvidos dos escritos de Agostinho, passando por uma primeira triagem graças às lições de Husserl sobre o assunto. Mesmo quando não cita o autor tardo-antigo, Heidegger faz sua maneira de encarar essa componente da existência humana, que é o tempo, como uma vivência interior, assim como da análise da memória ficou transparente. Tanto Agostinho quanto Heidegger veem na interioridade do homem a explicação para os problemas mais profundos que afligem o ser humano: o sentido de ser.

Na referida conferência de 1924, *O conceito de tempo*, Heidegger faz menção ao tratado de Agostinho sobre o tempo. Já nesse período da sua formação filosófica, Heidegger tem bem em mente a importância do tempo para o estudo da ontologia.

Retomando as próprias palavras de Heidegger, temos a seguinte justificativa para tal estudo acerca do tempo:

O que está em jogo no fato de o ser-aí humano ter arranjado um relógio antes de possuir relógios de bolso e relógios solares? Disponho eu do ser do tempo e me considero a mim junto ao agora? Sou eu mesmo o agora e o meu ser-aí o tempo? Ou, enfim, é o tempo mesmo que em nós arranja o relógio? Santo Agostinho levou a questão até este ponto no livro XI de suas Confissões, ao questionar se o espírito mesmo é o tempo. E Santo Agostinho deixou a questão por aqui (HEIDEGGER, 1997, p. 15)⁸⁷.

A análise de Heidegger sobre a preocupação de Agostinho com o tempo nos leva a entender que o filósofo tardo-antigo já tinha intuído algo de muito importante que poderia colaborar na compreensão do sentido de ser no horizonte do tempo. O tempo é algo que se “con-funde” com o próprio ser de maneira a tornar-se uma só

⁸⁷ “Welche Bewandnis hat es damit, daß menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen Taschen- und Sonnenuhren? Verfüge ich über das Sein der Zeit und meine ich im Jetzt mich mit? Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein, Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr an-schafft? Augustinus hat im XI. Buch seiner »Confessiones« die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen” (HEIDEGGER, 2004, p. 111).

coisa. Quando Agostinho declara ser incapaz de entender profundamente o que é o tempo, no fundo está declarando a impossibilidade de cindir o ser e o tempo, ou seja, a dificuldade de elaborar conceitos separados para esse único aspecto da vivência humana.

No final da citação, tem-se a impressão de que Heidegger trata a reflexão agostiniana sobre o tempo com certo desprezo, no sentido que Agostinho não conseguiu explicar com mais propriedade a questão do tempo. No entanto, temos aqui a prova cabal de que o pensamento agostiniano sobre o tempo abriu as portas ao pensador contemporâneo da maneira mais apropriada possível, na tentativa de explicitar essa componente existencial humana. É a partir do que Agostinho conseguiu trazer à luz da razão que Heidegger entende ver mais claramente e fazer uma leitura fenomenológica do ser e do tempo.

Estando a essas observações até aqui expostas, resta-nos agora escavar mais profundamente nos escritos juvenis de Heidegger no intuito de trazer à luz um vínculo mais estreito entre o filósofo alemão e Agostinho. Parece-nos oportuno elaborar uma reflexão endereçada a perceber tal íntima ligação, reconstruindo uma linha direta entre os dois autores.

O capítulo que ora se encerra teve o propósito de apresentar os laços que o pensamento de Heidegger tem com o de Agostinho. A caracterização disso começou de modo amplo para só então poder circunstanciar, cada vez de modo mais estreito, essas ligações. Assim, recordamos que iniciamos caracterizando o interesse que Heidegger sempre teve pelo assim chamado pensamento cristão, dada a sua formação primeira. Após, abordamos o dito “ateísmo metodológico de Heidegger”, que nada mais era do que a abstinência em assumir postulados estranhos ao fenômeno a ser descrito (o que quer dizer que não é uma abstenção específica contra o pensamento cristão, mas *epoché* a qualquer pressuposto que encubra o significado do que aparece). Na sequência, ocupamo-nos de caracterizar a obra *Fenomenologia da Vida Religiosa* e, no interior dessa, a preleção “Agostinho e o neoplatonismo”. Nesta, apresentamos como é possível pensar o tempo no âmbito desse escrito. Ao fim desse movimento, julgamos ter também chegado a caracterizar como Heidegger é um intérprete de Agostinho, pré-requisito para passarmos de maneira suave ao capítulo no qual trataremos do conceito de tempo naquelas preleções juvenis de Heidegger.

3 INTERPRETAÇÕES FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAIS DE AGOSTINHO

Os capítulos que precederam a este tinham caráter propedêutico, o que quer dizer que prepararam (introduzindo conceitos e posições fundamentais necessários à compreensão de nossa questão principal) a tematização do que agora pretendemos. E o que objetivamos agora? Como o título anuncia, é chegada a hora de *tratar como Heidegger compreende o tempo e como, a partir da compreensão de “tempo interno” identificado nas Confissões de Agostinho de Hipona, pode formular um conceito de tempo auxiliado por sua fenomenologia da vida religiosa*. Para chegarmos a conquistar este objetivo, estão programadas tarefas que se realizarão nos tópicos divisórios deste capítulo. A primeira delas é expor a noção de “vida fática” segundo a hermenêutica da facticidade heideggeriana; ressaltar como o componente existencial-fático se faz presente na interpretação fenomenológica do pensamento agostiniano do tempo; apresentar de que modo Heidegger interpreta o tempo nas preleções *Fenomenologia da vida religiosa*; por fim, ainda será tarefa mostrar como o tempo, nesses escritos de juventude, já poderiam ser interpretados como uma determinação ontológico-fundamental à experiência humana. Com vistas a este itinerário, podemos passar à nossa exposição.

Compreendemos que a busca por um sentido para a existência é o que impele o movimento do pensamento filosófico, tanto em Agostinho quanto em Heidegger. Interessa-nos, então, um caminho que nos conduza a essa tomada de sentido e que nos esclareça o papel da “temporalidade” que os dois filósofos tentaram entender, cada qual a partir do seu ponto de vista. Vamos nos deparar, portanto, com as interpretações fenomenológico-existenciais do jovem Heidegger, como leitor de Agostinho, no intuito de encontrar nelas as luzes necessárias para podermos entender o conceito de tempo, o qual perpassa todo o pensamento heideggeriano. Trata-se de um caminho do pensamento que poderá levar a bons resultados em relação à investigação. Portanto, procuraremos detalhar neste capítulo a compreensão de tempo de Heidegger primeiramente nas preleções sobre a vida religiosa, passando pela análise do elemento existencial-fático para depois fazer uma aproximação entre Heidegger e Agostinho no que se refere ao conceito de tempo.

Com a legenda “*Wege, nicht Werke*”⁸⁸ (VOLPI, 1997, p. 57), o pensamento de Heidegger é marcado propositalmente por uma ideia de fundo, a de guiar a atividade filosófica no sentido de elaborar caminhos (*Wege*), à maneira das trilhas na floresta; chegar a clareiras (*Lichtungen*) na mata densa, proporcionar sugestões interpretativas sobre a experiência existencial na aventura humana. Não é dado por certo que os itinerários do pensamento cheguem a resultados exaurientes, pois pode ocorrer que, durante o percurso, um caminho seja interrompido por obstáculos ocasionados pela nossa condição de finitude e não possa mais ser desbravado. Nesse caso, embatem-nos em “becos sem saídas” e é preciso encontrar novas propostas.

“Caminhos, não obras”, assim, o autor de *Ser e tempo* pensa seu fazer filosófico por ocasião do início da colação de suas *Obras Completas* (a partir de 1976). Equivale a dizer que, mesmo depois de um longo percurso existencial dedicado à tentativa de esclarecer o que é o homem para si próprio, chega-se em um ponto do caminho em que muitas coisas não ficam claras e permanecem no “limbo” de uma escuridão insuportável para o ser humano, desde sempre desejoso de entendimento da sua condição⁸⁹. Porém, é justo notar que essa elaboração começa nos primórdios do desenvolvimento da sua personalidade filosófica, visto que, depois de ter assimilado o método fenomenológico husserliano, Heidegger se dedica a aperfeiçoá-lo sempre mais, passando a uma nova fase: a hermenêutica da facticidade⁹⁰. Essa nota característica do pensamento heideggeriano foi a responsável pelo sucesso e pelo caráter inovador da sua produção, sem menosprezar o pensamento do mestre Husserl. Com essa visão hermenêutica da existência, é possível interpretar os fatos da vida e perceber um sentido para o próprio ser.

3.1 A interpertação hermenêutica da vida fática em Agostinho

O caminho via o qual Heidegger assenta uma modalidade interpretativa da filosofia de Agostinho é indispensável para a indicação da temporalidade. Existe um

⁸⁸ Essa inscrição de Heidegger se encontra na parte inicial do primeiro volume das obras completas (HEIDEGGER, GA, I) e foram inseridas por vontade do próprio autor, indicando que o seu pensamento se constitui em uma abertura para o mundo e não a elaboração de uma *Weltanschauung* (visão de mundo) fechada.

⁸⁹ O desejo, a busca pelo saber é o que impele o homem desde os seus primórdios. O exemplo de vida de Agostinho esclarece bem essa ansiedade existencial.

⁹⁰ Essa transformação do método fenomenológico atuada por Heidegger foi criticada, primeiramente, pelo próprio Husserl. O elemento que permite fazer essa transformação entre os dois autores é o movimento da intencionalidade (Husserl) para a facticidade (Heidegger).

movimento de afirmação da *Hermenêutica da Facticidade* que precisa ser descrito na sua relação com Agostinho e o cristianismo em geral⁹¹. Sobretudo, há que se caracterizar essa visada interpretativa, o que significa o seu “ateísmo metodológico” e, com isso, compreender o que Heidegger procura nos textos de Agostinho.

A princípio, já se deve declarar que o método hermenêutico-fenomenológico não admite uma abordagem na qual o acesso deva ocorrer por meio da fé religiosa⁹². Isso permite compreender, desde logo, porque Heidegger se endereça também à filosofia aristotélica para colocar em ação a sua proposta metodológica, apesar de o mundo cristão (Paulo e Agostinho) oferecer infinitamente mais material para uma hermenêutica da vida fática (ESPOSITO, 1993).

Não temos documentos que comprovem explicitamente o quanto Heidegger se dedicou aos estudos agostinianos. Porém, tudo deixa intuir que foi uma presença marcante na vida do jovem estudante. A proposta de um estudo sobre o neoplatonismo e Agostinho em uma das suas preleções universitárias deixa entender que o filósofo de Hipona realmente deu um grande impulso à formação intelectual do jovem Heidegger. Isso pode ser constatado por meio da análise do livro X das *Confissões*, em que Heidegger se coloca diante da possibilidade de dar vazão ao seu novo modo de impostar o método fenomenológico apreendido de Husserl.

Num primeiro impulso, Heidegger se dá à análise do modo de acesso a Agostinho praticado por Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack e Wilhelm Dilthey (HEIDEGGER, 2014). A esses modos de acesso, o filósofo procura uma nova proposta: a hermenêutica da facticidade por meio do método fenomenológico. Não se trata de realçar em Agostinho o aspecto teológico ou filosófico, privilegiando um ou outro conforme a necessidade momentânea, mas de ir além desses aspectos e situar-se no interno da existência humana para observar a partir de um panorama fático uma “fenomenologia” histórica e de maneira realizadora (HEIDEGGER, 2014, p. 155).

Portanto, qual é exatamente a via de acesso escolhida por Heidegger para captar, no cristianismo primitivo, uma noção do sentido da vida? O que o método fenomenológico hermeneuticamente desenvolvido chega a propor de novidade? Qual

⁹¹ Em um artigo, Costantino Esposito relata um movimento interpretativo realizado por Heidegger que vai de Agostinho a Aristóteles. Ali, o autor tenta demonstrar como o jovem professor de Friburgo viu-se “obrigado” a voltar para Aristóteles, abandonando, de certa forma, Agostinho (Cf. ESPOSITO, 2005, p. 63-85).

⁹² Costantino Esposito (1993) nos descreve essa necessidade da escolha pelo “ateísmo metodológico” por Heidegger para não cair na teologia. Ocorre, então, uma preferência do filósofo pela “psicologia” de Aristóteles em vez daquela cristã.

é a chave de leitura que leva a perceber os fenômenos que estão à base da vivência e que dão sentido à existência, proporcionando um preenchimento da existência de tal modo a fazer com que tudo tenha uma razão de ser? Capital para uma tal resposta pode ser extraído da seguinte passagem:

Ver, no que segue, o ir e vir da reflexão em que faz a experiência como meio objetivamente disponível e como interpretação considerando a realização! A oscilação mesma como exemplo de quê? Um primeiro passo para a superação existencial da ordem de relações e do sistema de referência objetual da psicologia. Ou, o que dá no mesmo, interpretação e captação concretas do problema a partir da vida fática histórico-existencial (HEIDEGGER, 2014, p. 163-164).

Tal como se pode depreender daqui, em um primeiro momento, Heidegger demonstra ser um fenomenólogo da religião – assim também é considerado pelo próprio Husserl. De fato, o seu afastamento em relação ao sistema do catolicismo revela-se uma decisão por uma atitude de neutralidade em relação às doutrinas religiosas (FABRIS; CIMINO, 2009). Apesar de interpretar a experiência religiosa dos primeiros cristãos, Heidegger faz isso colocando-se fora de qualquer engajamento doutrinal com o ensinamento cristão-católico de que fora embebido desde tenra idade. A sua intenção é identificar e apropriar-se de algum elemento que possa ajudá-lo a levar adiante a sua nova abordagem fenomenológica. Isso é o que se percebe quando Heidegger escreve, como se pode notar na citação anterior, sobre a interpretação da existência humana a partir da vida fática histórico-existencial.

Na análise da vida religiosa, Heidegger é movido por uma preocupação filosófico-fenomenológica, por um lado, e, por outro lado, por uma atitude hermenêutico-existencial. A primeira leva o filósofo a colocar-se fora dos fatos para perceber as estruturas que regem a vida humana, como quer o método fenomenológico assim como proposto por Husserl; a segunda leva a colocar-se ao interno das experiências fáticas no intuito de captar os sentidos dessas experiências. Vemos, assim, que há em Heidegger uma atitude interpretativa constante na tentativa de captar as estruturas da vida enquanto tal por meio da análise da religião.

A partir das suas preleções universitárias, estreando como professor de filosofia (livre docência), o jovem Heidegger dedicou-se à interpretação de situações que lhe eram já muito familiares; devido aos anos de estudos dedicados a textos e autores próximos ao cristianismo, temos em primeira mão a interpretação de textos bíblicos –

algumas cartas de Paulo de Tarso – e também autores consagrados pela tradição católica – Agostinho de Hipona – que entram no rol das interpretações fenomenológico-existenciais, proporcionando ao autor vasto gama de situações possíveis de serem manuseadas em vista do seu escopo: um retorno aos fenômenos mesmos, como requer o método fenomenológico elaborado e promovido por Husserl.

No entanto, essa hermenêutica heideggeriana assume uma conotação diferente em relação à fenomenologia de Husserl⁹³. Ocorre uma transformação: as coisas não são mais percebidas como simplesmente objetos, como ainda aparece na fenomenologia husserliana, mas no âmbito de uma ciência da facticidade: essa é a abordagem hermenêutica de Heidegger⁹⁴. Sujeito e objeto já não são mais duas coisas claramente distintas, mas uma só coisa que está em um campo hermenêutico aberto e carregado de sentido.

A “hermenêutica”, expressão herdada por Heidegger a partir dos escritos de um filósofo do seu círculo de relações, Dilthey, o qual retoma um antigo projeto de Schleiermacher (FABRIS; CIMINO, 2009), passa a ser a nova palavra de ordem da fenomenologia de configuração heideggeriana. Os temas que já eram familiares a Heidegger, tais como a espiritualidade e a reflexão teológica cristã⁹⁵, passam a servir de pontos de partida para a nova abordagem excogitada pelo pensador alemão, colocando ao centro das suas atenções, por motivos acadêmicos, alguns textos importantes do cristianismo primitivo. Algumas cartas de Paulo e trechos das

⁹³ O método fenomenológico husserliano se afirmou e amadureceu principalmente nos primeiros quinze anos do século XX. Husserl “[...] definisce la fenomenologia una scienza «a priori», «eidetica», che permette una trattazione intorno alle essenze e alla scienza di essenze e assicura la legittimità di una conoscenza essenziale contro il naturalismo e lo psicologismo[...]” (BELLO, 1992, p. 25-26).

⁹⁴ “[...] per Heidegger la fenomenologia non è più la scienza che consente di cogliere «che cos'è» qualcosa, né di descriverlo come tale. Né, poi, si tratta di un approccio che intende fondare il fenomeno, così come esso si dà, nell'articolata struttura dell'«io puro», cioè nella soggettività trascendentale: quest'ultimo è appunto lo sviluppo che in quegli stessi anni Husserl stava dando alla propria dottrina. Nell'ottica heideggeriana, invece, il compito della fenomenologia è di considerare anzitutto e soprattutto «come» qualcosa è. E per fare ciò è necessario mettere in luce il contesto esperienziale in cui questo qualcosa già da sempre s'annuncia. A questo scopo è necessario elaborare una nuova logica, in grado di meglio corrispondere al compito di cogliere ciò che – come la vita – si offre in maniera «pre-teoretica». È questo, appunto, ciò che l'ermeneutica è in grado di fare” (FABRIS; CIMINO, 2009, p. 22-23).

⁹⁵ Um dos grandes interesses filosóficos do jovem Heidegger, ainda como assistente de Husserl, é a espiritualidade cristã: “[...] interesse per alcuni temi della spiritualità e della riflessione teológica cristiana, nonché per certi aspetti del cristianesimo primitivo. Ciò emerge dall'attenzione che Heidegger rivolge ad autori anche distinti fra loro, nel tempo e per impostazione, come Meister Eckhart e Lutero, Kierkegaard e Schlegel, Overbeck e Rudolf Otto. Soprattutto, però, ciò risulta dal fatto che sono gli aspetti concreti della vita cristiana, più che le teorie elaborate su di essa, a fornire materiale per un'effettiva interpretazione filosofica. E così, come vedremo, Heidegger si rivolge a Paolo di Tarso e ad Agostino, in particolare, per verificare e ampliare la sua indagine sull'«esperienza fattuale del vivere»” (FABRIS; CIMINO, 2009, p. 17).

Confissões de Agostinho são tomados pelo pensador não como suportes teológicos para a afirmação de dogmas da doutrina cristã, mas como base de reflexão filosófica para a tematização hermenêutica da facticidade da existência humana. A fenomenologia, então, anuncia-se como uma “ciência originária da vida em si mesma”; é, portanto, como afirma Heidegger mesmo, o “como” da pesquisa (HEIDEGGER, 2012a, p. 82). Daí provém toda a elaboração de Heidegger em direção à novidade do seu pensamento que nos leva aos escritos da sua primeira fase filosófica.

As preleções do jovem Heidegger levam a elaborar essa hermenêutica fenomenológica, identificando a experiência da vida fática só ao interno da particularidade histórica. Nesse ponto, Heidegger identifica três mundos diferentes, mas que formam uma única realidade da vida fática: o mundo-ambiente (*Umwelt*), o mundo-humano (*Mitwelt*) e o mundo-individual (*Selbstwelt*). Esse movimento a partir do geral para o particular pode ser identificado com a ideia agostiniana de fundo que aconselha a volta do homem ao seu interior. O filão hermenêutico promove a busca pelo sentido (*Sinn*) das experiências fáticas. Aqui, é possível identificar a peculiaridade do pensamento heideggeriano⁹⁶. A “conquista” da problemática do sentido leva a uma transformação do método fenomenológico husserliano, não criando uma divisão interna na fenomenologia, mas colocando uma nova impoção, pois o “como” da busca traz novas luzes ao interno do método. A partir dessa fase, Heidegger abre caminhos (*Wege*) para a construção do próprio pensamento, ainda que dependente da formulação husserliana.

Em vista da busca pelo sentido da experiência fática, Heidegger, interpretando o pensamento de Agostinho sob essa ótica, declara:

[...] no tratamento de Agostinho, iremos recorrer de modo muito concreto e determinado, tanto ao teológico como ao filosófico, sem antes pretender extrair disso uma filosofia e assumi-la conseqüentemente. [...] está em jogo precisamente o situar-se por detrás de ambas as modalidades exemplares da vida fática, sendo que: 1) por fim, é necessário mostrar principalmente o que há “por detrás” e qual o alcance delas; 2) como derivar disso uma problemática genuína; e tudo isso não de uma maneira supratemporal e em vista à elaboração de uma cultura vindoura ou não, mas *historicamente e de maneira realizadora* (HEIDEGGER, 2014, p. 155).

⁹⁶ “Rifletendo su tali problemi emerge un’ulteriore linea di ricerca dell’ermeneutica fenomenologica heideggeriana. Essa riguarda ciò che Heidegger stesso chiama «senso» (*Sinn*) (FABRIS; CIMINO, 2009, p. 24).

O trecho de Heidegger em análise aqui indicia a preocupação do pensador em interpretar os textos agostinianos das *Confissões* – principalmente os Livros X e XI – segundo o ponto de vista da hermenêutica da facticidade. Trata-se de um esforço interpretativo na tentativa de encontrar no pensamento de Agostinho intuições que possam contribuir para aquilo que Heidegger pretende afirmar: uma interpretação do conceito de tempo baseada nas experiências fáticas da vida colocada nas suas determinações históricas. A preocupação interpretativa envolve o ser enquanto tal, nas suas implicações fenomênicas.

Quando Heidegger afirma querer interpretar Agostinho tanto no aspecto teológico quanto naquele filosófico, entende ver o autor das *Confissões* na sua totalidade de experiências fáticas, não praticando recortes que possam excluir aspectos importantes para a compreensão do conceito de tempo. É preciso, na visão de Heidegger, abraçar todas as possibilidades interpretativas que estão por detrás dos fenômenos – nesse caso, Agostinho e o conceito de tempo – para trazer à luz a raiz do fenômeno da temporalidade.

Pela citação heideggeriana exposta anteriormente, fica claro que não se trata de uma simples atualização do texto agostiniano para o momento hodierno. Heidegger, por meio da hermenêutica da facticidade, pretende interpretar Agostinho e o conceito de tempo fazendo também os devidos ajustes. Isso fica claro quando ele afirma estar fazendo esse trabalho dentro de uma moldura historicamente dada, de forma que o aspecto histórico assume a posição de única possibilidade de compreensão do ser. “[...] a vida fática está no histórico. O si-mesmo é assumido num experimentar histórico” (HEIDEGGER, 2014, p. 191). O ser, desse modo, fica “encarnado” na historicidade.

Portanto, não se deve entender “fenomenologia” em Heidegger como uma disciplina acadêmica, mas como uma ciência do ser não no sentido objetivo; não que isso signifique uma subjetivação dessa ciência, mas no sentido de fundar uma hermenêutica que não se caracterize por interpretações preconcebidas (ESPOSITO, 2017). Trata-se aqui de deixar ao ser a possibilidade de um encontro hermenêutico de autocompreensão.

Dessa forma, Heidegger propõe o seu conceito de hermenêutica repescando o significado grego da palavra nestes termos:

No que se refere à investigação seguinte não é usado o título “hermenêutica” como significado moderno, muito menos no sentido tão estrito de uma teoria da interpretação. Seguindo melhor seu significado original, o termo significa: determinada unidade na realização do ἐμπνεύειν (do comunicar), ou seja, da *interpretação da facticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade. Optamos pelo significado original da palavra, porque, embora no fundo não resulte como suficiente, no entanto permite destacar, indicando alguns elementos que são eficazes para a investigação da facticidade (HEIDEGGER, 2012a, p. 21)⁹⁷.

A fenomenologia heideggeriana, ao menos nos seus primórdios, deve ser pensada a partir da interpretação greco-cristã da vida (ESPOSITO, 2017). Os exemplos escolhidos por Heidegger – Paulo de Tarso e Agostinho de Hipona – para servirem de “impulso hermenêutico” demonstram uma nova experiência da existência em ruptura com as sistematizações filosóficas de então, ou seja, embebidas pela visão de mundo grega, apesar de estarmos cientes de que Heidegger não abandona a filosofia grega em favor de uma “cristianização” dessa filosofia. Aqui se trata da discussão da vida fática segundo uma ótica cristã que pode trazer alguma luz ao problema do sentido de ser; é uma novidade a ser levada em consideração, fazendo um contraponto com a cultura grega sobre a questão, sem descartar o mérito do pensamento grego.

Nesse contexto, podemos prosseguir com a tentativa de captar o modo heideggeriano de entender o conceito de tempo nas obras da sua juventude, ou seja, nas preleções elaboradas por Heidegger ao redor de 1920. Tais preleções podem ser consideradas preparatórias à grande obra do autor publicada em 1927, *Ser e tempo*, pois os conceitos alinhavados nesses escritos acabam amadurecendo na referida obra. Aliás, não se pode excluir que muitas páginas da obra principal de Heidegger tenham sido escritas já nesses anos.

Na percepção de Heidegger, Agostinho intui algo que não pode ser deixado de lado para a compreensão do tempo. Trata-se de uma iniciativa que abre uma visão mais aderente à vida mesma do ser humano no seu cotidiano. O que mais importa nessa situação existencial à qual estamos jogados é o “como” existimos. Tudo o mais

⁹⁷ “Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik *nicht* in der modern Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefaßte Lehre *von* der Auslegung gebraucht. Der Terminus besagt vielmehr im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung: eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ἐμπνεύειν (des Mit teilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden Auslegens der Faktizität. Das Wort ist in seiner ursprünglichen Bedeutung deshalb gewählt, weil es - wenngleich grundsätzlich ungenügend — doch anzeigenderweise einige Momente betont, die in der Durchforschung der Faktizität wirksam sind” (HEIDEGGER, 1988, p. 14-15).

é submetido a esse parâmetro. Podemos dizer que esse existencial é o “metro” da existência humana finita. E Heidegger vê em Agostinho essa atitude de vida fática quando confessa a sua situação de vida:

[...] o livro X pode diferenciar-se facilmente dos demais, atendendo ao fato de que nele Agostinho deixa de informar sobre seu passado para ocupar-se do que agora é: “*in ipso tempore confessionum mearum*”, *quod sim* [como sou “agora no momento de escrever estas confissões”]. Visto de maneira objetivamente linear, há assim uma “complementação” e um “aperfeiçoamento”, embora seja preciso ter em conta que haja uma “lacuna” entre os anos 388 e 400. (Nenhuma “lacuna”, porém, se não se interessa por uma exposição principalmente biográfica objetiva, e, inicialmente, não de maneira primária.) (HEIDEGGER, 2014, p. 159).

Essa passagem praticada por Agostinho, segundo a interpretação de Heidegger, de um modo cronológico e biográfico de contar a sua experiência interior para uma exposição desvinculada dessa característica é o que torna o pensamento do autor das *Confissões* extremamente válido para a visão fenomenológica do tempo. O “é”, ou seja, o ser, o “eu sou o que sou nesse momento desse modo que sou”, é tudo o que importa para que a existência humana tenha um sentido dentro do contexto em que se encontra. O momento que chamamos “presente”, tão discutido por Agostinho na tentativa de desvendar o seu mistério, é reconhecido por Heidegger como a chave de leitura, dentro da qual o “passado” e o “futuro” se encontram, não como simplesmente “passado” e “futuro” – como se fossem realidades distintas do *Dasein* –, mas como uma realidade única que pode somente ser interpretada levando em consideração o momento existencial “presente”.

Essa é a *distentio animi* de Agostinho que é retomada por Heidegger e levada para o interior do seu pensamento. O “como” existencial assume a preponderância sobre qualquer outro aspecto da existência. É no “como” que se determina a existência no tempo.

Heidegger empreende uma metamorfose finalizada à afirmação do seu “novo” método de indagação filosófica: o modo (“como” - *Wie*) em que a vida se autocompreende; em relação ao cristianismo primitivo ocorre uma redescoberta da finitude humana na temporalidade e, portanto, na história e uma vivência do tempo como “*kairós*”, deixando o aspecto da “eternidade” tão discutido por Agostinho em disparte, de certo modo; no tocante ao pensamento aristotélico, ocorre uma mudança de rota da interpretação metafísica feita pela neoescolástica finalizada a uma

preparação à teologia da revelação para uma interpretação fenomenológica do sentido da vida humana, reacendendo a investigação sobre o ser.

A facticidade da vida se dá, para Heidegger, no “como” (*Wie*) ela é vivida e não mais num dado de fato biológico ou psíquico. A facticidade é o modo originário da vida a partir de si própria: é o nível ontológico mais próprio e mais próximo do ser. A filosofia, como fenomenologia, é a ciência originária, pois vai além da gnosiologia e da metafísica: vai à essência da vida humana, ou seja, à vida fática.

A fenomenologia para Heidegger, como descrita em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo* (1919) deve ser, antes de tudo, um modo de viver o mundo, uma ciência pré-teorética. Antes de ocorrer qualquer compreensão teorética, ocorre a experiência fática ela mesma: o mundo se faz mundo, “mundeia” (*es weltet*) (HEIDEGGER, 2005, p. 88).

Heidegger, portanto, propõe uma fenomenologia radical, “apegada” à vida, um saber que antecede qualquer nível teorético⁹⁸. A ciência fenomenológica nasce no terreno da experiência: é uma lógica concreta. Dá origem a todas as ciências teoréticas e todas elas devem voltar à fenomenologia⁹⁹. Nessa perspectiva, a vida tem um caráter mundano, enquanto está intimamente e necessariamente imersa no mundo que circunstancia o campo de significado:

A multiplicidade, portanto, se encontra nos arredores e em modo particular nos arredores de cada um de nós que acompagna continuamente a vida no seu fluir em avante: o nosso *mundo-ambiente* [Umwelt] – paisagens, vilarejos, cidades e desertos; o nosso *mundo-com* [Mitwelt] – genitores, irmãos e irmãs, conhecidos, superiores, professores, alunos, funcionários públicos, estranhos, aquele homem ali com as muletas, a senhora lá com o chapéu elegante, essa garota aqui com a boneca; o nosso *mundo-do-si-mesmo* [Selbstwelt] – na medida em que ele me vem ao encontro nesse ou naquele modo e confere nesse momento à minha vida esse meu ritmo pessoal. Nesse mundo-ambiente, mundo coletivo, mundo-do-si-mesmo, nesse mundo (-ambiente em geral) nós vivemos. A nossa vida é o nosso mundo – e

⁹⁸ Fabris e Cimino (2009) falam de uma elaboração pessoal do estilo fenomenológico por Heidegger, motivada principalmente por questões metodológicas, tornando o método mais concreto, pois deve tratar problemáticas concretas, fáticas. A fenomenologia em Heidegger se transforma em fenomenologia hermenêutica. Ocorre uma destruição fenomenológica.

⁹⁹ “La vita vive le cose, la scienza tratta delle cose e parla su di esse. Di qui si capisce l'importanza e anche la problematicità di una scienza particolare – la fenomenologia – che ha come suo oggetto specifico esattamente quell'ambito vitale da cui partono tutte le altre scienze ma da cui anche esse devono prendere necessariamente le distanze, nella misura in cui ne fanno di volta in volta l'oggetto della propria trattazione. In altri termini, la fenomenologia deve prendere in considerazione proprio l'essere-origine della vita, il suo essere originante tutte le altre scienze: e lo può fare a una sola condizione, cioè partendo dal fatto di essere essa stessa una modalità di attuazione della vita” (ESPOSITO, 2017, p. 39).

raramente de maneira tal que nós possamos observar, mas sempre de modo que, mesmo de maneira completamente inaparente, escondida, “somos partícipes”: “enredados”, “repugnados”, “buscadores de prazer”, “resignados”. “Nos encontramos sempre de alguma maneira (*ingendwie*)”. A nossa vida é o mundo no qual vivemos, no qual entram as tendências da vida que se movem vez por vez dentro dele. E a nossa vida existe *enquanto vida* somente na medida em que vive em um mundo¹⁰⁰ (GA, 58, p. 33-34, tradução nossa).

O mundo não “é” senão enquanto o “si-mesmo” é e o ser no mundo só pode ser tal nessa experiência fática: ocorre um fenômeno único e originário. A trama de significados em que ocorre essa experiência é ela mesma a atividade criadora que forma uma só realidade fecunda. O mundo-ambiente do qual Heidegger fala é o mundo das tantas possibilidades que temos ao nosso redor e que fazem do nosso “si-mesmo” aquilo que é. Portanto, aquilo que cada um de nós é depende do contexto mundano em que estamos inseridos, fazendo com que cada um de nós seja diferente de todos os outros semelhantes (*Mitwelt*), pois cada contexto é diferente, ainda que conserve algumas semelhanças com outros contextos. A experiência fática de cada ser é diferente, ocasionando uma multiplicidade infinita.

Nessa visão, Heidegger chega à conclusão de que a fenomenologia não é outra coisa senão a vida que encontra a própria origem em si mesma, de forma que não se faz necessária alguma teoria do conhecimento *a priori*, já que a vida mesma é o *a priori* originário. O como da vida ela mesma não pode ficar prisioneiro de esquemas já estabelecidos. Isso acarretaria uma pré-compreensão do mundo, a qual não é própria do pensamento de Heidegger.

Vemos em Heidegger, portanto, um pensador preocupado com a abolição de esquemas fechados em si mesmos:

O que primeiramente deve ser evitado é o *esquema: que há sujeitos e objetos*, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o

¹⁰⁰ “Das Vierartige also, was im Umkreis und in dem im fortströmenden Leben stets mitgehenden Umkreis von jedem von uns liegt: unsere *Umwelt* – Landschaften, Gegenden, Städte und Wüsten; unsere *Mitwelt* – Eltern, Geschwister, Bekannte, Vorgesetzte, Lehrer, Schüler, Beamte, Fremde, der Mann da mit der Krücke, di Dame drüben mit dem eleganten Hut, das kleine Mädchen hier mit der Puppe; unsere *Selbstwelt* – sofern das gerade mir so und so begegnet und meinem Leben gerade diese meine persanale Rhythmik verleiht. In dieser Um-, Mit-, Selbst- (allgemein Um-) Welt leben wir. Unser Leben ist unsere Welt – und selten so, daß wir zusehen, sondern immer, wenn auch ganz unauffällig, »dabei sind«: »gefesselt«, »abgestoßen«, »genießend«, »entsagend«. »Wir begegnen immer irgendwie«. Unser Leben ist die Welt, in der wie leben, in die hinein und je innerhalb welcher die Lebenstendenzen laufen. Und unser Leben ist nur *as/ Leben*, insofern es in einer Welt lebt” (GA, 58, p. 33-34).

ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o “eu penso”, portanto, egóico, a egoicidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento (HEIDEGGER, 2012a, p. 87).

Heidegger, portanto, propõe um “esquema” sem esquemas, dando a entender que as experiências fáticas não se deixam envolver numa esquematização cabal *a priori*, pois isso levaria a um estancamento do fluxo das experiências fáticas, levando todas essas experiências a uma cristalização. A vida é uma “roda viva” que se move diferentemente para cada ser e para cada experiência fática. Os seus vários aspectos assumem significações diversas, pois cada qual está inserido no mundo circunstante de um modo *sui generis*, inclusive no que se refere ao aspecto da temporalidade, tema que mais nos interessa aqui. A hermenêutica da facticidade, portanto, está em íntima relação com o movimento da vida, sem objetivá-la, mas sempre aderente a ela.

Portanto, endereçando a nossa atenção para aquilo que é o ponto crucial da nossa busca, podemos fazer a nossa pergunta mais importante: como considerar o tempo em Agostinho na visão fenomenológica heideggeriana? Como Agostinho, afinal, influenciou o pensamento de Heidegger naquilo que concerne ao conceito de tempo? O tempo passa a ser elemento fático de fundamental importância na ontologia proposta por Heidegger, pois é visto como elemento estruturante do ser. A carga de significação de que é investido o conceito de tempo leva a ver tal componente da existência como um horizonte sem o qual não é possível desenvolver nenhuma compreensão ontológica. O tempo é um “como” da vida.

3.2 A compreensão de tempo nas preleções de *Fenomenologia da vida religiosa*

O ponto de partida de Heidegger em relação a Agostinho na obra *Fenomenologia da vida religiosa* é exatamente o conceito de tempo inserido no contexto do *Opus agostiniano*, conceito que une fortemente os dois autores. Com efeito, a interpretação heideggeriana do tempo no interior do tomo dedicado à fenomenologia da experiência cristã da vida significa também um momento crucial para a compreensão da temporalidade. De modo particular, vale destacar a questão da *Parusia* à qual Heidegger se dedica na preleção *Introdução à Fenomenologia da*

Religião (1920/21) e suas relações com sua interpretação do tempo na preleção *Agostinho e o Neoplatonismo* (1921).

Agostinho afirma ter-se tornado um problema para si mesmo¹⁰¹. Essa constatação leva Heidegger a tomá-lo como exemplo de interpretação fenomenológica, visto que se trata de uma experiência fática e, portanto, histórica. Aliás, Agostinho é uma presença constante na vida pessoal e filosófica de Heidegger; tanto é verdade que chega a presentear pessoas do seu círculo de convívio com o livro das *Confissões*, recomendando a leitura e desejando que esse contato com o Bispo de Hipona seja proveitoso e que a obra seja lida a partir dos livros X e XI para que o leitor possa entender melhor as partes restantes (ESPOSITO, 1993).

Essa presença agostiniana pode ser constatada desde os primeiros passos da vida filosófica do autor de *Ser e tempo*. São muitas as passagens que deixam clara essa influência, de forma a concluir que, mesmo não dando-se conta ou não querendo deixar claro, o diálogo com Agostinho é, a dizer pouco, constante. O modelo de vida de Agostinho é o que interessa aqui, pois o hiponense vive e depois escreve e não o contrário, ou seja, os seus escritos são uma tentativa de descrever as suas experiências interiores:

Agostinho é sem dúvida uma presença constante e documentável no caminho que Heidegger percorre – desde as primeiras preleções Friburgouenses, a partir de 1919, até *Ser e tempo* – nas fases de elaboração da analítica ontológico-existencial que procura repropor o problema esquecido sobre o sentido temporal do ser¹⁰² (ESPOSITO, 1993, p. 229-230, tradução nossa).

Heidegger remodela a pergunta sobre o sentido de ser no tempo por meio do impulso recebido por Agostinho, desvelando o que estava encoberto pela *oblivio*, vale dizer, pelo esquecimento. A retomada dessa pergunta renova a atitude filosófica diante da experiência do ser.

O que Heidegger vê em Agostinho é um exemplo desse tipo de atitude que lhe serve para afirmar a sua proposta, ou seja, uma “conversão” para o interior, para as

¹⁰¹ “[...] *mihi quaestio factus sunt*” (AGOSTINHO, 1965, p. 344).

¹⁰² “Agostino è senza dubbio una presenza costante e documentabile nel camino che Heidegger percorre – dai primi corsi Friburgoohesi, a partire dal 1919, fino a *Essere e tempo* – nelle fasi di elaborazione di quell’analítica ontologico-esistenziale che mira a riproporre il problema dimenticato sul senso temporale dell’essere” (ESPOSITO, 1993, p. 229-230).

experiências fáticas mais profundas, que são aquelas que explicam o sentido das coisas que aparecem. Tais experiências são os verdadeiros fenômenos:

Nos homens, pelo contrário, justamente com a experiência do exterior, está a experiência do interior como atravessando o corpo, movendo-o e vivificando-o: *anima, melior es, vitam praebeas* [tu, alma, eras¹⁰³ superior ao corpo, pois vivificas a matéria de teu corpo dando-lhe vida]. *Deus autem tuum etiam tibi vitae vita est* [Deus é para ti até mesmo a vida de tua vida]. (Isso não necessita ser entendido, como pretende Dilthey, num sentido objetivizador, no sentido metafísico grego) (HEIDEGGER, 2014, p. 162).

Estando a essas poucas linhas da escritura de Heidegger, podemos perceber que, assim como Agostinho tinha desenvolvido o seu pensamento seguindo a trilha do “homem interior”, Heidegger também se propõe a seguir essas pegadas até onde é possível em uma abordagem filosófica da existência humana, colocando em resalto a profundidade do pensamento agostiniano. O interior do homem supera o exterior: este último reflete, como num espelho, o que está no interior. É a profundidade da alma a força que move as ações humanas. Nesse ponto, podemos identificar no pensamento heideggeriano a ausência de uma teoria do conhecimento ou de um sistema ético-moral segundo os cânones tradicionais da filosofia, pois todo e qualquer sistema já está inserido nessa busca pelo sentido da vida que move o pensamento tanto de Heidegger quanto de Agostinho.

Nessa busca palpitante pelo sentido de ser, investigando a experiência cristã na preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger adentra o terreno da experiência do tempo segundo a compreensão da *parusia*¹⁰⁴ no protocristianismo. Nesse estudo, o filósofo percebe uma estrutura de fundamental importância para a vida fática que não tinha sido proposta pela filosofia grega: trata-se justamente desse novo modo de viver e perceber o tempo. O cristão vive o tempo (HEIDEGGER, 2014). À espera pelo Senhor, ou seja, por uma condição de vigília, Paulo anima os

¹⁰³ Há um erro de tradução do latim para o português, pois “es” em latim é a segunda pessoa do presente do indicativo. Nesse caso, foi traduzido no pretérito imperfeito.

¹⁰⁴ O termo *parusia*, o qual vem do grego Παρουσία, significa literalmente “presença”. Na linguagem do cristianismo nascente da época de Agostinho, significava a segunda vinda de Cristo ou o juízo final. Os cristãos daquele período histórico acreditavam que a *parusia* estava prestes a acontecer. Existiam muitos cronógrafos que calculavam a segunda vinda de Cristo de maneira aproximada. O próprio Agostinho escreveu sobre isso sem, no entanto, estabelecer o tempo em que se daria tal evento. O que interessa aqui é o fato de que esse conceito influenciou muito o conceito de tempo no âmbito do cristianismo, dando a entender que o tempo de Cristo não coincide com o tempo entendido em sentido cronológico. O cristão vive o tempo de maneira diferente em relação à cultura grega (FITZGERALD, 2018).

cristãos a se manterem numa relação realizadora com a vida, numa estrutura em que a densidade existencial da vida tenha vigor: a condição temporal da vida cristã indica-se na expressão ter-se-tornado (*Gewordensein*) cristão e sua dinâmica implica que “O ter-se-tornado não é, pois um acontecimento qualquer na vida, mas é coexperienciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente” (HEIDEGGER, 2014, p. 84).

Nesses termos, o cristão vive o seu agora na dinâmica do tornar-se, no poder ser existencial; ele mergulha na própria necessidade da vida e assume o como do comportamento cristão. Esse “como” do ter-se-tornado obriga o cristão a viver de forma a ter uma maior adesão ao tempo. A conclusão de Heidegger é que o ser, jogado nessa situação existencial-fática, move-se no horizonte do tempo. Dizendo ainda mais claramente: o ser é o próprio tempo, pois é capaz de construir a própria existência no tempo.

Esse foco sobre a estreita ligação entre ser e tempo aparece de modo mais evidente na filosofia de Agostinho, o qual via a explicação da estrutura temporal somente no ânimo humano, que é capaz de viver o tempo de maneira plena, o que não seria possível se o tempo fosse considerado somente no aspecto cronológico (*chronos*). O tempo cristão é uma estrutura do próprio ser que é carregada de significação¹⁰⁵. Os escritos do Bispo de Hipona sobre a memória e sobre o tempo são analisados de maneira a individuar as estruturas que determinam as modalidades da vida fática. O campo da religião se torna, assim, especialmente interessante para a fenomenologia heideggeriana, ao menos no jovem Heidegger.

Mas o que é exatamente o tempo como estrutura de explicação do sentido de ser? Heidegger realmente consegue ir além do *implicatissimum enigma* de Agostinho ou não dá conta de superar essa dificuldade à qual tinha prometido resolução? O tempo não é um quanto, uma quantidade, mas é uma modalidade, um “como”.

3.3 O elemento existencial-fático no pensamento agostiniano

O elemento peculiar do método fenomenológico heideggeriano é a vida fática. “Vida” aqui não se refere a uma questão puramente biológica, biográfica ou psíquica,

¹⁰⁵ “[...] la vita cristiana, nella sua ‘fatticità’, è un tentativo costante di autopossedersi in modo proprio, di contrastare cioè quella tendenziale dimenticanza del se stesso autentico dalla quale ci richiama l’annuncio della salvezza” (FABRIS; CIMINO, 2009, p. 29).

mas à ontologia. Para Heidegger, o que interessa é o “como” da vida fática. Estamos em uma situação em que a modalidade é mais importante que a quantidade, o que é já típico também do próprio método fenomenológico de matriz husserliana.

Esse “como” é o que dá acesso, para Heidegger, ao nível ontológico mais próprio do ser, o que significa ir além de qualquer abordagem gnosiológica, metafísica ou psicológica. É a consideração mais radical e originária da vida ela mesma. Só essa radicalidade do método fenomenológico pode, segundo Heidegger, compreender a vida e individuar as estruturas que dão sentido ao ser. O que importa é o “como sou” em cada momento, como aponta Heidegger, falando de algumas passagens das *Confissões*, em que Agostinho deixa de falar de sua biografia (fatos passados) para dedicar-se ao momento pontual das suas experiências interiores (HEIDEGGER, 2014). O momento presente do ser adquire fundamental importância, pois é ele a chave de acesso ao próprio sentido de ser. É o que Agostinho já apontava como única situação possível de ser considerada como verdadeira ponte entre o que existe de humano e o que é divino, dando sentido à existência humana na temporalidade.

Se for possível entender “o que eu sou”, será possível dar algum sentido às experiências da vida fática e, portanto, ao tempo:

O que sou eu? *Quaestio mihi factus sum. Quid amo?* [tornei-me um problema para mim mesmo. Que amo?] “Questionável” nas direções da experiência, no experimentar e ter-me a mim mesmo. “Vida” – um como do ser e, certamente, um experimentar *tentationes*. É uma *tentatio*, coloca em obra a possibilidade de perder-se e de ganhar-se a si mesmo. “Vida”: um como do ser de uma estrutura determinada e de exposição categorial. (O ter-se [*Sichhaben*] da vida, o ter-se mesmo [*Sichselbsthaben*], *exploratio, quaestio mihi factus sum* [tornei-me um problema para mim mesmo], “o que e como eu sou”. Dependência da possibilidade de explicação do nível histórico, histórico-espiritual e histórico-realizador de interpretação e de concepção.) (HEIDEGGER, 2014, p. 232).

Aqui, Heidegger expõe, seguindo a trilha de Agostinho, a dificuldade de explicar o que, afinal, é o tempo. Explicar a questão do eu e do que posso amar é explicar e dar sentido, em última análise, ao tempo. O fato de que a vida é um “como” do ser leva a pensar que toda a nossa experiência fática é o tempo desse ser. Possuir a vida é possuir o tempo e conseguir viver uma vida autêntica.

Quando Heidegger aponta para a possibilidade de explicação do nível histórico, faz entender que o que precisamos explicar para nós mesmos é o que dá sentido

àquilo que somos. Uma consciência individual e coletiva ancorada na historicidade é o que nos impele a ver um sentido na vida, nas experiências fáticas, no tempo. As “histórias” que vivemos, o tempo, adquirem significação no “como” elas se desenrolam na nossa consciência.

No texto de Heidegger que segue, podemos perceber essa atitude diante das situações experimentadas pelo ente, nesse caso, em relação à moléstia, as quais dão a possibilidade de posicionar-se diante da experiência fática e de perceber o sentido da vida:

A *moléstia* não é uma parte objetiva – um âmbito do ente, presente em algum sentido próprio da objetivação teórica da natureza –, mas caracteriza um como do experimentar que, como um tal *como*, caracteriza precisamente o como do experimentar fático, na medida em que o consideramos agora, seguindo a ordem de nossa tarefa específica, pelo menos desde diferentes perspectivas, ou seja, significa o sentido pleno da facticidade, a plenitude de sentido (HEIDEGGER, 2014, p. 216).

Heidegger reconhece em Agostinho a preocupação pelo “presente” do ser. O que importa para uma análise fática da existência é aquilo que realmente “está-aí”. Essa atitude filosófica se constitui em uma espécie de *carpe diem* ontológico, pois aquilo que realmente interessa está no aqui e no agora da existência (*hic et nunc*). Não se trata de eliminar o passado, o histórico, e nem o futuro, a projeção, mas de perceber as experiências da existência em um seu suprassumo que se apresenta tudo em um momento único, no aqui e agora. O que dá sentido à existência é o *hic et nunc* existencial, o qual é plenamente carregado de significação.

Nesse contexto, podemos entender a preocupação de Agostinho, a partir da reflexão heideggeriana, pela explicação do enigma do tempo interior: podemos dividir o tempo em passado, presente e futuro, como normalmente fazemos na linguagem coloquial, mas existe um só tempo interior: o tempo da alma, o presente “absoluto” (AGOSTINHO, 2015). As experiências do tempo passado cronológico ou as projeções para um tempo futuro sempre cronológico só fazem sentido enquanto são presentes. Mas esse presente não pode ser entendido como um fato cronológico e sim como uma experiência interior que dá significado à vida: trata-se de uma experiência a ser colocada no plano kairológico.

Essa abordagem leva Heidegger às *Confissões*, iniciando a sua análise a partir do livro X, encontrando na investigação sobre a memória elementos que lhe dão

motivo para pensar em uma hermenêutica fática de grande proveito para a fenomenologia:

Em primeiro lugar, deve-se conquistar uma visão informativa de conjunto do livro X, de tal modo que se possa dispor de um conhecimento do que esse livro contém [...] o livro X pode diferenciar-se facilmente dos demais, atendendo ao fato de que nele Agostinho deixa de informar sobre seu passado para ocupar-se do que agora é (HEIDEGGER, 2014, p. 158-159).

No livro X das *Confissões*, Heidegger se depara com elementos existenciais-fáticos que Agostinho propõe com abundância. A memória se constitui em um dado de fato de difícil compreensão. Algo existe, mas o que é isso que existe? O passado já não é mais. Mas alguma coisa “é”, “existe”, pois permanece uma recordação desse “tempo” que chamamos de passado. Como tratar essa recordação? Agostinho confessa que não sabe e não entende muitas coisas que, no entanto, existem e estão dentro, no ânimo, no interior do homem (AGOSTINHO, 2015).

O mesmo problema ocorre em relação à existência de Deus. Não há dúvida de que, para Agostinho, bem como também para Heidegger, Deus existe. Agostinho confessa amar a Deus, mas, ao mesmo tempo, afirma que não sabe o que é que ama quando ama a Deus. Não se trata de algo material, existente no exterior do homem, mas de alguma coisa do interior mais profundo. Porém, o que é isso? Apesar de não podermos expor com palavras esse “material” existencial-fático, ele “está-aí”: existe (HEIDEGGER, 2014, p. 161-162).

Heidegger vê a possibilidade de interpretar esse “material” existencial-fático proposto por Agostinho conforme a sua visada fenomenológica. Trata-se de um material que exprime o sentido de ser, apesar de faltar uma compreensão teórica.

Heidegger faz um movimento radical seguindo as pegadas de Agostinho: do exterior para o interior. Já não interessam mais os sentidos externos e o próprio corpo, pois há algo muito maior do que tudo isso e que dá sentido ao ser. Não há dúvida de que o exterior do homem existe e é importante; no entanto, o sentido de ser do exterior está no interior. Esse interior dificilmente definível com a força da palavra é o que dá sentido a tudo.

Os conteúdos mnemônicos e como eles mesmos são organizados no nosso interior são vistos por Heidegger como elementos a serem interpretados em vista de uma elaboração de sentido ontológico para a existência humana. A preocupação do

filósofo “serista” está na conquista de uma posição que dê condições favoráveis para perceber o sentido de ser.

Como a organização dos conteúdos mnemônicos e a existência da alma, o mesmo ocorre com Deus. Existe um Ser Supremo acima de tudo isso? Agostinho aproveita o argumento da memória e se questiona em relação ao fato de termos alguma coisa que se refira a um tal Ser Supremo no nosso interior. Questiona sobre “como” existe tal conteúdo na memória. Heidegger não se preocupa com esse problema, pois o acesso, em tal caso, não se daria pela razão, e sim pela fé. Em Heidegger, temos um direcionamento ontológico e não teológico.

O modo de acesso a Agostinho praticado por Heidegger é o de ir para além de qualquer interesse de ordem estrutural e doutrinal, e chegar ao fenômeno último da sua busca pelo sentido da existência expressa nas páginas das *Confissões*. Desse modo, fica evidenciado que Heidegger procura em Agostinho tão somente o que lhe serve para cumprir essa etapa do método. Impelido pelo seu ateísmo metodológico de fundo, Heidegger se desvencilha de questões teológicas para propor uma filosofia pura, uma ontologia. A ciência fenomenológica deve nascer do campo da experiência, ou seja, da vida fática mesma, pois nada é dado *a priori*, enquanto a vida mesma se constitui no *a priori* originário.

Em Agostinho, Heidegger descobre a vida como pura problematidade: *Quaestio mihi factus sum* (AGOSTINHO, 2015). Isso significa que, apesar de termos mapeado muitas estruturas do ânimo humano, ainda assim não chegamos a entender completamente o funcionamento desses vastos campos e palácios da memória.

Portanto, fica ainda uma vez registrada a importância da intuição agostiniana sobre o tempo e sobre a memória para Heidegger, o qual relê Agostinho em uma ótica estritamente fenomenológica, praticando uma apropriação dos textos do filósofo de Hipona que se referem ao conceito de tempo.

3.4 Heidegger e o tempo em Agostinho

Qual seria, portanto, o ponto nevrálgico do pensamento de Agostinho em relação ao conceito de tempo que Heidegger percebe como uma intuição favorável para a solução do problema? O conceito de tempo em Agostinho é ancorado só na doutrina cristã ou depende também da cultura grega?

Como já visto no primeiro capítulo desta investigação, Agostinho sempre procurou, por meio dos seus escritos, fazer uma apologia ao cristianismo, baseando a sua argumentação nas Sagradas Escrituras. No entanto, podemos bem intuir que a cultura cristã nasceu e se desenvolveu em ambiente cultural grego. Muitas comunidades do cristianismo nascente eram de origem grega, como é o caso daquelas em que Heidegger toma em exame quando se depara com a figura de Paulo de Tarso. É plausível, portanto, pensar que muitos elementos culturais gregos passaram a fazer parte da nova impostação cristã. Muitos elementos linguísticos também vieram a constituir o vocabulário cristão a partir de uma apropriação e readaptação conceitual.

O cristianismo se desenvolveu inicialmente mais em terreno grego que propriamente em solo hebraico. Esse é o motivo pelo qual temos muitos elementos tomados da cultura grega. Não raro, situações da cultura helênica foram transformadas e adaptadas à cultura cristã em vistas de uma inserção da cultura cristã em comunidades de língua e cultura grega. A maior prova dessa adaptação é o fato de que o Novo Testamento foi escrito em língua grega, pois a pregação dos apóstolos, especialmente a de Paulo de Tarso, era direcionada aos gregos e latinos. Esse é o caso, por exemplo, de termos como *ágape*, *parusia* e *kairós*, os quais passaram para o vocabulário cristão, apesar de assumirem conotações específicas, dependendo dos contextos.

A propósito de *kairós*, a cultura grega trata esse conceito a partir da aproximação com o conceito de *chronos*. Enquanto *chronos* tem significação quantitativa em termos de medida de tempo, ou seja, refere-se ao tempo pontual ligado à *physis*, *kairós* se refere ao tempo qualitativo, não mensurável. *Kairós* quer dizer o tempo oportuno, o momento propício para a realização de algo. É o tempo da alma, o qual segue outra lógica que não é a lógica de *chronos*:

O instante decisivo do *kairós* quebra o *continuum* do indiferente fluir do tempo cronológico, do tempo como sucessão dos 'agoras', revelando a íntima estrutura *rítmica* e harmônica na qual *chronos* se mostra imagem verdadeira e necessária, *eikón* de *Aión*, ou seja, da vida que eternamente pulsa e palpita. [...] o *kairós* é o momento decisivo do ocaso e da de-cadência de todo e qualquer *lapso* de tempo no qual já se anuncia os albores do porvir¹⁰⁶ (GORGONE, 2005, p. 87-88, tradução nossa).

¹⁰⁶ "L'istante decisivo del *kairós* spezza il *continuum* dell'indifferente fluire del tempo cronologico, del tempo come successione degli 'adesso', rivelandone l'intima struttura *ritmica* ed armonica in cui *chronos*

Desse modo, retomando os escritos de Agostinho sobre os textos relacionados ao tempo, Heidegger interpreta a posição do Bispo de Hipona considerando também esses aspectos culturais colocados à base da cultura da época. Apesar de Agostinho não fazer explicitamente menção a esses conceitos, é possível intuir que eles estão no pano de fundo cultural e que, portanto, fazem parte do discurso, ainda que de maneira velada (GORGONE, 2005).

Nessa perspectiva interpretativa, deparando-se com a vida fática, a qual é compreendida como situação originária do ser, Heidegger encontra no cristianismo primitivo soluções para o problema do tempo. As experiências fáticas das primeiras comunidades cristãs e de Agostinho dão a possibilidade de perceber essa nova apropriação do tempo pelos cristãos. O átimo propício é o agora, sem extensão cronológica, mas carregado de tensão e significação. A palpitante espera pela vinda de Cristo faz com que haja uma mudança radical no modo de colocar-se diante da vida (TOSOLINI, 2019).

Essa “vinda” de Cristo tão esperada pelo cristão – a *parusia* do cristianismo primitivo – nada mais é, segundo o autor de *Ser e tempo*, do que um experienciar o tempo não como uma moldura dentro da qual a vida humana é enclausurada e completamente definida. Na compreensão objetiva e, portanto, derivada e esvaziada do fenômeno da vida, o tempo significaria um plano em que ocorrem os entes, um fato histórico seria determinado pela “propriedade de ocorrer no tempo, de transformar-se” (HEIDEGGER, 2014). Com efeito, na experiência cristã da *parusia*, “[...] o cristão vive continuamente num ‘ainda não’” (HEIDEGGER, 2014, p. 107), ou seja, ele não ocorre em uma temporalidade genérica, mas vive em uma temporalidade que é constitutiva da sua própria religiosidade e, podemos dizer, a temporalidade transparece como constitutiva de seu ser aberto para o mundo. Desse modo, tempo e ser se confundem, ou melhor, são a mesma coisa. Em outras palavras, cada experiência fática é o tempo propício para o ser-aí, é o *kairós* do ser-aí: não há que esperar outro tempo, pois esse é o momento adequado para dar sentido ao ser.

Esse novo modo de viver o tempo dá a Heidegger a possibilidade de ir às bases do problema. Trata-se de viver o tempo ele mesmo, mais do que dar uma definição e,

si mostra immagine vera e necessaria, *eikón* di *Aión*, ovvero della vita que eternamente pulsa e freme. [...] il *kairós* è l'attimo decisivo del tramonto e della de-cadenza di ogni *lasso* di tempo in cui già si annuncia l'alba dell'avvenire” (GORGONE, 2005, p. 87-88).

portanto, não fechando a experiência fática em um conceito visto de fora. A determinação da vida fecha a possibilidade de uma autorrealização, pois a objetivação acaba paradoxalmente afastando a vida de si própria em uma esquematização calculista. A experiência protocristã, na visão de Heidegger, sob a influência de Agostinho, acabou por descobrir essa originalidade da vida e da temporalidade.

A pergunta simples, mas carregada de problematicidade, apresentada por Agostinho – *Quid est enim tempus?* (AGOSTINHO, 2015, p. 296) –, segundo Heidegger, leva a uma percepção do tempo de maneira original. Aqui não se trata de ver simplesmente uma estrutura, mas de viver o tempo assim como ele se apresenta, sem a voracidade de *chronos*.

O que é, portanto, o tempo? A essa pergunta, Agostinho responde de maneira a deixar intuir que não é alguma coisa que se mostra no mundo físico, mas algo espiritual, que está no ânimo e não no corpo ou nos movimentos do mundo (ESPOSITO, 2017). Se é assim, significa que o tempo em Agostinho satisfaz as exigências de Heidegger de amalgamar o ser com o tempo. O ânimo humano é o tempo para Agostinho; o ser é ele mesmo o tempo para Heidegger. Apesar de não podermos sobrepor a visão heideggeriana à visão agostiniana sobre o tempo, é possível individuar, ao menos nesse ponto, uma ligação muito forte entre os dois pensadores.

O grande problema de Agostinho em relação ao tempo é o fato de não dispor de uma linguagem capaz de expressar em palavras o que está no próprio ânimo. Esse parece ser também o problema de Heidegger quando afirma que a hermenêutica não dá conta de colocar em evidência o que é evidente para o ser-aí na sua intimidade fática; o ente não se torna conhecido porque o logos não está preparado para explicitá-lo: “A função da fala é tornar acessível algo enquanto tal [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 17). Mas como é possível pensar que a fala consiga essa façanha se ela se apresenta falha?

Heidegger tenta resolver essa dificuldade utilizando recursos oferecidos pela própria linguagem. No texto que segue, apesar de ser uma preleção posterior às preleções sobre a vida religiosa – *O conceito de tempo* de 1924 –, temos um dos exemplos mais interessantes de como podemos resolver grandes problemas filosóficos a partir da mudança de perspectiva, reposicionando problemas e até mesmo o próprio observador em vistas de uma melhor compreensão:

Queremos repetir em modo temporal a pergunta “o que é o tempo?”. O tempo é o “como”. Se insistirmos na pergunta sobre o que é o tempo, não devemos nos agarrar apressadamente em uma resposta (o tempo é isso ou aquilo) que expressa sempre um “o quê”. Não olhamos a resposta, mas repetimos a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Se transformou. “O que é o tempo?” tornou-se: “quem é o tempo?”. Mais precisamente: somos nós mesmos o tempo? Ainda mais precisamente: sou eu o meu tempo? Assim me aproximo o mais possível do tempo e, se entendo bem a pergunta, então com ela tudo ficou sério. Portanto, esse questionamento é o modo mais adequado de aceder ao tempo e de tratar sobre ele enquanto cada vez meu. Desse modo, o ser seria problematidade¹⁰⁷ (HEIDEGGER, 2004, p. 124-125, tradução nossa).

Heidegger, aqui, resume o seu pensamento em relação ao tempo. Seguindo a fatídica pergunta já proposta por Agostinho, considera o conceito de tempo pretendendo ter encontrado uma via de fuga à aporia secular sobre o assunto. O tempo deixa de ser um “objeto” do conhecimento humano para se transformar no próprio ser que tenta encontrar respostas ao problema. *Was ist Zeit* (O que é o tempo) se transforma em *Wer ist Zeit* (Quem é o tempo). A partícula “quem” muda o modo de ver o tempo, o qual passa de algo exterior para algo situado no mundo do si-mesmo, como já queria Agostinho.

Quando Heidegger fala sobre o conceito de tempo em Agostinho, entende que o filósofo de Hipona encontrou um meio de “medir” as experiências interiores, o sentir-se, e com ele o tempo: “Meço o ‘sentir-me’ na existência presente, não as coisas que passam a fim de que ele surja. É o meu ‘sentir-me’ que meço, repito, quando meço o tempo” (HEIDEGGER, 2004, p. 111, tradução nossa)¹⁰⁸.

Mas essa mensuração não é uma determinação, pois toda vez que a vida se deixa determinar acaba por distanciar-se de si própria, fechando-se em realizações objetivantes (ESPOSITO, 2017).

O tempo é a própria memória presente toda em um mesmo instante. E não há consciência individual e grupal sem a memória. Esses três elementos – memória,

¹⁰⁷ “Wir wollen die Frage, was die Zeit sei, zeitlich wiederholen. Die Zeit ist das Wie. Wenn nachgefragt wird, was die Zeit sei, dann darf man sich nicht voreilig na eine Antwort hängen (das und das ist die Zeit), die immer ein Was basagt. Sehen wir nicht auf die Antwort, sondern wiederholen wir die Frage. Was geschah mit der Frage? Sie hat sich gewandelt. Was ist die Zeit? wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten, und wenn ich die Frage recht verstehe, dann ist mit ihr alles ernst geworden. Also ist solches Fragen die angemessenste Zugangs- und Umgangsart mit der Zeit als mit der je meinigen. Dann wäre Dasein Fraglichsein” (HEIDEGGER, 2004, p. 124-125).

¹⁰⁸ “Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erste entstünde. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe” (HEIDEGGER, 2004, p. 111).

consciência e tempo – formam um ἅτομος no sentido grego da palavra, vale dizer, algo que não se pode seccionar na facticidade da vida sem incorrer em discursos superficiais em relação a cada “parte” desse “todo”.

Podemos afirmar que Agostinho percebeu essa peculiaridade de cada ser humano quando diz que ele, quando pensa sobre o tempo, entende o que é, como todo o mundo também entende; mas quando quer falar sobre ele, não consegue expor em palavras, um pouco porque a linguagem humana é falha na tentativa de expressar experiências interiores e outro tanto porque são experiências pessoais que, talvez, não coincidem com as experiências de outros indivíduos, mas que existem e que devem ser levadas em consideração como experiências fáticas de cada ser humano. Há algo de inexplicável na consciência que não podemos ter a pretensão de resolver com a linguagem.

Esse emaranhado todo de “experiências” linguísticas, suportado por uma estrutura gramatical absolutamente necessária, constitui o *Dasein* na sua vida fática. Mas o que importa nessa “língua”, antes de qualquer compreensão das suas estruturas gramaticais, são as “experiências” que ela proporciona a quem a usa. Tais experiências independem de uma pré-compreensão estrutural justamente porque são anteriores à compreensão mesma. Desse modo, segundo a nossa interpretação da posição de Heidegger, a facticidade da vida humana vem antes da compreensão estrutural, ou seja, independe de uma teorização.

Desse ponto de vista, pode-se entender a proximidade de Heidegger em relação a Agostinho, pois o filósofo alemão assimilou aquilo que o hiponense queria entender com a exortação a voltar sempre para o interior, pois é ali que se encontra a chave de explicação do sentido de ser no mundo, de modo que a descoberta do “homem interior” realizada por Agostinho influenciou grandemente o pensamento heideggeriano.

No entanto, é um dever notar que Agostinho e Heidegger se afastam, de certo modo, justamente em relação ao conceito de tempo: um fala do tempo relacionado à eternidade; o outro, na própria temporalidade. Agostinho fala do tempo tendo em vista a fé; Heidegger, tendo em vista a razão. O tempo é motivo de atrito entre os dois¹⁰⁹. Se, no início das atividades filosóficas, Heidegger parece acolher Agostinho, em um

¹⁰⁹ Esse atrito pode ser percebido logo no início da conferência “O conceito de tempo”, pronunciada por Heidegger em 1924 (HEIDEGGER, 2004), em que Heidegger posiciona a sua reflexão na linha da temporalidade e não mais da eternidade, como fez Agostinho.

segundo momento, essa acolhida torna-se problemática. Apesar disso, Heidegger sempre respeitou a autoridade filosófica de Agostinho, tendo-o em grande conta no desenrolar-se da sua atividade. O Bispo de Hipona abriu caminhos para que Heidegger começasse a sua investigação sobre o tempo.

3.5 O tempo como determinação ontológica na interpretação heideggeriana de Agostinho

Consciência, memória e tempo são a mesma coisa.

No final do IV século d.C., por volta de 396-397, Agostinho já tinha intuído essa realidade existencial. Todas as formas que o ser humano inventou para conservar a memória (fala, escrita, fotografia, desenho etc.) não são outra coisa senão formas de “conservar” o tempo. São artifícios para preservar a experiência fática de determinada existência, pois, do contrário, o material experiencial-fático se perderia no nada existencial.

Quanto mais memória temos, mais tempo temos. Um indivíduo, uma família, uma nação, a humanidade inteira mede o seu tempo pela sua memória. Quanto maior for o alcance da memória, maior será o tempo, entendido como experiência interna à consciência. A própria consciência é memória de si mesma: “Porque a memória não é nada ao lado da consciência, mas é ela mesma”¹¹⁰ (HEIDEGGER, 2014, p. 168, tradução nossa).

Aqui, podemos acrescentar: memória e consciência são a mesma coisa, unidas tão fortemente que é impossível pensar em uma sem a outra. Mas a memória é um produto do tempo. Então o tempo também está implicado nesse composto. Portanto, consciência, memória e tempo são os três ângulos de um mesmo triângulo inquebrantável de relações existenciais fáticas: constituem uma “trindade ontológica”. Na verdade, são três modos que a linguagem usa para falar de uma mesma coisa, pois falta um conceito mais apropriado. Na tentativa de entender esse “sínolo” de relações, fazemos esforços intelectivos para explicar cada um desses elementos separadamente. Porém, o composto é indivisível na realidade fática. Fica cada vez mais claro que esse composto de consciência, memória e tempo nada mais é do que

¹¹⁰ “Die memoria ist doch nichts außer dem Bewußtsein, sonder ist dieses selbst” (HEIDEGGER, GA 60, p. 186).

o *Dasein*, o ser-aí ele mesmo. O núcleo imutável que explica todas as relações é esta “trindade ontológica”: consciência-memória-tempo.

Se pensarmos em um movimento circular ao invés de um triângulo, consciência, memória e tempo são três extensões de uma mesma esfera em contínuo movimento, que, justamente por estar em movimento contínuo, resulta em uma realidade única, como ocorre com as cores primárias, que se confundem e aparecem como “branco” se forem colocadas em uma esfera em movimento. A realidade do ser é tal como composição de memória, tempo e consciência em um amálgama incindível. Esse *synolon* é o “ser”.

Em um trecho da obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, Heidegger propõe uma análise do que é importante levar em consideração para obter uma verdadeira interpretação do sentido de ser: “A filosofia é o que pode ser somente enquanto é de seu ‘tempo’. ‘Temporalidade’. O ser-aí opera no como do *ser agora*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 25).

Levando em consideração essa afirmação, podemos concluir que o tempo, entendido como o presente inextenso de Agostinho, como *distentio animi*, recolhe em si tudo o que o ser “é”. Nesse instante está compreendido o “como” do ser e é tudo o que interessa para a hermenêutica da facticidade. A filosofia, nessa perspectiva, é a ciência do agora, pois o “ser” é o agora e só o agora existe, sendo passível de interpretação.

No entanto, o próprio Heidegger adverte:

A hermenêutica não é ela mesma filosofia; o que ela pretende é simplesmente submeter à “consideração bem-disposta” dos filósofos hodiernos uma objetualidade até agora relegada ao esquecimento. Que essas minúcias passem hoje em dia impensadas é algo que a ninguém deve surpreender na grande indústria da filosofia, para a qual tudo está endereçado e, supostamente, de não chegar demasiadamente tarde ao – como se costuma dizer – “ressentimento da metafísica” que agora começa, em que a única preocupação que se conhece é procurar-se, por meio de uma visão das essências, uma amizade direta, o mais barata e o mais cômoda possível e, por sua vez, o mais rentável, com o bom Deus (HEIDEGGER, 2012a, p. 26-27).

Essa compreensão de Heidegger em relação à hermenêutica da facticidade leva a desenvolver uma consciência filosófica mais aprofundada da vida. Há algo a ser questionado ainda antes de qualquer teorização estrutural do ser. É na vida fática

que está o manancial do ser e é ali que devemos buscar a inspiração para um entendimento amplo do sentido de ser. A pré-compreensão do ser é a pulsação vital que acompanha toda a reflexão filosófica: sem essa “pulsação” não há mais vida, ou a vida se torna uma artificialidade da teorização de sentido, perde a característica de “cuidado” e torna-se “descuido” ou, em outras palavras, mero academicismo estéril.

A facticidade da vida é a única instância que temos em “mãos” e que nos permite compreender algo da existência¹¹¹. Isso soa muito próximo a Agostinho, quando relata que o tempo só existe como presente, pois passado e futuro não existem, apesar de deixarem traços no presente¹¹². Esses traços constituem a sua existência como presente. A vida fática é portadora de certa carga de tensão, apesar de ser uma centelha de luz prestes a apagar-se. Desse passo, o tempo, composto por recordações, impressões atuais e projeções, nada mais é do que uma construção humana e, portanto, cultural e até mesmo artificial.

Segundo Heidegger, a filosofia esqueceu-se do aspecto fático para deter-se somente em uma teorização da vida, a qual não descreve a essência do homem (HEIDEGGER, 2012a). Tenta-se falar do homem colocando já uma carga cultural que pode não ser propícia à sua facticidade, no momento em que ele está realizando as suas experiências no mundo.

Tudo ocorre por causa da memória e nada acontece sem o concurso dessa capacidade extraordinária do ser humano. Heidegger diz que o tempo é o horizonte do ser e que a linguagem é a casa do ser (HEIDEGGER, 2003a). Mas como entender tudo isso sem a memória? Em qualquer situação real ou fictícia a que nos propomos analisar ou experienciar, a memória se anuncia como reunião de todos os componentes necessários para uma unidade de ação.

A memória é o próprio ser. Essa é uma constante que está implícita na filosofia de Heidegger. De fato, a preleção sobre a memória do livro X das *Confissões* tem

¹¹¹ Segundo Angela Ales Bello, Husserl também se dedicou a temas próximos à “existencialidade” do ser humano, desmistificando uma visão costumeira em relação ao fundador da fenomenologia, o qual não teria se dedicado a esse campo de investigação: “Negli ultimi anni della sua indagine fenomenológica Husserl analizza argomenti che si possono definire ‘esistenziali’, smentendo un pregiudizio che lo riguarda, consistente nell’astrattezza della sua indagine, e perfezionando, in tal modo, quello che definisco la sua antropologia ‘trascendentale’: si tratta del tema della nascita e della morte rispetto alla nostra corporeità” (HUSSERL, 2019, p. 66).

¹¹² É interessante notar, a nível de curiosidade, algumas descobertas realizadas nos últimos decênios pelo linguista norte-americano Daniel Leonard Everett. Esse pesquisador dedicou diversos anos da sua atividade junto a tribos indígenas amazônicas. Dentre as suas pesquisas, figura uma tribo em especial, a tribo dos Pirahã, a qual fala uma língua estranhíssima, que não tem verbos no passado e nem no futuro, mas tão somente no presente (EVERETT, 1991).

esse objetivo. Porém, dito com mais clareza, tempo, consciência e memória se revelam como instâncias de uma unidade incindível; a memória é a essência sobre a qual tudo se apoia: “[...] o que procuro, o que amo, deve estar de algum modo ‘na’ *memória*. De alguma maneira preciso possuí-lo para procurar. Que procuro, pois, quando procuro Deus?” (HEIDEGGER, 2014, p. 175). Essas poucas frases de Agostinho referidas por Heidegger nos deixam intuir que, de acordo ou não com a teoria do inatismo, a memória é o “local” onde armazenamos todas as nossas experiências.

A “radiografia” produzida pelo método fenomenológico, o qual busca as estruturas básicas da existência humana, demonstra que, em última análise, dentre tantos “fenômenos” que se apresentam, um se distingue mais do que os outros: o núcleo duro do ser e que dá sentido a tudo, ou seja, o núcleo formado pela memória-consciência-tempo.

O tempo oportuno, o presente, é uma agulha de sismógrafo que registra em uma folha de papel (existência humana) todas as “oscilações geológicas” da nossa vida fática. A impressão deixada pela agulha do sismógrafo pode ser chamada, portanto, memória-consciência-tempo de algo. Alguma coisa existe; alguma coisa acontece; alguma coisa permanece. Aquilo que permanece é carregado de sentido, dá sentido àquilo que é por-si.

O fenômeno memória-consciência-tempo, o qual é tão evidente na radiografia do ser, é a estrutura fundamental da existência, é o “fenômeno” por antonomásia. No entanto, é tão evidente que, no mais das vezes, é dado por certo ou nem percebido e deixado de lado, de maneira a não ser mais notado pelos entes que são, antes de tudo, autoconsciências. Esse é o resultado de uma existência inautêntica que não se preocupa mais com a grande estrutura que dá sustentação a todo o edifício, mas só com os aspectos exteriores e superficiais, muitas vezes completamente supérfluos, da existência. A autoconsciência dessa grande estrutura se torna essencial para a percepção do sentido de ser, enquanto todas as coisas de que é composta a existência são apoiadas sobre essa grande “plataforma” que tudo sustenta.

Aqui se revela a grande atualidade do pensamento de Agostinho, pois a descoberta do homem interior parece ter dado pistas justamente a essa abordagem filosófica que procura entender as grandes estruturas que são as colunas de apoio do ser. O filósofo de Hipona já tinha evidenciado, do seu jeito, essas estruturas,

retomadas por Husserl e Heidegger na contemporaneidade e aplicadas à filosofia hodierna.

Como nas descobertas arqueológicas, de Roma ou do Egito por exemplo, as quais reconstróem um “tempo passado”, a partir do momento que veem à luz esses vestígios arqueológicos, o que eles representam deixa de ser *oblivio* (esquecimento) e passa a ser presente. O resgate da memória é o resgate da consciência e do tempo de um povo. Todas as recentes descobertas poderiam permanecer soterradas e deixadas no esquecimento, como se estivessem em catacumbas inexploradas. Porém, a humanidade, sedenta de entendimento da própria condição existencial, exuma todos esses sinais do passado, como se escavasse no inconsciente de si própria, para entender melhor o momento presente e as estruturas que trouxeram a existência humana até a esse ponto do universo.

Essa grande estrutura do ser – memória-consciência-tempo –, que cobre todas as experiências ônticas e ontológicas, coincide com aquilo que Agostinho chamou de “homem interior”. Voltar para o interior¹¹³ não é nada mais que entrar no íntimo do homem que cada um de nós é para entender as estruturas que nos levam à estrutura mais importante, responsável por todas as atividades vitais do nosso ser e estrutura excelsa: a Verdade. O interior do ser humano é a morada da Verdade.

Tanto Agostinho quanto Heidegger¹¹⁴ observam que essa estrutura é algo patente no ser humano: ela já está presente na memória-consciência-tempo em forma de *beata vita*, um anseio por uma vida feliz. Mesmo quando ocorre de alguém tentar esconder a Verdade ou esconder-se dela, o ser humano a reconhece e prefere segui-la ao invés de seguir o erro, o falso.

A Verdade está na memória (AGOSTINHO, 2015). Se não existisse algo na memória, não poderíamos considerar coisa alguma como verdadeira, pois, a todo momento, estaríamos esquecendo tudo e recomeçando o nosso conhecimento do mundo a partir do nada. Na memória está guardado o “ego”, a consciência. A continuidade do “ego” só é possível quando lembramos (quando somos conscientes) do nosso “ego”. Sem a consciência do próprio “ego”, a qual é baseada sobre a

¹¹³ “Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem iveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenitur” (AGOSTINHO, 1995, p. 110-111).

¹¹⁴ A elaboração do conceito de verdade como sinônimo de vida feliz (*beata vita*) é amplamente descrita por Agostinho (1965) e comentada fenomenologicamente por Heidegger (2014).

memória desse “ego”, não poderíamos falar de uma distensão do ânimo e, portanto, não teríamos “tempo”.

Cabe ainda uma pergunta importante para fecharmos o problema do tempo: e tempo cronológico? Devemos descartar esse aspecto da existência? É possível colocá-lo de lado sem que ele nos cause estranhamento? Ou será que *chronos* não existe mais?

Não resta dúvida de que o aspecto cronológico da existência é um dado de fato e tem a sua importância para a vida fática. O desenrolar da nossa cotidianidade passa pela componente temporal cronológica também. Se assim não fosse, não precisaríamos de calendários e relógios, elementos que organizam a nossa existência diária.

Na tentativa de explicar esse impasse, podemos propor uma imagem: o tempo cronológico existe, como também existe o tempo kairológico. Os dois são necessários à existência humana. Portanto, podemos intuir que a existência finita ocorre em um plano temporal que se move em duas dimensões, em forma de cruz, onde existe a haste temporal cronológica que funciona como um trilho, sobre o qual se apoia a dimensão temporal kairológica que, apesar de apoiar-se sobre o aspecto cronológico, existe de maneira transversal e se dá em uma dimensão diferente em relação à dimensão cronológica. A única ligação existente entre essas duas dimensões é o eixo que une os dois tempos enquanto a existência finita permite essa ligação. O tempo como temporalização é o momento originário, é a abertura que abarca o manifestar-se do ser¹¹⁵.

Se não levarmos em consideração os dois aspectos temporais, ou seja, o aspecto cronológico e o aspecto kairológico, incorremos em um erro de perspectiva. Parece-nos que há certa tendência de eliminarmos o aspecto temporal cronológico da existência quando debatemos sobre o problema do tempo em Heidegger como leitor de Agostinho, como se quiséssemos afirmar a realidade existencial fática como um só desses dois aspectos. No entanto, os dois aspectos têm a sua importância e nenhum deles deve ser excluído.

¹¹⁵ “Em toda representação que fazemos do tempo, em todo discurso no qual definimos e representamos o tempo, está implicado um tempo ulterior, que não pode ser esgotado neles. Como se o homem, enquanto pensante e falante, produzisse um tempo ulterior em relação ao cronológico, que lhe impede de coincidir perfeitamente com o tempo do qual pode fazer para si imagem e representação” (AGAMBEN, 2016, p. 85).

O tempo, *implicatissimum enigma* para Agostinho, recebe nova luz em Heidegger e parece resolver-se em uma situação de apaziguamento entre os dois aspectos temporais: o kairológico e o cronológico.

3.6 A “trindade existencial”: Agostinho X Heidegger

Em *O conceito de tempo*, conferência de 1924, em Marburgo, Heidegger se lança em “duelo” contra Agostinho em relação à eternidade. Logo no início do discurso, o autor de *Ser e tempo* faz uma crítica ao Bispo de Hipona, ainda que velada, exatamente sobre o fato de a temporalidade ser colocada no plano do eterno, do divino, do infinito. Se o conceito de tempo deve ser entendido por quem se dedica à filosofia, então ele não pode ser considerado a partir de um acesso que coloque a fé religiosa como ponto de partida.

Na visão de Heidegger, o acesso deve ocorrer a partir da temporalidade e não da eternidade, como queria Agostinho. Enquanto a eternidade prevê a fé, a temporalidade deve basear-se unicamente na reflexão filosófica. Por esse motivo, Heidegger defende a tese de que o filósofo, enquanto filósofo, não deve ater-se à fé.

Se o tempo encontrar o seu sentido na eternidade, então deve ser compreendido a partir dela. Com isso ficam determinados o ponto de partida e o caminho desta pesquisa: da eternidade para o tempo. Este questionamento está em ordem pressuposto que dispomos do ponto de partida enunciado e que, portanto, conhecemos a eternidade e a compreendemos suficientemente. Se a eternidade for algo diferente do vazio sempre ser (*Immersein*), ou se a eternidade for Deus, então o modo inicial da observação sobre o tempo deveria permanecer por longo tempo numa aporia, porque não sabe nada de Deus, não compreende o questionamento (*Nachfrage*) por Deus. Se o acesso a Deus é a crença e se o deixar-se envolver (*Sicheilassen*) pela eternidade nada mais é do que esta crença, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta aporia a filosofia nunca poderá solucionar (HEIDEGGER, 1998, p. 23)¹¹⁶.

A partir desse texto de Heidegger se depreende que a ideia de fundo sobre a qual o filósofo alemão deseja trabalhar é aquela da existência finita do ser. O plano da eternidade deve ser deixado para o âmbito da fé, que é tarefa da teologia. O plano da temporalidade, ao invés, é tarefa da filosofia.

¹¹⁶ Livre tradução nossa a partir do texto em língua italiana.

Nesse sentido, Heidegger procura fazer também uma transposição da argumentação de Agostinho sobre o sentido de ser do plano da eternidade para o plano finito, temporal, existencial. O hiponense já havia resolvido o problema do ser do ponto de vista da fé. No seu *De Trinitate*, essa dificuldade já tinha sido posta em claro. O acesso, no entanto, é sempre a fé em Deus.

O que se pode entrever em Heidegger é a sua vontade de trazer a discussão agostiniana sobre a Trindade eterna para o plano da temporalidade, da existência finita. Deve haver na existência finita um fenômeno que explica tudo e que dá consistência e sentido ao ser, do mesmo modo que Agostinho encontrou na Trindade divina, no Deus Uno e Trino, a explicação para todas as coisas em um âmbito de fé.

Seguindo essa trilha interpretativa, podemos afirmar mais uma vez a tese de que Heidegger sempre teve em mente a figura de Agostinho, pois travou um constante diálogo com o Bispo de Hipona, tanto nas concordâncias de pensamento quanto nas discordâncias, trazendo o seu pensamento teológico-trinitário para o plano existencial-fático.

A busca pelo sentido de ser foi um tema comum para os dois filósofos, os quais sempre se preocuparam em dar destaque a esse “enigma”. No entanto, Agostinho seguiu o caminho da fé e baseou toda a sua investigação nas Sagradas Escrituras, elaborando o grande tratado *De Trinitate*; d’outro lado, Heidegger seguiu a trilha da reflexão filosófica na tentativa de explicar essa mesma questão, apropriando-se, por vezes, do pensamento de Agostinho e “reformando-o” para os fins da filosofia.

Como Agostinho encontrou na Trindade eterna a explicação para o ser a partir de uma visada eterna, assim também Heidegger seguiu essa estrada para explicar o ser a partir de uma visada temporal-fática, demonstrando que a temporalidade dá coesão à existência:

A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decair, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estruturada-preocupação. Os momentos da preocupação não se amontoam, como a temporalidade ela mesma não vai também “com o tempo” se compondo de futuro, ser-do-sido e presente. A temporalidade não “é” em geral nenhum *ente*. Ela não é, mas *se temporaliza* (HEIDEGGER, 2012a, p. 893).

Apesar de não ficar satisfatoriamente explícita a trindade existencial por meio dessa citação e de outros textos já expostos aqui, podemos interpretar o pensamento

de Heidegger como dialogante com o tratado *De Trinitate*, de Agostinho, no intuito de encontrar uma consolidação do sentido de ser na finitude temporal por meio de um núcleo estável no qual a existência pode ser considerada do ponto de vista filosófico. A trindade existencial, portanto, como exposto nos parágrafos anteriores, composta pela consciência-memória-tempo, pode aqui ser identificada a partir do que Heidegger expõe na citação acima: futuro, ser-do-sido e presente. Os três elementos não são cindíveis, mas agem todos juntos, formando um só existente. Essa unidade perfeita do ser-no-mundo, com-os-outros e consigo-mesmo (*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*) é o que dá sentido ao ser na temporalidade kairológica.

Interpretando a posição de Heidegger diante de Agostinho em relação ao conceito de tempo, von Herrmann afirma que, para Heidegger,

[...] a determinação agostiniana da essência do tempo como *distentio animi* é o aspecto decisivo da investigação sobre o tempo contida nas *Confissões*. Mas ao passo que para Husserl a *distentio animi* alude à impressão originária do agora, à consciência que retém o imediatamente passado e à consciência que projeta o futuro, para Heidegger, ao invés, ela deve ser interpretada em uma direção essencialmente diferente. Na *distentio animi* Heidegger vê o *reflexo* do que ele apresenta, do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, como tempo originário. Mas o tempo originário não é para ele, como ao invés é para Husserl, o tempo subjetivo da consciência interna do tempo, bem distinto do tempo objetivo e real, mas o *tríplice-unitário distender-se da temporalidade estático-horizontal*. Por isso, Heidegger traduz a *distentio animi* como a distensão ou o distender-se do espírito; mas aquilo ao qual ele se refere com esses termos é a *originária constituição de ser do homem*. O homem, porém, justamente em virtude da sua constituição ontológica, não é concebido como sujeito, consciência ou autoconsciência, mas como ser-aí (*Dasein*). O distender-se do ser-aí no modo da temporalidade estático-horizontal é, portanto, definido por Heidegger como *tempo originário*, pois é o âmbito do qual provém a compreensão do tempo que encontramos em Agostinho e em Husserl (VON HERRMANN, 2015, p. 127-128)¹¹⁷.

Esse comentador nos dá uma pista sobre a posição de Heidegger diante de Agostinho em relação ao conceito de tempo. Estando às suas palavras, podemos afirmar com mais convicção que existe em Heidegger a tendência de reabilitar a reflexão de Agostinho sobre o tempo em termos essencialmente filosófico-fenomenológicos.

¹¹⁷ Livre tradução nossa a partir do texto em língua italiana.

Falando do “tríplice-unitário”, von Herrmann nos remete à trindade existencial da qual falávamos anteriormente, deixando intuir que esse núcleo ontológico existencial possuído pelo *Dasein* se revela como a temporalidade kairológica carregada de sentido, a qual não elimina a temporalidade cronológica, mas se move em uma direção diferente e realizadora do sentido de ser no “como” do *Dasein*.

O tempo, portanto, adquire uma nova elucidação por meio das buscas realizadas por Heidegger como leitor de Agostinho: não devemos considerar o tempo somente a partir de uma visada cronológica, mas devemos também perceber o fenômeno do tempo como um evento kairológico. Aliás, esse é o fenômeno mais importante para a existência humana, preocupada em dar sentido ao próprio existir.

Desse modo, a intuição de Agostinho sobre o tempo desencadeou em Heidegger, a partir da fenomenologia hermenêutica, uma leitura esclarecedora sobre o conceito, o qual perpassa todo o pensamento da maturidade filosófica do pensador de *Ser e tempo*.

Finalmente, no intuito de concluir os trabalhos referentes às buscas que empreendemos neste *Terceiro Capítulo*, no sentido de entender como Heidegger se serve de Agostinho para esclarecer o conceito de tempo a partir da facticidade, o que Agostinho identifica como “conversão” do homem para o seu interior, percebendo as experiências da alma nas suas relações mais íntimas com o divino, podemos concluir que: permanecendo aderentes aos propósitos que guiaram a nossa investigação desde o início, Heidegger se apropriou das investigações de Agostinho, trazendo essa busca interior para o âmbito da filosofia propriamente dita. O movimento de “laicização fenomenológica” do pensamento agostiniano por Heidegger deu bons resultados para a filosofia, visto que trouxe o pensamento do hiponense para um terreno de análise que normalmente não é colocado em relevo, pois o Bispo de Hipona geralmente é qualificado como teólogo e não como filósofo.

A investigação levou-nos, juntamente com Heidegger, a perceber o caráter fundamental da memória nesse contexto, a qual é essencial para que se possa vivenciar as experiências interiores de modo autêntico. Assim, se o ser humano consegue identificar-se dentro de uma conjuntura de acontecimentos significativos, tanto individual quanto comunitariamente, isso se deve à memória. Nesse sentido, a nossa conclusão não pode ser outra, senão aquela de identificar a memória como uma componente humana de fundamental importância para o conceito heideggeriano de vida fática. Esse mesmo conceito, tão “batido” nas preleções de *Fenomenologia*

da vida religiosa, torna compreensível que todas essas experiências internas têm a ver com o tempo. Não estamos falando aqui do tempo cronológico, mas daquele kairológico, do tempo da realização, do momento propício que leva o ser humano à plenitude da sua vida, dando-lhe sentido à existência, apesar de ser uma existência marcada pela finitude.

Portanto, apesar de Heidegger não discutir abertamente sobre o conceito de tempo nas suas reflexões de *Fenomenologia da vida religiosa*, esse conceito se insinua nas suas investigações e é preparado paulatinamente para ser, mais tarde, discutido com mais clareza em outros textos, como em *O conceito de tempo*.

O que pudemos apreender a partir desse percurso investigativo do pensamento de Heidegger se mostra agora: o conceito de tempo teve uma escalada progressiva desde os primeiros escritos do jovem professor alemão, que resultou nos conceitos mais importantes depois elaborados na sua obra-prima, *Ser e tempo*, de 1927. As indagações aqui realizadas nos levaram a ver que a obra magna do autor se beneficia muito em sua compreensão do conceito de tempo, se levarmos em consideração o itinerário realizado pelo pensador desde os primórdios do seu pensamento. A obra *Ser e tempo* é agora vista em sua razão de ser e está intimamente ligada às investigações sobre o tempo e sobre a memória em Agostinho realizadas nos anos anteriores à sua elaboração. Percebemos, assim, um verdadeiro período de gestação para o pensamento maduro do autor antes de 1927.

Em suma, o pensamento dos dois autores aqui investigados – Agostinho e Heidegger – apesar de estarem distanciados pelo *chronos*, estão intimamente unidos pelo *kairós*. Heidegger reconhece, ainda que veladamente, a dependência do seu pensamento em relação ao filósofo tardo-antigo e não perde ocasião para servir-se dos conceitos elaborados por este no sentido de propor uma reelaboração que seja cônsona às exigências do seu modo de impostar a investigação filosófica. Portanto, a busca pelo sentido de ser em Heidegger passa por Agostinho.

Ao fim deste capítulo, julgamos ter contemplado a tarefa de apresentar a construção de Heidegger de um conceito fenomenológico de tempo com base na filosofia agostiniana. Para tanto, como se viu, expusemos a noção de vida fática à luz da hermenêutica da facticidade heideggeriana; enfatizamos o componente existencial-fático na interpretação fenomenológica do pensamento de Agostinho; apresentamos os termos da interpretação que o filósofo alemão faz do tempo em suas lições de fenomenologia da vida religiosa; e apresentamos uma interpretação que

resguarda a possibilidade de pensar sobre o tempo em Heidegger como uma determinação ontológico-fundamental à experiência humana. Com esse movimento, compreendemos não apenas ter realizado o que se objetivava neste capítulo específico, mas também ter atingido o objetivo da tese, como um todo. Avaliado isso, podemos então passar ao tópico de conclusões, no qual apresentaremos os resultados de nossa pesquisa.

CONCLUSÃO

Após as reconstruções conceituais elaboradas em nossos dois primeiros capítulos e o esforço de análise do tema e problema no capítulo terceiro, é chegado o momento de nosso balanço conclusivo. Com este, será possível declarar e avaliar aqueles que seriam os resultados propriamente ditos de nossa pesquisa.

Como anunciado em nossa introdução, desde o início, o objetivo era o de identificar como Heidegger compreende o tempo em “Agostinho e o neoplatonismo”, preleção Marburguense do semestre de verão de 1921. No entanto, não se tratou apenas de determinar uma tal compreensão naquelas lições sobre *Fenomenologia da vida religiosa*; laboramos também com o ímpeto de apontar como Heidegger, na cunhagem de seu conceito fenomenológico-existencial de tempo, teria se beneficiado de suas leituras de Agostinho de Hipona. Assim, investigou-se como a filosofia agostiniana teria vez na cunhagem de um conceito heideggeriano de tempo, este que apareceria anos mais tarde tratado pontualmente em conferências como *O conceito de tempo* (1924) e mesmo no tratado *Ser e tempo* (1927).

A tentativa de nos acercarmos das fontes agostinianas vigentes e influentes no pensamento de Heidegger sobre o tempo – a ponto de em nosso título falarmos de “intuição agostiniana” – na formulação de tal conceito demandou que passássemos em revista a tese de Agostinho sobre o tempo nas *Confissões* (incluindo aí os contextos de vida e obra do filósofo) e determinássemos os influxos de Agostinho sobre Heidegger. Tal tarefa também nos requisitou indicar os termos da apropriação heideggeriana de tais ideias, já desde uma interpretação do que afinal o filósofo alemão teria logrado do outro. Portanto, nessa conclusão, os saldos finais de nossa pesquisa serão declarados num apanhado de seus pontos, obedecendo a ordem capitular. Tal expediente, ao retomar os cenários nos quais estivemos nos movendo, ordena melhor nosso texto de conclusão.

Uma apresentação dos elementos prévios que tornariam possível uma compreensão da questão do tempo em Agostinho de Hipona foi objetivo de nosso *Capítulo Primeiro*. Tal como nos comprometemos a fazer, situamos a posição, a visada e a conceptualidade com as quais o filósofo tardo-antigo contava na hora de propor suas ideias sobre o tempo. Para tanto, demos notas biográficas e características daquela filosofia, descrevendo seus contextos. Desse modo, chegamos a determinar como a filosofia agostiniana se motivou, que influências

sofreu, e que caminho de desenvolvimento perfez. Com esse movimento, foi também possível apontar quais articulações de sentido tal filosofia teria com o conceito de tempo na pauta de nossa pesquisa. O preceito hermenêutico que vigorou foi o de compreender como Agostinho concebe o tempo para, orientados por essa concepção, podermos avançar cientemente em nossa pesquisa e avaliar a plausibilidade da interpretação apropriativa de Heidegger.

A apresentação contextual da filosofia agostiniana nesse primeiro tópico de desenvolvimento começou por situar o lugar que Agostinho de Hipona ocupa na tradição filosófica e o estatuto de seu pensamento entre os turnos antigo e medieval. Após isso, coube um informe sobre a obra *Confissões*, delineamento de como esta se engasta no conjunto da obra do filósofo, que *status* ela possui ali frente a outros escritos relevantes sobre a importância e influência que este pensamento possuiria, na filosofia e na teologia, entre os religiosos e os leigos, em sua época e na posteridade, influenciando não apenas amplos períodos como o medieval, mas se fazendo igualmente sentir de maneira enfática na modernidade como um todo até a Idade Contemporânea. Pois bem, sendo desnecessário patentear nessa conclusão novamente as credenciais e o prestígio do filósofo¹¹⁸, limitar-nos-íamos à ênfase sobre o fato de Agostinho ser autor reconhecido por Husserl como caro aos articulistas da fenomenologia, por exemplo, ao oferecer meditações que antecipariam posições quanto ao que o próprio Husserl assumiria em suas *Lições sobre a consciência interna do tempo* (1927). Essa ressalva é relevante, pois nos aproxima do quanto a filosofia agostiniana do tempo, pela força e intensidade de sua postulação, mostra-se digna de ser aproveitada pelos pesquisadores da fenomenologia, entre eles, Heidegger, que exerceu em nosso trabalho papel de interlocutor privilegiado de Agostinho.

Mas o que fora de importância neste capítulo inaugural? O que pudemos apreender desses passos propedêuticos de nossa tematização principal? Foi a tese de Agostinho sobre o tempo que nos ocupou ali e, para apresentar os termos com que ela se formula de maneira tão precisa quanto possível, valemo-nos pontualmente da obra *Confissões*, na qual se identifica, em seu livro XI, um “tratado sobre o tempo”. O que pudemos derivar dali foi que, diferentemente dos pensadores gregos que o precederam, Agostinho pensa o tempo desde a alma; desse modo, tempo não é

¹¹⁸ Tal trabalho já foi realizado em pelo menos duas boas biografias do filósofo sem que precise ser repetido (Cf. BROWN, 2017; TRAPÉ, 2017).

tratado como uma experiência física ou natural e, portanto, empírica: para Agostinho, trata-se de “tempo humano”, de tempo vivido.

Significa dizer que, em sua meditação sobre o tempo, o Bispo de Hipona inspeciona o tempo segundo o modo com o qual já nos é possível fazer uma experiência dele, nesse caso, o tempo se apresenta a nós como um fluxo incontínuo de instantes do qual a única experiência positiva possível é a do instante enquanto ele dura à alma humana. Desse modo, como procuramos mostrar, para Agostinho, é o instante que se apresenta a nós no que chamamos de presente, instância atual desde a qual já sempre estamos e que não pode se dilatar. Quer dizer que o espaço de realização da vida humana se restringe ao *instare* (ao que dura, ao que persiste) do instante, e outras instâncias do tempo, como as noções de passado e de futuro, não “têm existência” propriamente dita. Compreendemos o quanto pode soar contestável uma tal ideia de Agostinho aqui reproduzida por nós. No entanto, ela é plausível e inteiramente coerente ao movimento de exposição de nosso pensador, percebamos: se tudo o que somos no tempo acontece no instante que se apresenta, que *status* poderiam pretender os instantes que passaram ou os que ainda não se realizaram? A resposta parece ser uma só: *o passado já não mais é e, em seu caráter porvindouro, o futuro ainda não é.*

Como procuramos deixar claro em nosso capítulo e, aqui, repetimos como um elemento digno de nota nesta conclusão, as posições anotadas anteriormente fazem com que Agostinho se distancie das teorizações sobre o tempo elaboradas pelos gregos, especialmente Aristóteles. Quer dizer que, admitindo que tempo é movimento, o Bispo de Hipona rejeita a hipótese de que o tempo seja apenas movimento dos corpos físicos empiricamente verificados no espaço. Essa objeção se deve ao fato de nosso pensador identificar uma incongruência que tornaria improcedente mesmo a teoria grega do tempo. Que incongruência seria essa? Como mostramos em precedência, Agostinho identifica ali uma falha lógica e argumenta: se o tempo é mesmo aquilo que se pode perceber no movimento, a cessação dos movimentos implicaria na extinção do tempo, o que não ocorre. Sustentamos, assim, apoiando-nos em Puente (2001), que uma compreensão que conte com uma ideia externa de tempo, com um tempo estritamente físico e atrelado ao movimento das criaturas, seria em si mesma limitada.

Uma tal meditação nos coloca diante de uma questão que intrigava o hiponense; trata-se da pergunta pela origem desse tempo (seja como instante ou

como fluxo). Para Agostinho, a resposta a essa questão é que o tempo fora criado por Deus do nada (*ex nihilo*), do mesmo modo que o mundo físico e o que mais seja da ordem da criação. Nesse cenário, quando é o tempo que está em pauta, a tematização parece mesmo dar ênfase ao homem, afinal é a essa criatura de Deus que o átimo de tempo se apresenta como um instante de ser. Julgamos poder afirmar com segura distinção que o retorno ao âmbito da alma humana é um recurso para atingir a meta de tratar dos problemas da criação, de sua relação com Deus e mesmo com os dramas humanos. Evidência disso, temos na própria maneira com a qual o filósofo conduz sua meditação por meio da “metodologia” da confissão. Como nos diz o autor em seu livro, ele se confessa a Deus perante os homens. Com isso, confissão é exame promovido desde o interior da alma que, ao tratar de suas experiências, permite um vínculo vivo entre criatura humana e Criador divino, de modo que tal contato possa ser exposto universalmente aos demais homens que atentam às confissões.

É com esse expediente que Agostinho pode meditar sobre a experiência do tempo finito dos homens, mas, do mesmo modo, pode ter um vislumbre de como o tempo pode revelar-se como o tempo de Deus. Ao tematizarmos isso em nosso capítulo, atingimos um segundo e importante momento da tematização agostiniana do tempo, a saber, aquela em que o tempo pode ser apresentado como um instante absoluto que não passa ou, melhor que isso, a ideia de um instante sem fluxo, característico do tempo eterno de Deus. Depreendemos que quando Agostinho trata da eternidade como tempo divino, na condição de teólogo, ele não descarta do dogma cristão de que a eternidade é própria a Deus (como se vê em Gn 1,1). No entanto, ao pensar como filósofo o tempo da eternidade, busca convencer que, mesmo pouco clara à inteligência humana, a eternidade de Deus compreende todas as dimensões do humano. Resulta disso que a eternidade, como “temporalidade de Deus”, abarca a temporalidade humana e oferece contraponto para que o homem possa, em contraste com Deus, experimentar sua finitude e o finito da própria criação.

Ao fim desse movimento, compreendemos, apesar de toda a lucidez de Agostinho, que o filósofo continua a considerar a questão do tempo um *implicatissimum enigma*. A ênfase aqui se deve ao fato de ser este um dos pontos dos quais parte para a sua conceitualização do tempo (como retomaremos adiante, ainda nesta conclusão).

Presente no livro XI das *Confissões*, o tratado agostiniano do tempo é precedido pelo da memória. Desse modo, a leitura do livro X foi de grande proveito

em nossa análise. Vimos, a partir da leitura de Brachtendorf (2012), que esse livro funciona como eixo articulador das duas grandes seções arquitetônicas da obra, se admitirmos a divisão proposta por estudiosos mais recentes que propugnam que as *Confissões* poderiam ser divididas em duas, a partir do referido livro. No entanto, mais importante do que uma consideração dos aspectos formais da obra, é a indicação de que a tematização da memória prepara a do tempo. Em nosso caso específico, diríamos que, do modo como abordamos o tempo, a saber, como uma experiência humana, seria mesmo impraticável fazê-lo sem a consideração do conceito de memória. Tal afirmação se deve ao fato de, para Agostinho, a memória consistir num elemento fundamental da alma humana, este responsável pela ligação vivencial entre o presente que se apresenta e logo passa ao passado e o tempo que se projeta ao futuro. Esse traço próprio da temporalidade humana se expressa habilmente aqui nas palavras de Puente (2001):

[...] a memória é que se ocupa do passado, pois só os eventos passados são passíveis de serem lembrados. Por isso, não dizemos lembrar nem de algo que estamos vendo nem de algo que estamos pensando, mas é lícito dizer que nos lembramos dessas coisas quando o estímulo perceptivo ou a imagem mental – não nos esquecemos de que para o Estagirita só pensamos por meio de imagens – estão presentes, isto porque, neste caso, estamos cômicos de que eles ocorreram anteriormente (PUENTE, 2001, p. 281).

Embora não seja da lavra do próprio Agostinho, esse comentário ao conceito de memória aponta o essencial quanto à memória em sua relação com o tempo. O trecho também torna compreensível porque, no movimento de exposição de Agostinho, a memória precede o tempo, uma vez mais o que temos aqui é a indicação de que o tempo é uma experiência da alma, âmbito este (ao menos nas *Confissões*) perfilado durante a tematização da memória.

Ao fim desse primeiro momento de exposição, mesmo não sendo o espaço reservado a isso, já foi possível identificar como o legado de Agostinho passa às mãos dos pensadores contemporâneos. Arriscamos a afirmação de que, nas interpretações fenomenológicas de Husserl sobre o tempo, a ideia agostiniana de um tempo humanamente vivenciado contribui na cunhagem de uma consciência do tempo imanente¹¹⁹. Entretanto, se pudermos apreciar, nenhum outro pensador do turno

¹¹⁹ Von Herrmann (2015) nos faculta afirmar algo assim em seu § 25.

fenomenológico foi mais devedor de Agostinho, quando a questão é o tempo, do que Heidegger¹²⁰. Por essa razão, todo o capítulo subsequente ateu-se à relação de Heidegger com Agostinho, de modo a caracterizar os vínculos de interesse entre o pensador contemporâneo e o tardo-antigo.

Em nosso *Segundo Capítulo*, começamos por evidenciar que Heidegger é um pensador cuja formação intelectual desde muito cedo foi emulada pela leitura dos clássicos gregos (Platão, Aristóteles, Teofrasto etc.), mas também por força de sua preparação ao sacerdócio, contou com forte orientação religiosa, o que fez do filósofo leitor assíduo de Agostinho, Boaventura, Duns Escoto e mesmo Tomás de Aquino (como reincidente objeto de crítica). Mesmo afastado do processo da formação sacerdotal, a assim chamada cultura religiosa não deixou de ocupar o horizonte de Heidegger, nem deixou de lhe despertar vivo interesse. Prova disso é que, durante algum tempo, sua reputação de “escolástico” dificultou o ingresso do jovem professor em círculos acadêmicos mais quistos, como era o da fenomenologia. Outra evidência do quanto a filosofia do jovem Heidegger é matizada por questões “religiosas” encontramos nos textos de seus primeiros cursos e conferências ministrados em Friburgo e em Marburgo (entre os primeiros anos da década de 1920). Nestes, vemos um Heidegger empenhado em interpretar os autores da tradição cristã (especialmente Paulo, Agostinho e Lutero) por um viés fenomenológico-existencial¹²¹, mais interessado em apropriá-los no que estes dariam a pensar sobre a assim chamada “vida fática” (= existência) do que propriamente em questões dogmáticas.

Na preleção “Agostinho e o neoplatonismo”, datada deste período, é justamente nesse conceito que Heidegger mira. No entanto, coerentemente ao interesse de nossa pesquisa, o trato que tivemos com esse conceito foi tangencial. Preocupados em determinar que compreensão Heidegger faz do tempo e como a filosofia agostiniana lhe oferece contributo nesse ponto, compreendemos que essa preleção, conquanto seja a principal a apoiarmo-nos, oferece apenas indícios de sobre como essa relação se daria. Assim, recorreremos também à conferência *O conceito de tempo* e à obra magna do filósofo, *Ser e tempo*. Especialmente nessa primeira, é possível avaliar a importância que Agostinho desempenha ali.

¹²⁰ As razões de afirmarmos isso, em nosso Capítulo Primeiro, apoiaram-se no livro de Pollmann (2013) e não cabem nesta conclusão.

¹²¹ Essa “filiação” é declarada pelo próprio Heidegger, anos mais tarde, em uma carta ao teólogo Rudolf Bultmann, seu colega em Marburgo. Na missiva, é dito que estes pensadores: “[...] são essenciais filosoficamente para a formação mais radical do ser-aí” (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 81).

A maneira como Heidegger lida com Agostinho é estritamente filosófica, isso quer dizer que, embora Heidegger reconheça o outro como também teólogo e até como Santo da Igreja, seu foco esteve *estritamente voltado para o filosófico de seu pensamento, sem que tenha vez o elemento religioso*. Desconhecendo a história de nosso filósofo e seus vínculos profundos com a tradição cristã de pensamento, até se poderia supor que essa atitude seria o gesto de um ex-seminarista desiludido que resolve tornar-se ateu, apagando do seu pensamento qualquer nuance da doutrina cristã. Não se trata disso; se pudermos falar de um ateísmo em Heidegger, este deve então ser compreendido como um “ateísmo metodológico”. Essa conduta está inteiramente alinhada ao preceito fenomenológico da *epoché*, tal como temos nas *Ideias*, de Husserl; trata-se de abster-se de assumir qualquer pressuposto (seja ele de ordem empírica, teórica, idiossincrática ou, mesmo, religiosa) que pudesse encobrir o fenômeno enfocado pela investigação. Nesse caso, pudemos concluir que, quando Heidegger afirma que “o filósofo não crê” (HEIDEGGER, 1997, p. 9), a intransigência aqui não é antipatia contra os postulados da doutrina e fé cristãs; antes é abstenção metódica contra todo e qualquer elemento que pudesse turvar a análise atida ao fenômeno. Portanto, Heidegger, agindo de maneira atenta aos rigores da fenomenologia, pretende recolocar a filosofia em seu lugar sem que o foco se disperse em temas e questões que não são de sua competência.

Como dissemos, em sua Fenomenologia da vida religiosa, Heidegger focaliza o conceito de “vida fática”. Com este, Heidegger pretende estabelecer, num esforço tanto fenomenológico quanto hermenêutico, uma figura que sirva para definir a experiência do humano propriamente dito, a ponto de podermos afirmar que isso que nos textos de 1920-21 Heidegger trata por “facticidade da vida humana”, alguns anos mais tarde será reformulado com requinte na forma de “ser-aí” (*Dasein*). Compreendemos que o que Heidegger busca em suas investigações sobre o apóstolo Paulo e sobre Agostinho são indícios de como a experiência cristã de pensamento poderia fornecer indícios para a criação do que mais tarde compreenderíamos, com a terminologia de *Ser e tempo*, como uma fenomenologia existencial.

Por nossa vez, ao nos debruçarmos sobre essas investigações de Heidegger, pudemos observar, num primeiro momento da sua *Fenomenologia da vida religiosa*, que o Heidegger leitor desses pensadores cristãos compreende o tempo de um modo não apenas cronológico, como é o tempo mensurável da física. Heidegger parece mesmo já ter se apropriado da concepção paulina de tempo enquanto *καῖρός*, ou seja,

o tempo oportuno no qual tudo se realiza e se joga a totalidade da vida. Desse modo, a ênfase que Heidegger dá ao tempo quando se trata de ler Paulo é o tempo kairológico, o tempo da vida fática.

Num segundo momento dessa mesma investigação, depreendemos que, no âmbito da investigação da vida fática, Heidegger considera como o tempo está, para Agostinho, intimamente ligado à atividade mnemônica. Em uma opção de leitura, valorizamos este momento da interpretação de Heidegger, compreendendo-o central, a ponto de o alemão dedicar o § 9 de sua preleção “Agostinho e o neoplatonismo” ao tema (Cf. HEIDEGGER, 2014, p. 164). Nesse texto, tal como pudemos concluir (além de converter a busca agostiniana de uma experiência vivida de Deus, para uma relação compreensiva entre o humano e o Divino, em uma investigação que parte de uma compreensão do sentido do ser dos entes), a análise heideggeriana da tese de Agostinho sobre o tempo nos leva a afirmar que este já contava com a intuição do tempo como instância ontológica e ao mesmo tempo humana que contribuiria para caracterizar o tempo no horizonte do humano, no âmbito da vida fática.

Essa conclusão apenas reforça o quanto a alma humana é ponto de partida para a meditação sobre o tempo em Agostinho, e o quanto, com esse, pode se dar alento a uma filosofia do tempo, amparada por expedientes fenomenológico e hermenêutico, à luz da existência humana. Assim, tempo é fenômeno que se apresenta significativamente no âmbito da experiência vivenciada pelo homem, donde se deriva que o tempo vivido é imanente à vida fática.

Embora o movimento de exposição desse capítulo segundo já tenha nos proporcionado algumas conclusões em caráter parcial da interpretação heideggeriana do conceito de tempo em face de Agostinho, não é daqui que extraímos os saldos mais maduros de nossa pesquisa. Apenas no tópico final temos propriamente a apresentação do que chamamos de interpretação fenomenológica de Heidegger acerca das posições de seu antecessor quando em pauta está o tempo. É o que temos a seguir.

O *Terceiro Capítulo* foi no qual nos ocupamos propriamente de analisar a elaboração heideggeriana de um conceito fenomenológico de tempo, forjado com os elementos da fenomenologia da vida religiosa. Isso só foi possível depois de apresentarmos como Heidegger interpreta, critica e assimila a compreensão que Agostinho faz do tempo nas *Confissões*. O que nos empenhamos por indicar, portanto,

foi como Heidegger, depois de *desconstruir* hermeneuticamente Agostinho, pôde *construir* sua própria filosofia do tempo apoiada no primeiro.

Esse primeiro desenvolvimento levou a efeito nossa pretensão de delimitar a noção de vida fática e como esta toca na noção de interioridade nas *Confissões* de Agostinho. A conclusão que tiramos disso foi que Heidegger identifica na filosofia de Agostinho sinais de que este faz um movimento de interiorização (ou “conversão”), para as experiências fáticas mais profundas, que são aquelas que explicam o sentido do que aparece. Desse modo, tal como depreendemos de nossas análises no capítulo em apreço, a facticidade da vida seria a única instância que temos em “mãos”, que nos permite compreender algo da existência. Por conseguinte, a vida passaria a ser experienciada como o tornar-se a cada instante do ser que se é, tendo o horizonte da facticidade como âmbito dessa realização. Pensando desse modo, fica visível que a vida humana (experiência imanente a qual Agostinho faz em primeira pessoa; motivo pelo qual a meditação que expressa tal experiência se dá na forma de confissões) passa a ser o que se apresenta como “um problema para si mesmo”. Heidegger divisa isso quando o filósofo de Hipona se refere à vida como um: “Trabalho, um trabalho em mim; tornei-me terra de dificuldades e de suor copioso” (AGOSTINHO *apud* HEIDEGGER, 2012a, p. 145). O fato de citarmos Agostinho por meio de Heidegger, justamente em um trecho consignado em *Ser e tempo*, acentua o quanto essa filosofia está presente na formulação do conceito de vida fática e, até mesmo, posteriormente, na filosofia existencial de Heidegger. Enfim, o que mencionamos como o *ter-se tornado um problema para si mesmo* também constitui, para Heidegger, uma conduta paradigmática, seja em uma investigação fenomenológica da experiência fática da vida, da hermenêutica da facticidade ou do que mais tarde será a analítica existencial.

Essa mesma análise do texto de Heidegger nos permitiu ainda encontrar indícios de como o pensamento de Agostinho nos traz a uma compreensão de tempo que é imanente à facticidade da vida humana; também o tempo vivido seria algo experimentado desde a vida fática. Desse modo, julgamos poder sustentar que a conclusão de Heidegger é que o homem, desde sua situação existencial-fática, encontra-se, move-se e existe num horizonte temporal. Depreendemos que é a partir daqui que passa a fazer sentido a distinção agostiniana entre *chronos* (o tempo em seu registro quantitativo e mensurável; estabelecido num registro natural, físico) e o tempo enquanto *kairós* (referente ao tempo qualitativo, que, não sendo mensurável, indica o oportuno, o momento propício para a realização de algo). No pensamento de

Agostinho, este último registro de tempo é o “tempo interior”, o tempo do “tornar-se”, cuja adesão é própria ao modo de vida cristão. Tal como compreendemos, dizendo figuradamente, o tempo kairológico seria como a agulha do sismógrafo que registra na superfície do papel todas as “oscilações” da nossa vida fática.

Compreendemos ser daqui que Heidegger retoma a dificuldade de Agostinho em indicar o que é o tempo. Seguindo as passadas de seu antecessor, o filósofo alemão pretende ir além daquele *implicatissimum enigma*. Os recursos para isso, parecem ser dados pelo próprio Agostinho, que contrapõe ao tempo cronológico o tempo kairológico, de sorte que a questão do tempo passa a não mais ser uma questão de mensuração, mas de modalidade.

Essas considerações nos trazem ao conceito heideggeriano de tempo nas lições de fenomenologia da vida religiosa. Para Heidegger, tal como pudemos concluir, o tempo não é um ente. Desse modo, seria impraticável tentar tratá-lo como se fosse uma “coisa” (ou um objeto) submissível ao entendimento e conhecimento humanos. Qualquer tentativa de abordá-lo desse modo já incorreria em duas dificuldades: *a primeira delas* seria a incorrência no gesto teórico, o que nos deixaria a um passo da obtenção do sentido do tempo como fenômeno; *a segunda dificuldade*, em parte decorrente da dita atitude teórica, é a conjugação de uma compreensão reificada (ou objetiva) do tempo, de sorte que o modo mais comum de questioná-lo, enunciado na pergunta “o que é o tempo?”, já nos defronta com o pressuposto de que o tempo teria um “*quid*” e que, portanto, poderia ser tratado como um ente substancial (*quididativo*). Por isso, Heidegger em vez de recorrer ao “O que é o tempo?” (*Was ist Zeit?*), como vistas à experiência fática da vida, questionará: “Quem é o tempo?” (*Wer ist Zeit?*). Como procuramos evidenciar naquele capítulo, a alteração aqui não é retórica. Ao usar o “quem” em lugar do “quê”, depreendemos que a estratégia de Heidegger é trazer o tempo para o interior da vida, de modo que a pergunta pelo quem re-ambienta e redefine o tempo como *tempo vivido*, não mais o tratando como o tempo empírico, físico. Julgamos assim poder afirmar categoricamente que Heidegger empreende um deslocamento do eixo da questão, ao tratar o tempo como um *modo* (ou como um *como* - *Wie*), o tempo é colocado no âmbito no qual este pode ser compreendido como vivência, isto é: no âmbito no qual a própria vida se autocompreende. É possível estimar aqui quanto essa noção de tempo imanente à vida não traz em si uma intuição francamente agostiniana.

Ao pensar o tempo como imanente à vida fática, passamos a estar diante de uma compreensão mais originária de tempo, por não se tratar de um ente dado que está num “movimento” físico de tempo. Pensar assim ainda significa pensar em um tempo ôntico, isto é, da ordem do ente. O tempo vivido é o tempo próprio ao homem, de sorte que seria correto afirmar que, enquanto vivo, o *homem é tempo* (posição também derivada das *Confissões* de Agostinho) (Cf. AGOSTINHO, 1965).

É possível então entrever o laço sutil que atrela a experiência fática da vida à sua “temporalidade” intrínseca, indicando também o quanto a tarefa de perscrutar fenomenologicamente a vida fática (ou seja do fenômeno que somos e como este ser é problemático para nós) colabora também com a clarificação do fenômeno do tempo na filosofia de Heidegger.

Nosso terceiro capítulo, após atingir seu objetivo de apresentar a compreensão de Heidegger sobre o tempo e suas influências agostinianas, contou ainda com um último desdobramento. Sabemos que Heidegger, antes de ser um “filósofo da vida” (como fora Dilthey) ou apenas um “filósofo da existência” (como Jaspers), é um autor atavicamente ligado ao problema ontológico (questão que promovia seus empreendimentos filosóficos desde os anos estudantis), e que, quando à cata de um terreno existencial para sua filosofia, procura um solo do qual a ontologia fundamental (proposta anos mais tarde) poderia partir. Aquilo que chamamos de análise da vida fática e, sobretudo no interior dessa, a mudança de registro da pergunta pelo tempo do “quê” ao “quem” (o que significa dizer ao “como”) abre um acesso ao nível ontológico, mais próprio ao sentido do ser experimentado no fenômeno do que na coisa pensada como o objeto sujeito à abordagem gnosiológica, metafísica ou psicológica. Nesse caso, julgamos poder afirmar que as preleções sobre a *Fenomenologia da vida religiosa*, embora não estejam inseridas naquele que seria o período de “gestação” da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, esse compreendido entre os anos de 1923-1926 (Cf. KISIEL, 1994), oferecem elementos que deverão ser mais tarde aproveitados naquele texto que ainda hoje é apontado como obra Magna de Heidegger.

Derivadas dos momentos de descrição e análise desenvolvidas ao longo dos três capítulos que dão corpo a este trabalho, essas conclusões só foram obtidas após o enfrentamento de dificuldades singulares. Entre essas, podemos mencionar a lida com escritos de Heidegger, sobre os quais, ao menos no Brasil, ainda são proporcionalmente poucos os estudos, se comparados aos consagrados a obras de

outros períodos. Outra dificuldade contra a qual tivemos que nos esforçar foi dar conta da filosofia desses dois destacados pensadores, o que requer de nós trabalhar em duas frentes, tendo que corresponder à altura aos dois. A isso se some as dificuldades específicas próprias ao conceito de tempo e ao repertório de saberes que envolvem a fenomenologia. Contudo, após o balanço aqui realizado, avaliamos ter atingido nosso objetivo e metas secundárias, respondendo à nossa questão diretora. Entretanto, o maior saldo da pesquisa – parafraseando Agostinho – foi o aprendizado de que, em face ao enigma do tempo e na mediação dos dois filósofos, o pensamento, mesmo sendo terra de dificuldades e de suor copioso, mostra-se como trabalho na proximidade de mim e no tornar-se mim mesmo.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGOSTINHO. *Le Confessioni*. Testo latino: M. Skutella/Michele Pellegrino. Tradução de Carlo Carena. Introdução de Agostino Trapè. Roma: Città Nuova Editrice, 1965.
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes/ Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2015.
- AGOSTINHO. *Confessioni*. A cura di Giovanni Reale (Edizione bilingue: latino-italiano). Milano/Firenze: Bompiani/Giunti Editore, 2019.
- ALICI, Luigi (Org.). Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. In: *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* (Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), vol. 32. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1990.
- ARDOVINO, Adriano. *Heidegger: existência ed efetividade*. Dall'ermeneutica dell'efetividade all'analítica existencial (1919-1927). Milano: Guerini e Associati, 1998.
- ARDOVINO, Adriano. Si explicare velim: Note sull'interpretazione heideggeriana del tempo in Agostino (1930/31). *Giornale di Metafisica*, n. 2, p. 415-431, 2014.
- ARISTOTELES. *Obras*. Tradução de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1967.
- ARISTOTELES. *Physics* (Books I-IV). Edited by Jeffrey Henderson. Cambridge/London: Harvard University Press, 2005.
- BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Città Nuova, 1992.
- BELLO, Angela Ales. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma fenomenologia ao feminino*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2000.
- BÍBLIA – TRADUÇÃO ECUMÊNICA. 2. ed. São Paulo: TEB; Loyola, 2015.
- BRACHTENDORF, Johannes. The reception of Augustine in Modern Philosophy. In: VESSEY, Mark. *A companion to Augustine*. Chichester: Blackwell, 2012. p. 478-491.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. 2. ed. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.
- BROWN, Peter. *The world of late antiquity*. London: Thames and Hudson, 1997.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 10. ed. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2017.

CAMPELO, Moisés M. *Temas de filosofia agostiniana*. Tradução de C. Z. de Faria. Curitiba: Scripta, 2013.

CANOBBIO-CODELLI, Federico. Husserl: la fenomenologia della coscienza temporale. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milano, Anno LXIV, Fascicolo I, p. 85-93, 1972.

CAPELLE-DUMONT. *Filosofia y teologia en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

CAPUTO, Annalisa. Tonalità emotive del sacro, da Martin Heidegger a Rudolf Otto. *Archivio di Filosofia*, Roma/Pisa, Anno LXXXVI, n. 3, 2018.

CARBONE, Guelfo. *La questione del mondo nei primi corsi Friburgohesi di Martin Heidegger*. Sesto San Giovanni (MI): Mimesis, 2017.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *El Tiempo*. Tradução de Antonio Rodrigues-Husecar, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polémica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2014.

COSTA, Vincenzo. Esperienza e fenomenologia del tempo: Agostino e Husserl. *Verifiche*, n. 4, p. 453-474, 1992.

COSTA, Vincenzo. *Heidegger*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

COURCELLE, Pierre. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.

COYNE, Ryan. *Heidegger's confessions: The remains of Saint Augustine on Being and Time & beyond*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad.: João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduzione alle scienze dello spirito*. Trad.: Gian Antonio De Toni. Milano: Bompiani, 2007.

DRECOLL, Volker Henning. *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

ESCUADERO, Jesús A. *El joven Heidegger: un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. 2000. 544 f. Tese (Doctorado em Filosofia) – Universidad Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000.

ESCUADERO, Jesús A. El programa filosófico del joven Heidegger. Em torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidades del Norte*, Barranquilla, n. 7, p. 10-27, ago. 2007.

ESCUADERO, Jesús A. El estudiante Heidegger y la teología. *Sofia*, Vitória, v. 5, n. 2, p. 302-321, dez. 2016.

ESPOSITO, Constantino. Quaestio mihi factus sum: Heidegger di fronte ad Agostino. *In: ALICI, Luigi; PICCOLOMINI, Remo; PIERETTI, Antonio. Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità (Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia)*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1993.

ESPOSITO, Constantino. Martin Heidegger: la memoria e il tempo. *In: ALICI, Luigi; PICCOLOMINI, Remo; PIERETTI, Antonio. Esistenza e libertà: Agostino nella filosofia de novecento 1*. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

ESPOSITO, Constantino. Da Agostino a Aristotele. *In: FIERI – Annali de dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei saperi*. A cura di Pietro Palumbo. N. 3. Palermo, 2005. p. 63-85.

ESPOSITO, Constantino. Da Descartes ad Agostinho. *In: Quaestio 16/2016 – Annuario di storia della metafísica*. Turnhout (Belgium): Brepols; Bari (Italia): Edizioni di Pagina, 2016. p. 307-333.

ESPOSITO, Constantino. *Introduzione a Heidegger*. Bologna: Il Mulino, 2017.

EVERETT, Daniel. *A língua Pirahã e a teoria da sintaxe: descrição, perspectivas e teoria*. Campinas: Unicamp, 1991.

FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio. *Heidegger*. Roma: Carocci Editore, 2009.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Fenomenologia da facticidade da vida religiosa desde o Novo Testamento: mundo, si mesmo, temporalidade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 14-34, dez. 2015.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo. *Reflexão*, Campinas, v. 41, n. 1, p. 95-111, jan./jun. 2016.

FERRANDIN, Jair. *Facticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida*. São Paulo: PUCSP,

FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Augustine through the Ages: an encyclopaedia*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 1999.

FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019.

FLASCH, Kurt. *Agostino d'Ipbona: Introduzione all'opera filosofica*. Tradução italiano de Claudio Tugnoli. Bologna: Il Mulino, 1983.

FLASCH, Kurt. *Was ist Zeit: Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Historisch-philosophische Studie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

GANDER, Hans-Helmuth. *Religious life, facticity, and the question of the self: The early Heidegger's hermeneutics of religious texts*. Toronto: The Hermeneutic Press, 2002.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso: Paulus, 2010.

GIOVANNI PAOLO II. *Lettera Apostolica Augustinum Hipponensem*. Roma: IGER (Istituto Grafico Editoriale Romano), 1986.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Editora Santuário, 2011.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun. 2012.

GORGONE, Sandro. *Il tempo che viene: Martin Heidegger, dal kairós all'ereignis*. Napoli: Guida, 2005.

GRUPILLO, Arthur. Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 73-98, jul./dez. 2014.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 2012.

HARNACK, Adolf von. *L'essenza del cristianesimo*. III ed. Tradução de A. Bongioanni. Torino: Fratelli Bocca Ed., 1923.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente*. Tradução de Otto E. Langfelder. Buenos Aires: Nova, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Lettera sull'umanismo*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi Edizioni, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des Religiösen Lebens: Gesamtausgabe*, 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe*, 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Il concetto di tempo*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Traducción y edición de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003a.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia della vita religiosa*. Edizione italiana di Franco Volpi; trad. Di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. Memória e confissão como exercício prático do conhecimento da verdade de Deus no pensamento de Agostinho. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 343-349, 2003c.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe, 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Essere e tempo*. A cura di Franco Volpi. Tradução de Pietro Chiodi. Milano: Longanesi, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. 2. ed. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Introduzione all'indagine fenomenológica*. Milano: Bompiani, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, hermeneutics and Metaphysics*, v. 3, n. 2, p. 124-141, 2020.

HEIDEGGER, Martin; BULTMANN, Rudolf. *Correspondencia: 1925-1975*. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2011.

HUSSERL, Edmund. *Fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente*. Trad. Otto E. Langfelder. Buenos Aires: Nova, 1959.

HUSSERL, Edmundo. *Ricerche Logiche*. Milano: il Saggiatore, 2001.

HUSSERL, Edmundo. *Meditazioni Cartesiane*. A cura di Filippo Costa. Milano: Bonpiani, 2002.

HUSSERL, Edmundo. *L'idea della fenomenologia*. A cura di Carlo Sini. Roma-Bari: Laterza, 2010.

HUSSERL, Edmundo. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Tradução de Alfredo Marini. Milano: Franco Angeli, 2018.

HUSSERL, Edmundo. *Il bambino: la genesi del sentire e del conoscere l'altro*. Tradução de Angela Ales Bello. Roma: Fattore Humano, 2019.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva. Memória e confissão como exercício prático do conhecimento da verdade de Deus no pensamento de Agostinho. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 343-349, 2003.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, jul./dez. 2014.

KIRCHNER, Renato. A Problemática do Tempo na Conferência Heideggeriana "Der Begriff der Zeit". *Aoristo – International Journal of Phenomenology, hermeneutics and Metaphysics*, v. 1, n. 1, p. 105-123, 2017.

KISIEL, Theodore. Heidegger on Becoming a Christian. In: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John (Orgs.). *Reading Heidegger from the start*. Albany: State University Press of New York, 1994. p. 175-194.

LANCEL, Serge. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.

LANZARA, Grazia. *L'influenza della filosofia di S. Agostino nella fenomenologia di E. Husserl e di E. Stein*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 2010.

LETTIERI, Gaetano. La dialettica della coscienza nel "De Trinitate". In: ALICI, Luigi (a cura di). *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino: Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1990.

LETTIERI, Gaetano. Agostino. In: COVOLO, Enrico dal (Org.). *Storia della teologia: Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.

LIUZZI, Tiziana. Tempo e memoria in Agostino: dalle "Confessioni" al "De trinitate". *Rivista di storia della filosofia*, Milano, v. 39, n. 1, p. 35-60, 1984.

MACHADO, Jorge A. T. *Os indícios de Deus no homem: Uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MAIER, Anneliese. *Scienza e filosofia nel medioevo: saggi sui secoli XIII e XIV*. Tradução de Massimo Parodi e Achille Zoerle. Milano: Jaca Book, 1983.

MARION, Jean-Luc. *Sant'Agostino: in luogo di sé*. Tradução de Massimo Loris Zannini. Milano: Jaca Book, 2014.

MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MARROU, Henri. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. A cura di Costante Marabelli e Antonio Tombolini. Milano: Jaca Book, 1987.

MCGRATH, S. J. *Heidegger*. In: POLLMANN, Karla. *The Oxford guide to the Historical reception of Augustine*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 1113-1116.

MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org.). *Agostinho*. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

NOVAES, Moacyr Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: a caminho da sua biografia*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 4. ed. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

PACHECO, Maria Cândida Monteiro. Tempo e memória em Santo Agostinho. *Revista Portuguesa de filosofia*, Braga (Portugal), Tomo XXXIV, Fasc. 4, p. 325-338, out./dez. 1978.

PAULO, Craig J. N. de (Ed.). *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an Augustinian phenomenological*. Lewiston (NY): The Edwin Mellen Press, 2006.

PIETTRE, Bernard. *Filosofia e ciência do tempo*. Tradução de Maria Antonio Pires de C. Figueiredo. Bauru: Edusc, 1997.

POGGI, Stefano. *La logica, la mistica, il nulla: una interpretazione del giovane Heidegger*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006.

POLLMANN, Karla. *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*. Vol. I (p. 17-19); vol. II (p. 1113-17/1170-71); vol. III. Oxford: Oxford University Press, 2013.

POLLMANN, Karla. Legado de Agostinho: êxito ou fracasso? *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Orgs.). *Agostinho*. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. p. 399-418.

PORRO, Pasquale. Agostino e il “privilegio dell’ adesso”. *In*: ALICI, Luigi. *Interiorità e intenzionalità in Santo Agostino*: Atti del Iº e IIº Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1990.

PORRO, Pasquale. *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l’ aevum, il tempo discreto, la categoria “quando”*. Leuven: Leuven University Press, 1996.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. 3. ed. Tradução de Monjas Beneditinas (Caxambu-MG). São Paulo: Paulus, 2007.

PRZYWARA, Erich. *San Agustín*: Perfil humano y religioso. Tradução de Lope Cilleruelo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

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

QUEIROZ, Luismar C. *Temporalidade e facticidade: A vida cristã primitiva no jovem Heidegger*. 2014. 178 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

REBERNIK, Pavel. Causalità, libertà, tempo. Heidegger e l’antinomicità della ragione in Kant. *In*: FAILLA, Mariannina. *Leggere il presente: questioni kantiane*. Roma: Carocci Editore, 2014.

RIEDEL, Manfred. *Geschichte der Philosophie*. 20. Jahrhundert. Stuttgart: Reclam, 1979.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

RICOEUR, Paul. *Tempo e racconto*. Tradução de Giuseppe Grampa. Vol. I, II, III. Milano: Jaca Book, 1991.

ROMANO, Francesco. *Porfírio di Tiro: filosofia e cultura nel III secolo D.C.* Catania: Edigraf, 1979.

RUFINO, José Renivaldo. Passado, presente e futuro: o tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 351-360, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lia Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SANCHES, Elissa Gabliela Fernandes. *Amor e ação no mundo: a fundamentação teológica do espaço público em Hannah Arendt e Agostinho*. Campinas/São Paulo: Saber Criativo/Recriar, 2019.

SANCHEZ, Pablo Redondo. *Experiencia de la vida y Fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. 2011. 308 f. Tese (Doctorado em Filosofia) – Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad.: João Batista Kreuch. 4ª ed. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2014.

SCHALOW, Frank. *Heidegger and the question for the sacred: from thought to the sanctuary of faith*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (Collection Contributions to Phenomenology).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SHEEHAN, Thomas. Heidegger's introduction to the Phenomenology of Religion 1920-21. *The Personalist*, LX, 3, p. 312-334, 1979.

SILVA, Marcelo Ribeiro da. *A realização da experiência cristã da vida na fenomenologia da religião de Heidegger*. 2020. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

SILVA, Nilo César Batista da. *As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho*. Curitiba: CRV, 2018.

SOUZA, José Zacarias de. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

STAITI, Andrea. Il luogo della verità: la presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl. In: *Quaestio 16/2016 – Annuario di storia della metafisica*. Turnhout (Belgium): Brepols; Bari (Italia): Edizioni di Pagina, 2016. p. 373-402.

STEIN, Edith. *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*. Tradução de Luciana Vigone. Roma: Città Nuova, 1988.

TOSOLINI, Tiziano. *Paolo e i filosofi: interpretazione del cristianesimo da Heidegger a Derrida*. Bologna: Marietti, 2019.

TRAPÈ, Agostino. In: BERARDINO, Angelo di. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Tomo I. Genova-Milano: Marietti, 2006.

TRAPÈ, Agostino. *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*. Tradução de F. E. Marcos e M. R. Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

TROELTSCH, Ernst. *Agostino, l'antichità cristiana e il medioevo*. Tradução de Edith Goldstein e Pia De Fidio. Napoli: Morano, 1970.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Edizioni Laterza, 2000.

VESSEY, Mark (Ed.). *A companion to Augustine*. Chichester (UK): Blackwell Publishing, 2012.

VIGINI, Giuliano. *Sant'Agostino: Dizionario delle opere*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe Editoriale, 2018.

VINCI, Paolo. Prefazione. In: CARBONE, Guelfo. *La questione del mondo nei primi corsi Friburgohesi di Martin Heidegger*. Milão: Mimesis, 2017. (Coleção Le parole della filosofia).

VOLPI, Franco (a cura di). *Guida a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1997.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*. Tradução de Donatella Colantuono. A cura di Costantino Esposito. Bari: Edizioni di Pagina, 2015.

VON RINTELEN, Fritz-Joachim. *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1959.

WARREN, Nicolas de. *Husserl e la promessa del tempo: La soggettività nella fenomenologia trascendentale*. Tradução italiana de Stefano Vincini. Pisa: ETS, 2017.

ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZANETTE, Marcos S. A facticidade e o tempo no pensamento do jovem Heidegger. *CES Revista*, Juiz de Fora, v. 22, 2008.