

---

## Tempo e memória: a vivência da temporalidade como horizonte de compreensão do ser em Heidegger leitor de Santo Agostinho

---

## Time and memory: the experience of temporality as the horizon of understanding of being in Heidegger's readings of Saint Augustine

---

DOI: 10.12957/ek.2023.77448

**Arnin Rommel Pinheiro Braga<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Pará

*arninbraga@gmail.com*

### **RESUMO**

No presente artigo, buscaremos apresentar brevemente a questão do tempo e da memória a partir do pensamento de Heidegger, leitor de Santo Agostinho. Para isso, nos centraremos principalmente em sua conferência de 1921, intitulada *Agostinho e o Neoplatonismo*, presente em sua obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*; bem como em sua obra magna de 1927, *Ser e Tempo*. O objetivo deste artigo é responder a três perguntas que nortearão nosso estudo: 1) Por que Heidegger lê Santo Agostinho? 2) Quais as considerações heideggerianas sobre as *Confissões* de Santo Agostinho? 3) Qual a importância das considerações agostinianas e heideggerianas sobre o tempo para nossa sociedade contemporânea? Sendo assim, este artigo não visa esgotar as discussões sobre o tempo em Heidegger e em Santo Agostinho, mas busca apenas mostrar como ambos os pensadores nos apontam para a necessidade de um acesso mais existencial e vivencial à questão do tempo, seja pela memória (no caso de Santo Agostinho) ou pelas tonalidades afetivas da angústia e do tédio profundo (no caso de Heidegger). Eles nos revelam, cada um ao seu modo, que o tempo não pode ser acessado apenas por meio de um caminho conceitual e temático como a metafísica tradicional nos apresenta. Mas o caminho de acesso a uma compreensão do tempo deve seguir a via das vivências, da memória, das relações e da abertura existencial. Via esta que inclusive pode reverberar positivamente na forma como o ser humano entende sua existência e lida com seus transtornos psicológicos e existenciais.

### **Palavras-chave**

Tempo. Memória. Heidegger. Santo Agostinho.

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Pará.

## ABSTRACT

In this article, we seek to briefly discuss the question of time and memory from the point of view of Heidegger's readings of Saint Augustine. To achieve this objective, we primarily focus on his 1921 lecture, entitled "Augustine and Neo-Platonism", found in his work "The Phenomenology of Religious Life"; as well as his 1927 *magnum opus*, "Being and Time". The aim of this article is to answer three guiding questions in our study: 1) Why does Heidegger read Saint Augustine? 2) What are Heidegger's considerations about the Confessions of Saint Augustine? 3) What is the importance of Augustinian and Heideggerian considerations about time for our contemporary society? Therefore, this article does not intend to exhaust the discussion about time in Heidegger and Saint Augustine, but only seeks to show how both theorists point us to the necessity for a more existential and pragmatic access to the question of time, whether through memory (in the case of Saint Augustine) or by the affective tones of anguish and deep boredom (in the case of Heidegger). The thinkers reveal, each in their own way, that time cannot be accessed only through a conceptual and thematic path such as the one that traditional metaphysics presents to us. Instead, the access route to an understanding of time must follow the path of experiences, memory, relationships and existential openness. This path can even positively resonate in the way human beings perceive their existence and cope with their psychological and existential disturbances.

## Keywords

Time. Memory. Heidegger. Saint Augustine.

## 1 INTRODUÇÃO

Pretendemos, nesse artigo, estabelecer uma relação entre o pensamento de dois grandes autores da Filosofia. O filósofo africano dos séculos IV e V, Santo Agostinho (354-430); e o filósofo alemão do século XX, Martin Heidegger (1889-1976). Mas o que estes dois filósofos separados por mais de 1500 anos de história tem em comum? O que um filósofo conhecido por criticar a metafísica tradicional de cunho cristão, como Heidegger, vê naquele que é considerado um dos maiores filósofos cristãos da história, a saber, Santo Agostinho?

Quem nos responde tais perguntas é o próprio Heidegger, em sua conferência de 1921, intitulada *Agostinho e o Neoplatonismo*, presente em sua obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*:

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. Dentro da Igreja Católica, no século XVII,

Agostinho experimentou na França uma renovação (Descartes, Malebranche, Pascal, o jansenismo, Bossuet, Fénelon) e, desde então, manteve ali especialmente viva sua presença até a moderna escola apologética católica francesa, que fez suas, por sua vez, as ideias bergsonianas (determinadas por Plotino). (Heidegger, 2014, p. 143).

Como podemos notar, Heidegger considera que o pensamento de Santo Agostinho inaugurou uma série de questões filosóficas e teológicas que não somente impulsionaram meditações cristãs, mas também reflexões filosóficas que marcaram o Ocidente. Mas qual delas Heidegger realmente deseja se ocupar quando o mesmo realiza uma leitura e diálogo com as ideias agostinianas? Sem dúvida, a reflexão sobre o *tempo*.

Ambos os pensadores se debruçaram sobre este complexo problema filosófico que se vê aberto até hoje. Afinal, quantas vezes em nosso cotidiano vivenciamos o tempo como algo ou um objeto que nós possuíssimos como propriedade, como se em alguns momentos “não tivéssemos” tempo; mas em outros momentos “tivéssemos” tempo de sobra? Além disso, é curioso notar como o tempo parece passar tão rápido quando estamos em momentos alegres e felizes. E como ele parece passar tão devagar quando estamos em uma fila de espera ou em uma situação chata e desagradável. No entanto, o relógio corre sempre na mesma velocidade. Nunca vai mais rápido, nunca vai mais lento. Então por que sentimos que às vezes o tempo voa, e outras vezes ele se arrasta? O que é o tempo afinal?

Esses questionamentos também foram levantados por Santo Agostinho e Heidegger. O primeiro, no Livro XI de suas *Confissões*, pergunta-se:

[...] percebemos os intervalos do tempo, comparamos um com outro, e afirmamos que uns são mais longos, outros mais breves. Medimos também quanto um tempo é mais longo ou mais breve que outro, e depois afirmamos que este é o dobro ou o triplo, enquanto aquele é simples; ou, ainda, dura tanto este quanto aquele. Mas se fazemos tais cálculos, é porque temos a percepção do tempo que está passando. Mas quem pode medir o tempo passado, que agora já não existe, ou o tempo futuro, que ainda não existe? (Santo Agostinho, 1997, pp. 345-346)

Já o segundo, em sua obra *Ser e Tempo*, também se fará questionamentos semelhantes:

Existindo factualmente, o *Dasein* cada vez “tem” ou “não tem” “tempo”. Ele “toma o tempo de...” ou “não consegue o tempo de...”. Por que o *Dasein* toma “tempo” para si e por que pode “perdê-lo”? De onde ele toma tempo? Como esse tempo se relaciona com a temporalidade do *Dasein*? (Heidegger, 2012, pp. 1093-1095)

Neste sentido, o tempo aqui se mostra como um problema complexo na trajetória destes dois filósofos. Compreendê-lo, tanto para Santo Agostinho quanto para Heidegger, mostrou-se como um verdadeiro desafio. Por isso, esse artigo buscará elucidar sucintamente a questão do tempo nestes dois autores. Vale ressaltar que não vamos realizar uma minuciosa comparação entre a teoria sobre o tempo de Santo Agostinho e de Heidegger, mas nos limitaremos a apresentar como Heidegger se utilizou das reflexões agostinianas sobre o tempo, para formular sua própria concepção de temporalidade e finitude.

Desse modo, dentro do escopo de obras heideggerianas, nos centraremos em seu curso de verão de 1921, intitulado *Agostinho e o Neoplatonismo*, presente na obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*; em sua célebre obra *Ser e tempo*, de 1927; e em sua obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, dos anos de 1929-1930. A escolha destes escritos se dá justamente pelo fato de que a etapa do final dos anos 10, e toda a década de 20, Heidegger se ocupará, dentre várias questões, sobre a problemática do modo mais original de acesso do ser humano ao ser das coisas (Seibt, 2015, p. 16). Em outras palavras, nesse período, Heidegger se ocupará especificamente do tema fenomenológico da compreensão: quais os limites de nosso compreender? Como é possível ao ser humano, finito, compreender o todo? Em outras palavras, como é possível compreender o sentido do Ser.

É na tentativa de responder essas questões que o Heidegger das décadas de 1910 e 1920 se encontrará com o pensamento de Santo Agostinho, principalmente a partir da leitura dos Livros X e XI das *Confissões*. Desse modo, esse artigo buscará responder três questões norteadoras:

- a) Por que Heidegger lê Santo Agostinho?
- b) Quais as considerações heideggerianas sobre as *Confissões* de Santo Agostinho?
- c) Qual a importância das considerações agostinianas e heideggerianas sobre o tempo para nossa sociedade contemporânea?

## **2 POR QUE HEIDEGGER LÊ SANTO AGOSTINHO?**

Como dissemos anteriormente, a preocupação fundamental de Heidegger é a questão do sentido do Ser que, segundo ele, ficou esquecida pela Filosofia ocidental e

pelos esforços metafísicos da mesma (Heidegger, 2012, p. 33). E antes de entendermos o que este autor caracteriza por esquecimento do sentido do Ser, faz-se necessário compreender antes o que ele quer dizer ao utilizar o termo “sentido”.

Para o filósofo em questão, perguntar-se pelo sentido do Ser não é se questionar se o Ser é uma Causa Primeira, Motor Imóvel, Deus ou um Eterno Retorno do Mesmo. Ele também não entende a questão do Sentido do Ser como descobrir o sentido da existência humana, a finalidade última de nossa vida, etc. O sentido do Ser, para Heidegger, é aquilo que nos permite compreender as coisas em sua totalidade. É o pré-significado que nos permite a compreensão das coisas em seu ser. *Sentido* “[...] é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende” (Heidegger, 2012, p. 429). Logo, perguntar-se pelo *sentido do Ser* é captar a forma pré-reflexiva com que algo se revela ao ser humano. Ou seja, captar sua essência, o modo típico como tal realidade sempre se mostra. Somente captando o “sentido” ou “significado” de algo, poderemos compreendê-lo em seu ser, em sua forma mais originária. Em outras palavras, em Heidegger, *sentido* é aquilo que nos permite compreender. Por exemplo, só podemos entender um texto porque ele possui um certo *sentido* que o faz ser compreensível. O mesmo ocorre com tudo o que existe. Só podemos conhecer as coisas porque elas não estão isoladas ou misturadas de forma aleatória, mas porque elas estão reunidas no Ser, isto é, num conjunto que possui um sentido e se mostra a nós como algo compreensível.

Desse modo, descobrir o sentido do Ser, para Heidegger, é a questão fundamental da Filosofia, porque descobrindo o sentido do Ser poderemos ter um conhecimento mais profundo e originário do todo, isto é, deixar que as estruturas que nos permitem compreender a realidade em sua totalidade se mostrem. Mas como acessar esse sentido do Ser que foi esquecido pela filosofia ocidental? E mais, como esse esquecimento ocorreu?

Ao longo de seu pensamento, Heidegger afirmará que este sentido do Ser – isto é, essa compreensão mais originária do todo – não se dá a partir de uma forma temática, mensurável e conceitual. Pois se assim o fizermos, transformaremos o Ser em um ente, em um objeto. E a consequência disso será que entenderemos todo o mundo ao nosso redor, a nós mesmos e às relações que estabelecemos em nossa vida ao modo de um objeto: tudo passará a ser entendido como algo controlável, conhecido, definido até os

seus limites, podendo ser dominado e, conseqüentemente, não gerando mais nenhum espanto ou questionamento.

Segundo Heidegger, foi justamente isso que a Filosofia Ocidental, e sua metafísica tradicional, realizaram ao longo da história. Transformaram a questão do sentido do Ser em um ente, em um objeto: primeiramente uma Causa Primeira, depois Deus, depois o Sujeito e, atualmente, por fim, no modo de ser da Técnica. Ao definir o Ser a partir dessas categorias, a metafísica tradicional acabou por decretar que já não se tinha nada mais a falar ou perguntar sobre o mesmo. Nisto consiste o esquecimento da questão do sentido do Ser apontado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Em outras palavras, ao compreender o sentido do Ser como um objeto, a Filosofia esqueceu que a compreensão humana da realidade é dinâmica, e se dá primeiramente não a partir de um objetificar, dominar e conceituar; mas sim a partir de um *mostrar* (Heidegger, 2012, p. 103), que ora se apresenta de uma forma, ora de outra. A essa dinâmica da compreensão, Heidegger chamou de *finitude*.

Como define o próprio autor em uma obra posterior ao período que estamos abordando, em seus chamados *Seminários de Zolikon*: “*Finito* deve ser entendido no sentido grego de  $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$  = fronteira, aquilo que completa uma coisa naquilo que ela é, delimita-a em sua essência, ressaltando-a” (Heidegger, 2017, p. 188). E continua: “[...] para os gregos, limite não é aquilo onde algo acaba, nada negativo, mas sim onde começa, pelo qual é limitado em sua forma. Para os gregos limite ( $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$ ) é uma determinação positiva” (Heidegger, 2017, pp. 56-57).

Logo, para Heidegger a finitude não é uma realidade negativa, ou seja, algo contingente, que passa, que não possui consistência em si mesmo e, justamente por isso, deve ser evitado. Mas ela é um *limite* que apresenta um horizonte necessário de compreensão do Ser. A finitude é a realidade que permite ao ser humano compreender o sentido das coisas e do Ser. Ela é o horizonte de compreensão na qual está em jogo tanto a questão do Ser quanto de todo conhecimento em geral. Como ressalta Ernildo Stein, em sua obra *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* (2001, p. 192): “A compreensão da finitude somente se realizará na circularidade da relação ser-ser-aí. A circularidade dessa relação é a própria constituição da finitude do ser-aí, assim como a partir dela se constitui a finitude da compreensão do ser”.

Sendo assim, a consideração heideggeriana de finitude – como a realidade onde ocorre toda compreensão – leva este autor à investigação das estruturas ontológicas do único ente capaz de fazer-se a pergunta, na finitude que lhe é própria, pelo sentido do Ser. Segundo Heidegger (2012, p. 47), em *Ser e Tempo*, este ente somos nós, que fazemos a pergunta pelo Ser e seu sentido, ao qual ele denomina de *Dasein* ou *ser-aí*. Dessa maneira, Heidegger afirma que para se entender o sentido do Ser, deve-se também conhecer o ser desse ente que questiona. Como ele mesmo aponta em *Ser e Tempo*: “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao ser” (Heidegger, 2012, p. 47). Somente questionando-se pelo ser do *Dasein* (este ente exemplar que se questiona) é que a compreensão do sentido do Ser se mostra.

Nesse sentido, no contexto de seus escritos das décadas de 1910 e 1920, Heidegger afirmará que o ser humano nunca compreende o sentido do Ser e a si mesmo primeiramente de forma conceitual e temática, mas o método fenomenológico-hermenêutico mostrou a ele que antes de pensarmos nas coisas ao nosso redor, nós já temos uma pré-compreensão atemática delas. Em sua obra de 1929, *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (2000, p. 350), Heidegger dará o seguinte exemplo: quando um homem entra em sua oficina para consertar algo, ele não compreende primeiramente e isoladamente o martelo, os pregos, a madeira, a mesa, etc; mas na lida cotidiana de consertar algo, a compreensão destes objetos se dá, primeiramente e de maneira mais originária, a partir de um conjunto: o trabalhar na oficina. É a partir da consideração da existência deste conjunto unitário – o trabalhar na oficina – que tanto o homem quanto os objetos podem ser compreendidos de maneira mais original; e somente tendo como pressuposto este conjunto unitário, é que o homem pode entender separadamente, e de maneira temática, um martelo, os pregos, a mesa e inclusive ele mesmo, a partir de sua ação de consertar algo. De maneira semelhante, Heidegger entende a compreensão do sentido de Ser na finitude característica do *ser-aí*: no ato de compreender, sempre captamos o mundo ao nosso redor não como a soma de objetos isolados, mas a partir de uma relação atemática que permite uma compreensão em conjunto, isto é, na totalidade.

E como se dá esse nível de compreensão mais originário que permite ao *ser-aí* captar o sentido do Ser, ou seja, o todo que permite o entendimento das partes? Que

estruturas possuímos que nos permitem realizar uma compreensão nesse nível relacional e atemático? Segundo Cezar Seibt, em sua obra *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger* (2015, p. 17), no início dos anos 20, ainda influenciado pelas filosofias de Dilthey e Husserl, Heidegger dirá que essa estrutura fundamental é a própria “vida”. Já a partir de 1925, principalmente na obra *Ser e Tempo* de 1927, essa estrutura vai ganhando novos contornos, passando a ser o “cuidado” (*Sorge*) e o “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*). Mas independentemente das novas terminologias que Heidegger vai dando a essa estrutura fundamental durante a década de 1920, o que se mostra como fundamental para nós é que tais esforços empreendidos pelo autor buscavam desocultar as “experiências originárias” (Heidegger, 2012, p. 87) que permitem uma compreensão fundamental a respeito do Ser. Compreensões estas que ficaram obscurecidas e esquecidas por trás das cristalizações e conceituações lógicas da metafísica tradicional.

E é nesse esforço fenomenológico-hermenêutico de desconstruir a metafísica tradicional, para assim liberar as “experiências originárias” que permitem a compreensão do sentido do Ser, que Heidegger relaciona-se com o pensamento de Santo Agostinho durante os primeiros anos da década de 1920. Segundo o autor Roberto Pignatari, em sua obra *Deus Quaerens: a metafísica da interioridade agostiniana nas leituras de São Boaventura e Heidegger*, o que levou ao filósofo alemão à leitura de Santo Agostinho foi justamente essa busca “[...] pela experiência primeva da facticidade vivencial do ser humano” (2015, pp. 92-93), que segundo Pignatari, o jovem Heidegger, ainda teólogo, do final dos anos 1910, acreditava poder encontrá-la na experiência dos místicos cristãos dos primeiros séculos, principalmente a partir de Santo Agostinho.

Nesse contexto, Pignatari (2015, p. 99) aponta que Heidegger, ao analisar fenomenologicamente as *Confissões* de Santo Agostinho, entende que este filósofo medieval conseguiu se aproximar de uma compreensão originária do sentido do Ser ao tratar do encontro com Deus não a partir de categorias fechadas e conceituais, como fez a escolástica de caráter tomista; mas sim a partir da memória e da vivência do tempo. Deus, segundo o Santo Agostinho de Heidegger, mostra-se e ao mesmo tempo oculta-se a partir das vivências daquele o busca, o que se assemelha ao movimento compreensivo novo ao que Heidegger quer apresentar. Por isso, esse filósofo alemão se propõe a fazer uma minuciosa análise dos Livros X e XI das *Confissões*, para revelar como Santo

Agostinho – apesar de ser um dos responsáveis pelo equívoco da metafísica tradicional de conceituar o Ser como Deus Eterno – já apontava para a necessidade de uma compreensão mais originária do sentido do Ser através da memória e do tempo. Como aponta Pignatari (2015, pp; 97-98):

Se de fato vê o pensamento de Agostinho como símbolo maior da perda que representa a teologia em relação à experiência primeva, Heidegger não deixa de elucidar a captação do movimento essencial da filosofia agostiniana, estruturada para o dar-se imediato do ser supremo no/ao íntimo daquele que o busca. Sua leitura fenomenológica das *Confissões* haverá de mostrar, com grande penetração, o paralelo do *ver e ir às coisas mesmas* husserliano, na interpretação do automostrar-se dos fenômenos (do ser) heideggeriano, para com a *intimidade do que me é dado a conhecer e sentir mais que a mim mesmo* agostiniano.

Uma vez que explicitamos porque Heidegger lê a Santo Agostinho, vamos agora nos deter na segunda questão norteadora de nosso artigo no tópico a seguir.

### **3 QUAIS AS CONSIDERAÇÕES HEIDEGGERIANAS SOBRE AS CONFISSÕES DE SANTO AGOSTINHO?**

Para elucidar essa questão, teremos que recorrer às seguintes obras de Heidegger: o curso de verão de 1921, intitulado *Agostinho e o Neoplatonismo*; e *Ser e Tempo*, de 1927. Desse modo, em *Agostinho e o Neoplatonismo*, Heidegger apontará que as *Confissões* de Santo Agostinho não são apenas uma rememoração biográfica, como se o bispo de Hipona se dispusesse apenas a descrever sua história a partir de uma descrição cronológica linear e exata dos fatos de sua vida. Mas as *Confissões* são, na verdade, o relato de vivências fundamentais de Santo Agostinho, que permitem com que ele compreenda sua existência em totalidade, ou seja, a partir de um sentido que norteia todos os fatos de sua vida. Como aponta Pignatari (2015, pp. 101-102) em sua análise de Santo Agostinho a partir da interpretação de Heidegger:

Tanto as *Confissões*, quanto seu “julgamento” posterior pelas *Retratações*, devem ser lidas e entendidas enquanto o olhar do existente (*Dasein*) a volver-se para o todo de sua existência, no sentido da vivência que compõe cada ato em seu significado para o *ser-no-mundo*. Não se trata, pois, de um relato cronológico memorativo com a preocupação de alinhavar, na exata ordem seqüencial, os fatos ocorridos e narrados, mas confessar atos vividos, ou seja, intencioná-los em seu significado vivencial à luz da totalidade vivida e existida (e portanto significada), intuída no olhar que se retrata e confessa (que olha fenomenologicamente a vivência do existir em seu todo significativo).

Se as *Confissões* como que ratificam e conferem significado ao todo vivido até então, à luz do olhar que visualiza as memórias não mais como fatos desconexos e isolados, unidos tão somente pelo *kronos* linear e objetivante, mas como fenômenos cujo sentido é conferido unicamente pela intuição que os capta à luz da decisão existencial de autenticar minha vida temporalmente – se assim as *Confissões* significam os atos memorados, as *Retratações* por sua vez significam e “ratificam” as *Confissões*. Já se observa aqui o tempo como sentido da autenticação do vivido, que sabidamente Heidegger desenvolverá em *Ser e Tempo*. Ao trazer as *Retratações* como preâmbulo à leitura das *Confissões*, Heidegger nos indica como esta será efetivada: no todo existencial que confere o sentido da vivência *in memoris*.

E qual realidade permite a Santo Agostinho ter um olhar e uma compreensão vivencial de sua existência como um todo? Segundo aponta o próprio bispo de Hipona no Livro X de suas *Confissões*, esta realidade norteadora e fundamental é o *amor de Deus*. Por isso, Heidegger aponta que este livro é de suma importância para um entendimento existencial das *Confissões*, porque nele Santo Agostinho apresenta a estrutura ou indicativo formal que norteará todo seu relato: a *memória*. Como dirá Santo Agostinho (1997, pp. 277-278):

Que amo então quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está acima da minha alma? Pela minha própria alma subirei até ele, ultrapassarei a força que me prende ao corpo e vivifica meu organismo [...]. Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou. Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória.

Sendo assim, Santo Agostinho, na interpretação heideggeriana, encontra na memória a porta de acesso para a compreensão da vivência do amor de Deus por aquele que o invoca e o busca. Em outras palavras, se me sinto amado por Deus e o amo, é porque isto vem em minha memória por meio das experiências vividas, como aponta o próprio Santo Agostinho (1997, pp. 277-278):

Mas, que amo eu quando te amo? Não uma beleza corporal ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz, tão cara a meus olhos, nem as doces melodias de variadas cantilenas, nem o suave odor das flores, dos ungüentos, dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnavais. Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo a luz, a voz, o perfume, o alimento e o abraço, quando amo o meu Deus: a luz, a voz, o odor, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim, onde para a minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um

contato que a sociedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus.

Logo, na interpretação heideggeriana de Santo Agostinho presente em *Agostinho e o Neoplatonismo*, a memória não é um objeto, mas uma disposição existencial do ser humano que lhe permite acessar objetos sensíveis (Heidegger, 2014, p. 165); objetos não sensíveis, como os números e os cálculos (Heidegger, 2014, p. 166); reflexões teóricas (Heidegger, 2014, 167) e, principalmente, a compreensão de si mesmo: a própria interioridade, como afirma Heidegger ao comentar Santo Agostinho: “Não somente posso ter na memória o amplo âmbito das coisas e dos objetos, mas também a mim mesmo e, para dizer a verdade, não só o discernir, compreender e pensar no sentido restritivo do lembrar-se, mas a memória retém também os afetos da alma” (Heidegger, 2014, pp. 167-168).

E é naquilo que Santo Agostinho (1997, p. 285) chama de *affectiones quoque animi* (afetos da alma) que veremos iniciar-se a reflexão sobre o Tempo. Pois o tempo também é vivenciado a partir da memória. Mas o que é o tempo? Como a memória o experimenta? No livro XI das *Confissões*, Santo Agostinho apresenta um dado importante à questão que não será alheio ao Heidegger de *Ser e Tempo*, já no ano de 1927. Vejamos o que o bispo de Hipona tem a dizer:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei. No entanto, posso dizer com segurança que não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro se nada devesse vir; e não haveria o tempo presente se nada existisse. De modo que existem dois tempos – passado e futuro, – uma vez que o passado não mais existe e o futuro ainda não existe? E quanto ao presente, se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade. Portanto, se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como poderemos dizer que existe, uma vez que sua razão de ser é a mesma pela qual deixará de existir? Daí não poderemos falar verdadeiramente da existência do tempo, senão enquanto tende a não existir (Santo Agostinho, 1997, pp. 342-343).

Podemos notar aqui que, segundo Santo Agostinho, o tempo não pode ser categorizado ou fechado na definição de um conceito meramente racional. Quando

tentamos fazer isso, sempre parece que algo nos escapa. Apenas vivenciamos o tempo como uma constante passagem do mesmo, que varia entre instantes chamados tradicionalmente de “passado”, “presente” e “futuro”. Nesse sentido, em *Ser e Tempo*, Heidegger também apresentará – de maneira semelhante a Santo Agostinho – o tempo não como um conceito teórico ou como uma categoria racional; mas sim como um *existencial (Existenziale)*, ao qual ele chamou de *Temporalidade (Zeitlichkeit)*:

O *Dasein* existe como um ente para o qual, em seu ser, está *em jogo* esse ser ele mesmo. Essencialmente adiantado em relação a si, ele se projetou em seu poder-ser *antes* de toda mera e posterior consideração de si mesmo. [...] O ocupar-se vendo-ao-redor do entendimento comum funda na temporalidade e precisamente no *modus* do presenciar que-  
aguarda-retendo. Como calcular, planejar, prover e prevenir ocupado, o *Dasein* já diz sempre, em voz alta ou não: “*então*” – isso deve ocorrer no futuro; “*antes*” – aquilo deve estar terminado; “*agora*” – deve ser recuperado o que “*então*” (no passado) malogrou ou se perdeu (Heidegger, 2012, p. 1099).

Nesse sentido, tanto Santo Agostinho quanto Heidegger notam que por trás de nossa vivência corriqueira do tempo enquanto um “passado”, “presente” e “futuro” deve haver algo mais profundo. Se nossa razão divide o tempo nesses três instantes, não é assim que o vivenciamos – apontarão os dois filósofos. Para Santo Agostinho (1997, pp. 343-345), por exemplo, apesar de conceituarmos o tempo como “passado”, “presente” e “futuro”, se analisarmos o nosso interior, notaremos que na verdade o passado não existe mais, o futuro ainda não existe, e o presente não possui extensão alguma, pois quando o pensamos, já não é mais presente. Tornou-se passado. E quando o imaginamos, o imaginamos como algo futuro. Logo, para Santo Agostinho, se tentarmos conceituar e categorizar racionalmente o tempo em conceitos fixos, cairemos sempre em contradições. Por isso, faz-se necessário acessar a vivência interior do tempo, por meio da memória (Santo Agostinho, 1997, p. 347). É a memória que nos permite, segundo Santo Agostinho, não *entender* o tempo por meio de categorias racionais, mas compreendê-lo vivencialmente e existencialmente. E como Santo Agostinho compreende o tempo a partir da memória? Por meio de três vivências fundamentais: o tempo como *presente dos fatos passados*, *presente dos fatos presentes* e *presente dos fatos futuros*, como o mesmo afirma:

Se futuro e passado existem, quero saber onde estão. [...] Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, seja o que for, não

podem existir senão no presente. [...] Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera (Santo Agostinho, 1997, pp. 347-349).

Logo, segundo a interpretação heideggeriana de Santo Agostinho, o bispo de Hipona nesta passagem está revelando – de forma fenomenológica – como a compreensão do tempo se dá primariamente não de forma conceitual, categorial ou temática; mas de forma vivencial, atemática e existencial, por meio da interioridade, memória, visão e espera. No entanto, para Heidegger, a limitação do pensamento agostiniano está em relacionar esta vivência interior da finitude e do tempo com uma realidade metafísica: a alma. Segundo Santo Agostinho, o tempo é uma extensão da alma (*distensio animae*). E ele só existe no interior do homem porque este foi criado por um ser eterno: Deus. Assim, Santo Agostinho afirma que a compreensão do tempo e da finitude humana só são possíveis em referência à eternidade de Deus. Como o bispo de Hipona (1997, p. 361): “Compreendam portanto que não existe tempo algum antes da criação [...]. Que avancem para o que está adiante, de modo a compreender que Tu existes antes de todos os tempos, eterno Criador de todos os tempos; que nenhum tempo é coeterno contigo, nem criatura alguma [...]”.

Desse modo, para Santo Agostinho, a vivência interior do tempo como “presente dos fatos passados”, “presente dos fatos presentes” e “presente dos fatos futuros” revela que a condição de possibilidade dos mesmos é o presente de Deus, que chamamos tradicionalmente de eternidade. Segundo Heidegger, aqui ocorre a objetificação do sentido do Ser em Santo Agostinho. E isso, segundo o filósofo alemão, foi um dos marcos para o esquecimento do sentido do Ser e sua compreensão na finitude, e o início da categorização medieval do Ser como Deus Eterno. Como aponta Stein (2001, p. 291): “À medida que a tradição desloca a questão do ser da finitude para a infinitude, a finitude perde seu sentido positivo diante da questão do ser e será vista, negativamente, também no plano da ontologia, e não apenas no plano ôntico”. Por isso, o filósofo alemão, em *Ser e Tempo*, afirmará que o tempo não é vivenciado pelo ser humano como uma linha vertical que sempre remete à eternidade, mas é vivenciado pelo ser humano dentro de uma

*temporalidade ekstática horizontal* (Heidegger, 2012, p. 1103) que sempre aponta para a própria finitude humana. O que significa esta afirmação?

Para Heidegger, somos seres temporais. E isso significa que o tempo não é vivenciado por nós como algo objetivo e abstrato como na Física; e que também não é uma experiência subjetivista onde cada um vive seu tempo à sua maneira. Mas o tempo é vivenciado – em seu sentido original – como finitude que se mostra em *ekstásis*. No grego antigo, “ekstásis” era a experiência de sair fora de si: o êxtase, no português. Já em Heidegger, “ekstásis” é abertura, ou seja, ultrapassamento do mero presente e do passado, em direção ao futuro, em direção à condição de *projeto* (*Entwurf*) e, principalmente, de *possibilidade*. Em sua vivência mais originária do tempo, o *ser-aí* sempre se compreende a si mesmo como um *estar-lançado* (*Geworfenheit*). Ou seja, ele nunca vivencia o tempo como um presente, mas sim como possibilidades de se realizar, de ganhar-se ou perder-se (Heidegger, 2012, p. 141). Por isso, afirmará Heidegger, “A temporalidade estático-horizontal se temporaliza primariamente a partir do futuro” (Heidegger, 2012, p. 1151). Em outras palavras, nunca estamos totalmente no presente, pois sempre nos interpretamos com vistas ao futuro, até mesmo quando olhamos para o passado. É graças à vivência do futuro como a “ekstásis” mais importante do tempo que é possível ao *Dasein* se compreender como possibilidade e como um ser finito. Compreendendo-se como um ser finito e temporal, o *Dasein* então alcança um horizonte de compreensão que lhe permite entender o todo, ou seja, o sentido do Ser. Como afirma Benedito Nunes, em sua obra *Heidegger & Ser e Tempo* (2010, p. 31):

A compreensão do ser desemboca no tempo, que é o sentido do *Dasein*. Dado que é na temporalidade que se explicitam as estruturas existêntivas todas, temos que concluir que a temporalidade, enquanto condição da existência como poder-ser, é a possibilidade da possibilidade.

Mas qual é o modo de acesso do *ser-aí* a esta vivência do tempo como possibilidade e “ekstásis” futura? Assim como em seu curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, onde Heidegger apontou que em Santo Agostinho a memória é a vivência responsável por despertar no ser humano a questão do tempo; anos mais tarde, nas obras *Ser e Tempo* e o *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, o filósofo alemão afirmará que existem *tonalidades afetivas* (*Stimmungen*) específicas que provocam essa questão na cotidianidade do *ser-aí*. Mas o que são “tonalidades afetivas”?

São “afinações” (*Gestimmtheit*), ou seja, modos afetivos de ser e estar na realidade, que permeiam e permitem a compreensão humana da realidade de forma dinâmica, velando e desvelando. Em outras palavras, não são meros sentimentos, mas disposições fundamentais que ora revelam ora ocultam aspectos importantes da compreensão humana. Em sua obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão* (2011, pp. 89-90), Heidegger as definirá da seguinte forma:

Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência. Elas são jeitos do ser-aí, e, com isso, do ser-fóra. Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser. [...] Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro. [...] A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo “jeito” no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser.

Para entendermos melhor o que Heidegger compreende por “tonalidades afetivas”, trago o seguinte exemplo apresentado por Marco Antônio Casanova, em sua obra *Tédio e Tempo* (2021, pp. 24-25):

Ao atribuir às tonalidades afetivas o papel de descerramento da totalidade, portanto, Heidegger está colocando radicalmente em questão essa tradição. [...] Nós nunca estamos simplesmente no espaço subsistente, pois nós já sempre nos encontramos dispostos de um modo específico no espaço. O que ocorre, por exemplo, quando nos vemos atravessados por uma atmosfera como a tristeza não é apenas a constituição de um estado afetivo interior, que matizaria nossas representações e mesmo a nossa vontade. A tristeza tampouco provém de uma única coisa ou estado de coisas, promovendo de maneira igualmente direcional o surgimento, na interioridade, de um efeito em nosso interior. A tristeza, inversamente, traz sempre consigo uma reestruturação do espaço existencial como um todo. Quando a tristeza se abate sobre nós, nosso corpo imediatamente se encolhe. Ao mesmo tempo, o foco fenomenológico de meu existir acompanha esse encolhimento, de tal forma que todo um conjunto de elementos se torna indiferente para mim; e indiferente não porque *eu* agora não tenho mais nenhum interesse por eles, mas porque o encolhimento do foco inviabiliza tal interesse. Dito de outro modo, eles aparecem aqui e agora como não aparecendo. A mesma coisa vale para a alegria, a melancolia,

a fúria e, sim, o tédio. Cada uma dessas atmosferas promove uma reestruturação do espaço existencial como um todo, um novo modo de realização da abertura, do descerramento do mundo.

Em suma, não somos nós que possuímos as tonalidades afetivas, mas são elas que nos possuem, abrindo e fechando formas de mostrar-se do mundo e do próprio *ser-aí*, permitindo uma compreensão mais originária, que não objetifica e fecha a compreensão, mas a abre.

Nesse sentido, em *Ser e Tempo*, a angústia (*Angst*) é a tonalidade afetiva fundamental que afina o *ser-aí* para a vivência do tempo. E angústia aqui não pode ser confundida com o temor ou com o medo. Segundo Heidegger, o temor e o medo estão sempre direcionados a um objeto. Isto é, o temor e o medo sempre são gerados em nós por alguma realidade externa que de algum modo nos ameaça (Heidegger, 2012, p. 521). Não ocorre assim com a angústia. Nela, não nos angustiamos com nada em específico. Não nos está claro que objeto ou que realidade específica está nos angustiano. Simplesmente vivenciamos a angústia, e tal tonalidade afetiva afina todos os nossos sentidos dentro de seu modo de compreensão. Pergunta-se Heidegger (2012, p. 521): “como distinguir a tonalidade afetiva fundamental da angústia de um mero medo cotidiano?” E sua resposta é: “a angústia não sabe com o que se angustia, ela simplesmente se mostra aí” (Heidegger, 2012, p. 523). No entanto, o fato de a tonalidade afetiva fundamental da angústia não se angustiar por conta de um objeto externo bem definido não quer dizer que nos angustiamos com o nada. Pelo contrário, com isso Heidegger (2012, p. 523) revela que a angústia é gerada não por algo externo, mas por uma vivência fundamental do próprio *ser-aí*: o tempo, entendido como temporalidade e finitude.

Por ser temporal, o *Dasein* vivencia o tempo a partir da “ekstásis” do futuro. E tal ekstásis lhe permite entender-se como projeto e possibilidade. Mas ela também aponta justamente para aquela possibilidade que é mais certa, mais própria e insuperável: a morte. E segundo Heidegger, a morte, assim como a angústia, não é algo externo que vem ao encontro do homem, que o assalta e o leva. Mas é uma estrutura fundamental do seu existir. É um “existencial”: uma vez existindo, o ser humano já é um “ser-para-a-morte” (Heidegger, 2012, p. 647). Como aponta ao autor:

A angústia diante da morte é a angústia “diante” do mais-próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O diante de quê dessa angústia é o

ser-no-mundo ele mesmo. O porquê essa angústia é pura e simplesmente o poder-ser do *Dasein*. A angústia diante da morte não deve ser confundida com um medo de deixar-de-viver. Ela não é um “fraco” e contingente estado-de-ânimo qualquer do indivíduo, mas, como encontrar-se-fundamental do *Dasein*, ela é a abertura de que o *Dasein* existe como ser projetado para o seu final. (Heidegger, 2012, p. 647).

É neste contexto que nos anos de 1929-1930, na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, Heidegger se aprofundará mais nessa questão do como podemos vivenciar o tempo enquanto “ekstásis” futura, projeto e possibilidade, e a identificará a tonalidade afetiva fundamental do *tédio*. Segundo ele (2011, pp. 88-89), o *tédio* – assim como a angústia em *Ser e Tempo* – não deve ser entendido apenas como desânimo ou aborrecimento frente à vida, muito menos como um mero sentimento em meio a outros. Para Heidegger, estas definições sobre o *tédio* não alcançam a profundidade deste fenômeno, pois não visualizam que o *tédio* não é uma mera emoção que podemos controlar, evitar ou reproduzir; mas manifesta-se na existência humana como uma vivência fundamental do ser humano. O *tédio* sempre leva o ser humano a uma relação com o tempo e com a finitude, como aponta Heidegger (2011, p. 106): “[...] o *tédio* (*die Langeweile*) – qualquer que seja sua essência derradeira – indica de forma quase palpável uma *relação com o tempo*: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento do tempo”. Desse modo, recorrendo ao termo alemão para *tédio*, a saber, *Langeweile* – que quer dizer tempo longo (Heidegger, 2011, p. 106), o filósofo em questão afirma que esta tonalidade afetiva gera no ser humano a vivência de ausência de tempo, como se não houvesse mais futuro, passado ou presente. Como afirma Casanova, em sua obra *Tédio e Tempo* (2021, p. 38): “O *tédio* instaura, por sua vez, um novo ritmo: em meio ao *tédio* temos a impressão que nada acontece e de que o tempo parece demorar uma eternidade para passar. [...] Entediados por algo, nós nos vemos repentinamente no interior de um vagar do tempo”.

A partir de tal situação, Heidegger identifica três tipos de *tédio*. O primeiro deles é o “ser-entediado por alguma coisa” (Heidegger, 2011, p. 103), que se caracteriza por ser um *tédio* causado por algo externo, principalmente a espera, gerando em nós o comportamento de buscar “passatempos” para “matar o tempo” (Heidegger, 2011, p. 123). O segundo tipo de *tédio* é denominado de “entediarse junto a algo” (Heidegger, 2011, p. 141), que se caracteriza pela vivência de um presente que gera no ser humano a

perda de si mesmo, como se estivesse e não estivesse em alguma ocasião ao mesmo tempo. Já o último tipo de tédio é nomeado por Heidegger (2011, p. 174) de “tédio profundo”. Enquanto os dois primeiros tipos de tédio possuem uma situação externa ou interna que os geram, o “tédio profundo” é um entediar-se com o nada, ou seja, com nenhum objeto específico ou situação interna e externa. Mas se caracteriza como um “tempo longo” (*Langeweile*) na qual o ser humano encontra-se justamente com o nada. E esse “nada” que se apresenta e entedia o ser humano, retira-lhe qualquer rota de fuga, passatempo ou subterfúgio que o faça escapar da pergunta pelo sentido do Ser e, por conseguinte, a pergunta pelo próprio sentido do tempo e de sua finitude (Heidegger, 2011, p. 209-211).

Segundo Heidegger, o “tédio profundo” é responsável por levar o ser humano em direção à totalidade dos entes, provocando-o para a escuta e para a compreensão do seu ser mais próprio (Heidegger, 2017, p. 208). No tédio profundo, que é a tonalidade afetiva que permite a vivência do tempo como finitude, o ser humano é levado às portas da compreensão do sentido do Ser. Seu ser passa a estar afinado para não se perder nas situações triviais, mas ir em direção a uma compreensão mais originária da realidade temporal. Como afirma Casanova (2021, p. 39): “Não é como *eu* me relaciono com o tempo que se altera aqui, mas, sim, o modo como tempo *se* revela para mim, como *ele* por ele mesmo se mostra, ou, dito em linguagem fenomenológica, como ele se fenomenologiza”.

Sendo assim, esclarecidas as principais estruturas ontológicas que, segundo Santo Agostinho e Heidegger, nos permitem vivenciar o tempo não a partir de uma categorização conceitual do mesmo, mas por meio de uma compreensão existencial (a saber, a memória, a interioridade, a angústia e o tédio), caminhamos por fim para a última questão norteadora de nosso artigo.

### **3 QUAL A IMPORTÂNCIA DAS CONSIDERAÇÕES AGOSTINIANAS E HEIDEGGERIANAS SOBRE O TEMPO PARA A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA?**

Apesar da diferença de pensamento entre os dois autores, é perceptível a influência agostiniana nas reflexões de Heidegger sobre o tempo e sobre a vivência do mesmo por meio das tonalidades afetivas. Ambos nos apontam para a necessidade de um acesso mais existencial e vivencial à questão do tempo, seja pela memória (no caso de

Santo Agostinho) ou pelas tonalidades afetivas da angústia e do tédio profundo (no caso de Heidegger). A compreensão do tempo e da temporalidade inerente ao ser humano não pode ser acessada apenas por meio de um caminho conceitual e temático como a metafísica tradicional nos apresenta. Mas como mostrou Santo Agostinho há mais ou menos 1500 anos atrás, nos livros X e XI de suas *Confissões*; e como nos mostrou Heidegger em suas reflexões sobre a temporalidade e a finitude; o caminho de acesso a uma compreensão do tempo deve seguir a via das vivências, do mundo das relações e da abertura existencial. Sem dúvida, essa é uma das grandes contribuições de Santo Agostinho para a sociedade contemporânea, e Heidegger soube não somente ver isso, como integrar alguns aspectos agostinianos dentro de seu próprio pensamento.

Seja uma vivência que remete à eternidade por meio da memória (como apontou Santo Agostinho), seja um existencial que remete à finitude por meio da angústia e do tédio profundo (como apontou Heidegger), o tempo é uma característica fundamental do ser humano que lhe permite compreender o todo e a si mesmo. Mas atualmente, principalmente após os anos mais difíceis da pandemia da COVID-19 (2020-2021), o tema do tempo ganhou uma significância interessante: sua vivência (ou má vivência) adoeceu muita gente. Antes da pandemia era comum notar como a ausência de tempo livre devido à rotina de trabalhos extenuantes, fazia com que as pessoas recaíssem em transtornos psicológicos. Mas durante a pandemia vimos como muitas pessoas adoeceram por conta do excesso de tempo livre, um tempo longo”: o tédio. E isso nos gera o seguinte questionamento: até que ponto a vivência do tempo é fundamental para a saúde mental do ser humano?

Tal situação nos exige um olhar mais detalhado sobre o tempo. Não encarado de forma ordinária, mas analisado em seu sentido ontológico, como fizeram Santo Agostinho e Heidegger. Entender o tempo não como uma categoria que pode ser facilmente medida e controlada, mas sim como uma vivência (Santo Agostinho) ou como uma estrutura existencial (Heidegger) fundamental no ser humano, que lhe permite uma compreensão de si a partir daquilo que lhe é próprio: sua existência finita.

Nesse sentido, Heidegger dá uma importante contribuição em *Ser e Tempo*, afirmando nos §80 e §81, que a negação do tempo enquanto um existencial do *ser-aí*, ou seja, como temporalidade e finitude, leva o ser humano a se apropriar de uma vivência imprópria do tempo: o “intratemporal” (Heidegger, 2012, p. 1113).

Vivenciar o tempo como “intratemporal” é vivenciá-lo como algo disponível, algo que podemos dominar, quantificar, medir e controlar. Vivenciamos o tempo como se ele fosse um objeto ao dispor humano, esquecendo que o mesmo, na verdade, é uma estrutura ontológica que nos é própria. Como aponta Heidegger (2012, p. 1145):

A temporalidade imprópria do *Dasein* cotidiano que decai, como desviar-a-vista da finitude, deve desconhecer o ser-futuro próprio e, com ele, a temporalidade em geral. E, se até o vulgar entendimento-do-*Dasein*, é conduzido por *a-gente*, então a “representação” da “inifinitude” do tempo público pode ser consolidada pela primeira vez no esquecimento-de-si-mesmo.

Segundo Benedito Nunes (2002, p. 22), essa negação da finitude, que se mostra no entender ao tempo como uma realidade intratemporal, faz com que o presente seja vivido como um “simples agora”. O futuro torna-se “expectativa angustiante”. E o passado torna-se “aquilo que já passou” em um sentido de fatalismo, como algo que não se pode mais mudar.

Tal vivência imprópria do tempo pode acarretar em alguns transtornos psicológicos. Nesse sentido, não seria a vivência imprópria do presente um fator para o Transtorno do Pânico? E a Depressão não poderia ter como uma de suas causas também a vivência imprópria do passado? O mesmo não poderia se aplicar ao Transtorno de Ansiedade Generalizada com relação à vivência imprópria do futuro?

Podemos notar que os três transtornos psicológicos citados, para além de suas causas genéticas, neuroquímicas, hormonais, sociais, etc; também podem possuir um motivo ontológico: a negação do tempo enquanto uma vivência (como disse Santo Agostinho) e como um existencial (como afirmou Heidegger), que leva também a negação daquilo que é próprio do ser humano: sua finitude. Repensar a vivência do tempo não como uma simples realidade que podemos medir e pretensamente controlar, mas como uma estrutura existencial do ser humano que conforma seu modo de ser, sem dúvida, é uma importante contribuição que as reflexões agostinianas e heideggerianas sobre o tempo podem dar para a sociedade atual.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto sobre os pensamentos de Santo Agostinho e Heidegger a respeito do tempo, acreditamos que uma intervenção psicológica que ressalte esse caráter

do sentido mais originário do tempo como vivência e estrutura existencial do ser humano pode – juntamente com os métodos já consagrados pela Psicologia – ajudar as pessoas a lidar com seus transtornos psicológicos de forma positiva.

A pessoa que consegue integrar em seu psicológico tal sentido originário do tempo é consciente de que seu passado não pode ser mudado, e seu presente não pode ser dominado; mas a existência sempre continua aberta ao futuro. Em Santo Agostinho, esse futuro se mescla com o transcendente, Deus e espera da vida eterna após a morte. Já em Heidegger, esse futuro se limita a vivência da finitude enquanto abertura e o projetar-se no tempo. Independentemente das significações que ambos dão a vivência do futuro, o mesmo se mostra sempre como uma realidade capaz de dar novos significados à vivência do passado e do presente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASANOVA, Marco. *Tédio e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenologia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

PIGNATARI, Roberto. *Deus Quaerens: a metafísica da interioridade agostiniana nas leituras de São Boaventura e Heidegger*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2015.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

SEIBT, César. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

---

**Recebido em: 01/07/2023 | Aprovado em: 01/01/2024**