

ANÁLISE DA FENOMENOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

1. Introdução

Martin Heidegger (1889-1976) é considerado um dos maiores filósofos da idade contemporânea, especialmente por trazer à tona uma nova forma de pensar o ser, não mais fundamentada na metafísica tradicional, caracterizada por ele como onto-teologia, mas em uma ontologia hermenêutica que examina o ser a partir do *Dasein*, como ser do ente que está no mundo compartilhado e com os outros. A afirmação mais marcante do *Dasein está em sua obra Sein und Zeit*², mas seu surgimento não ocorreu repentinamente. Com isso, não é pretensão fazer crer que Heidegger preparou sistematicamente *Sein und Zeit*, ao escrever suas obras anteriores. O que se pretende afirmar é que o pensamento de Heidegger amadureceu gradativamente ao longo de sua vida, de modo que ele mesmo concluiu que o sua obra não é unicamente referenciada em *Sein und Zeit*, mas no próprio pensamento que se vê desafiado pelo mundo a que pertence³. No entanto, um fio condutor de sua inquietação é a sua piedade – *Frömmigkeit*⁴ – compreendida não no sentido religioso, mas na perspectiva de seu ato mesmo de pensar em consonância com tudo o que é possível compreender e interpretar a existência do homem. Com isso, rompe-se o preconceito de que não é possível tomar Heidegger para analisar a experiência religiosa, mas ele pode ser tomado para ampliar o pensamento acerca da experiência religiosa.

Diante do exposto, objetiva-se neste artigo apresentar a visão heideggeriana da vida religiosa, analisada à luz do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho, cuja análise encontra-se em sua obra *Phänomenologie des religiösen Lebens*⁵, editada em função de seu curso ministrado em 1920-1921 em Friburgo. Para atingir este objetivo, apresentar-se-á a análise heideggeriana buscando não emitir qualquer juízo axiológico, mas buscando manter fidelidade a Heidegger e visualizando também outras possibilidades de análise da obra

¹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas(SP), Brasil.

² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe. Band 2*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.

³ Cf. HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in *Ensaio e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2002, pp. 11-38.

⁴ Cf. SCHAEFFLER, Richard. *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1978

⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des Religiösen Lebens. Gesamtausgabe, Band 60*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1995.

agostiniana. Destaca-se que Heidegger aplica rigorosamente o método fenomenológico, percorre o caminho da existência para apresentar o que Agostinho chama Deus e explicita que o caminho da felicidade humana não pode ser outro senão o de viver esta vida, com todos os seus percalços e possibilidades. Dessa forma, os dois pensadores se encontram à medida que a centralidade da existência humana é fundamental para que o homem se realize como homem, encontre o seu sentido: para Heidegger está na “divindade” da própria existência e para Agostinho está na existência de Deus que só pode ser encontrado na existência humana.

2. A fenomenologia da vida religiosa

2.1 A proposta de Heidegger e a introdução de Agostinho

A obra *Phänomenologie des religiösen Lebens* escrita por Martin Heidegger põe às claras o significado de uma análise fenomenológica da vida religiosa, tomando como fontes as cartas de São Paulo, o livro X das Confissões de Agostinho, Mestre Eckart e alguns outros místicos da Idade média, além de expor brevemente obras de alguns autores contemporâneos, tais com Friedrich Schleimacher e Rudolf Otto. Interessa aqui, tomar o capítulo referente a Agostinho⁶, cuja base principal é aquela acima mencionada. E por que o capítulo sobre Agostinho é tão importante para analisar fenomenologicamente a vida religiosa? Por que ao escrever as *Confissões*, Agostinho não se coloca na mera posição de um pecador que deseja simples confessar seus pecados e, por consequência, receber a respectiva absolvição. Ele confessa a sua vida vista em seu todo⁷, explicitando seu diálogo com Deus⁸ e, segundo

⁶ Cf. Idem, “Augustinismus und der Neuplatonismus”, in *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, op. cit., pp. 157-299.

⁷ Cf. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. “Confissões de Santo Agostinho – Memória e Perdão”, in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.) *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Universidade Católica Portuguesa: Lisboa, 2002, pp. 767-788 afirma que estilo “Confissão” assumido por Agostinho não deve ser visto como mera apresentação de seus pecados, imbuída de um sentimento de culpa, mas como apresentação de sua vida em que ele pede e aceita o perdão, e louva misericórdia de Deus por ter-lhe conferido o perdão. Dessa forma, a confissão não é expressão moralista de arrependimento e nem purificação psicológica do erro, mas é louvor e reconhecimento do amor de Deus. Disso se infere que este estilo proporciona ir ao profundo da vida humana, pela qual o homem clama a Deus.

⁸ Cf. FISCHER, Norbert. “Der praktische Weg zum höchsten Gut und die Dialektik von Freiheit und Gande”, in *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denken aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Buovier Verlag Herbert Grundmann: Bonn, 1987, pp. 268-296. Este autor apresenta uma perspectiva diferente da apresentada por Heidegger, porque seu enfoque filosófico não se restringe à fenomenologia, mas busca ultrapassá-la, explicitando que nas Confissões Agostinho estabelece uma diálogo com Deus, ver Nele um Tu absoluto, que o inquieta e o coloca em movimento de buscá-lo. Por isso, neste capítulo, o

Heidegger a partir da experiência fáctica e existencial de sua própria vida. Deus é o seu sentido, encontrado ao longo da vida, mediante todas as suas experiências, com um horizonte em que decadência e possibilidade de acesso estão articulados.

O filósofo alemão apresenta outras três possibilidades de enfoque sobre Agostinho: a de Ernst Troeltsch⁹ que apresenta Agostinho como o principal produtor da cultura ocidental marcadamente cristã; a de Adolf Harnack¹⁰ que inseriu Agostinho na história do dogma, dando-lhe especial destaque na consolidação de uma dogmática crista; e Wilhelm Dilthey que acentuou a importância de Agostinho na história das ciências do espírito, principalmente na contribuição de uma hermenêutica histórica que considera a psicologia no processo de compreensão¹¹. A opção de Heidegger é pelo livro X das *Confissões*, em função de que ali se encontra o que há de crucial na experiência religiosa, concebida filosoficamente: a facticidade da vida vista no próprio tempo presente em que se encontra Agostinho e não em seu passado, conforme se visualiza narrado nos nove primeiros livros, e nem no futuro compreendido a partir de uma teologia da criação desenvolvida nos três capítulos posteriores¹².

autor desenvolve a dialética entre liberdade e graça, utilizando-se também de outras obras de Agostinho, tais como *De libero arbitrio (I-II)*, *Enarrationes in psalmos XXXV*, *Contra duas epistolas Pelagianorum (I)*. Trata-se de uma reflexão em que o autor visualiza a influência que Agostinho recebeu dos maniqueus, mas também explicita sua superação para compreender e apresentar que a liberdade humana não se desenvolve isenta da graça de Deus. Também a graça não se realiza sem possibilitar que o homem seja livre e, que com sua liberdade se encontre com Deus que também age com profunda liberdade. No encontro entre Deus e o homem está o encontro entre duas liberdades, a de Deus e ao homem. É um encontro dialógico em que o homem se coloca diante de Deus para apresentar sua vida, não de um modo superficial, mas aquilo que se encontra no mais profundo da sua existência.

⁹ Troeltsch, Ernst. "Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter", in *Anschluss an die Schrift 'De civitate Dei'*. Oldenbourg: München – Berlin, 1915

¹⁰ HARNACK, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 3. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III*. Mohr: Tübingen, 1910.

¹¹ Cf. GA 60, pp. 159-173.

¹² Cf. FISCHER, Norbert. "Narrativa – Reflexão – Meditação. O problema do tempo na estrutura global das *Confessiones*", in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.) *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho*, op. cit., pp. 255-266. Este autor apresenta a estrutura e a macro-estrutura das *Confissões* de Agostinho. A estrutura pode ser lida em dois modelos interpretativos. O primeiro é encontrado nas *Retractationes* de Agostinho e divide o livro em duas partes, compreendendo do I até o livro X, em que Agostinho estaria apresentando, em forma de confissão de toda a sua vida e do livro XI até o XIII em que expõe a teologia da criação, desenvolvendo de forma crucial sua reflexão sobre o tempo. O segundo modelo divide a obra de forma tripartida, concedendo aos nove primeiros livros, o espírito de confissão sobre o passado, ao livro X o espírito de confissão analítica do presente, com ardente desejo de louvar a Deus visualizando toda a sua vida, analisada nos capítulos precedentes, descendo até o abismo mais profundo de sua existência para encontrar a eterna sabedoria. Nessas duas partes, Agostinho mergulha tão profundamente no abismo da sua existência que encontra no louvor e, por conseguinte, no reconhecimento da misericórdia de Deus – sua real esperança – o caminho do acesso e da elevação. A terceira parte desse modelo compreende os livros XI, XII e XIII que refletem teologicamente a criação. Aqui Agostinho mesmo tempo já descoberto a Deus, mergulha na inquietação e na angústia de sua existência para analisar a obra divina da criação, tecendo uma profunda reflexão sobre o tempo, pelo qual apresenta o seu cuidado temporal para com os homens, estabelecendo claramente o que íntimo mais íntimo do homem está relacionado como mais elevado de todos os elevados Deus. Dessa forma, Agostinho apresenta uma estrutura dialógica das *Confissões*, em que Deus e o

O livro em questão possui 43 capítulos que são analisados por Heidegger na seguinte estrutura¹³:

- . Capítulos I – VII: Introdução
- . Capítulos VIII – XIX: A memória
- . Capítulos XX – XXIII: A *beata vita*
- . Capítulos XXIV – XXVII: O como do perguntar e do ouvir
- . Capítulos XXVIII – XXIX: O *curare* como traço fundamental da vida fáctica
- . Capítulos XXX – XXXIV: A primeira forma de tentação: concupiscência da carne
- . Capítulos XXXV: A segunda forma de tentação: concupiscência dos olhos
- . Capítulos XXXVI – XXXVIII: A terceira forma de tentação: a soberba
- . Capítulos XXXIX: O tornar-se si-mesmo como importante diante do si mesmo
- . Conclusão: A moléstia como facticidade da vida.

A estrutura proposta por Heidegger não segue propriamente a ordem como Agostinho delinea¹⁴, mas apresenta de antemão uma perspectiva hermenêutica existencial. Isso significa que ao final da leitura do livro, Heidegger intui que Agostinho apresenta uma hermenêutica da facticidade para compreender sua experiência religiosa. Dessa forma, a análise heideggeriana não se atém ao fato de que Agostinho esteja ou não libertado de uma perspectiva dogmatista, própria de sua época histórica, mas interessa-lhe visualizar o caminho fáctico e existencial em Agostinho, pelo qual o olhar para Deus e o colocar-se diante dele, exige olhar para si mesmo e

homem se comunicam, sendo Deus reconhecido como o totalmente Outro que é descoberto pelo homem, somente quando se faz a experiência existencial do espírito em descer ao mundo, visto como lugar pejado de problemas e de exercício da vida responsável. Essa descida do homem ao âmago da sua existência é a sua abertura ao íntimo mais íntimo, no qual a imanência e a transcendência se encontram e Deus é concebido como libertação definitiva do homem. Nesse sentido, Agostinho não nega o tempo e nem total transiência, mas afirma a intransiência do temporal, a realização do finito como finito, cujo caminho possibilita à mais elevada relação com o eterno que aos temporais é possível.

¹³ Cf. GA 60, pp. 175-246.

¹⁴ Cf. MARTINS, Manuela Brito. “A leitura heideggeriana do livro X das Confissões de Agostinho”, in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.) *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho*, op. cit., pp.377-406. A autora propõe a seguinte estrutura de Agostinho: a) Capítulos I-V: as razões da confissão atual; b) Capítulos VI-VII: o amor e a procura de Deus; c) Capítulos VIII-XIX: A memória; d) Capítulos XX-XXIX: A memória e a vontade da vida feliz; e) Capítulos XXIV-XXVII: Como Deus está na memória; f) Capítulos XXVIII-XXIX: Oração; g) Capítulos XXX-XXXIV: A concupiscência da carne; h) Capítulo XXXV: A concupiscência dos olhos; i) Capítulos XXXVI-XL: A soberba; j) XLI-XLII: O Cristo mediador.

colocar-se diante de si próprio¹⁵. Apresentar-se-á a estrutura colocada por Heidegger colocando-a em quatro pontos fundamentais: a memória, a *beata vita*, as tentações e a existência como facticidade da vida. Acredita-se que desta forma, dar-se-á destaque à memória e à *beata vita* com a mesma intensidade de Heidegger, apresentar-se-á com maior clarividência a articulação existente entre as tentações e explicitar-se-á a existência com facticidade da vida, em que o homem é provocado a experimentar a sua vida em seu todo, marcado pela decadência e pelo acesso.

Conforme Heidegger¹⁶, Agostinho escreve os sete primeiros capítulos em perspectiva introdutória. Sua intenção é explicitar o significado existencial da confissão, enquanto abertura de si, dar-se a conhecer e buscando conhecer a Deus a partir de sua própria existência. E ao falar de Deus debruça-se sobre a intuição de que Deus é amor, cuja compreensão se efetua no nível existencial do homem, quando se olha para o interior da própria alma humana. Com toda evidência Agostinho concebe a alma, conforme a herança neoplatônica, como instância superior ao corpo, força vivificante, sensorial e órgão peculiar de capacidade de ordenamento em sentido estrito. A alma caracteriza o homem como humano, diferenciando-o dos animais, sem que isso seja necessária e exclusivamente um contributo às atribuições da psicologia, mas que seja indicativo de que a vida humana é fáctica e histórico-existencial.

2.2 Memória: correspondência com a existência

Para que toda a vida seja recordada, Heidegger constata que Agostinho recorre à memória¹⁷ e discorre sobre ela amplamente. A memória possui um caráter amplo de penetração vital na existência humana, porque ela denota a totalidade que abarca a existência, ainda que o homem nem sempre tenha consciência plena disso. Pela memória, recorda-se o âmbito dos objetos sensíveis e dos objetos não sensíveis, realçando-se a partir deles, a relevância do despertar da representação que apresenta os conteúdos vistos diversificadamente daquilo que é representado. Pela memória torna-se possível adquirir

¹⁵ Cf. MEESEN, Yves. “De la facticité à la métaphysique: Heidegger a-t-il bine lu Augustin?”, in in *Nouvelle Revue de Théologie* 128 (2006), pp. 48-66. Aqui, o autor busca apresentar a maneira como entende que Heidegger apreendeu Santo Agostinho em sua ontologia, ao ler as *Confissões*. Esse autor entende que Heidegger não soube ver nas *confissões* de Santo Agostinho que se tratava de um diálogo entre o homem e Deus, entre o eu e o tu absoluto, que se encontra dentro do “eu” humano, mas também lhe é exterior na condição de um sujeito próprio que penetra a vida do homem para amá-lo em sua mais profunda existência.

¹⁶ Cf. GA 60, pp. 175-181.

¹⁷ Cf. GA 60, pp. 182-191

noções que se encontram na própria memória, exceto os números que possuem existência em si mesmos. Pela memória torna-se possível conhecer, uma vez que o conhecimento é ordenamento daquilo que estava desordenado na memória. Inclui-se aqui o conhecimento dos afectos, porque na memória estão também os afectos da alma que são passíveis de representação memorial. Por isso, a memória não tem apenas a mera função de recordar e de ordenar, mas de relacionar-se à existência do homem, marcada por seus afectos. E isto porque não há como pensar no sentido da existência sem recorrer ao significado da felicidade, implicando em refletir sobre a alegria relacionada à *beata vita*¹⁸.

A memória está profundamente relacionada aos afectos, os quais podem ser distinguidos em sua maneira de ser, enquanto modos de sentir e modos do espírito os possuir, e enquanto estrutura afectiva existencial e ontológica¹⁹. Agostinho entende que os afectos são *perturbationes animi*, desenvolvidos com *cupiditas, laetitia, metum et tristitia*, encontrados na memória, porque ela é uma grande potência, contendo em si tudo o que é percebido no sentidos do corpo e tudo o que é pensado, recordado e afectado²⁰. A essência da memória corresponde ao modo da existência, mas nem sempre a formulação das representações que apresentam o sentimento humano denotam aquilo que o homem efetivamente sente. E isto porque a memória não está acima da alma e nem é propriamente a alma, detentora de noções e de sentimentos por excelência. Mas é na memória que se encontram os sentimentos da alma, acoplados às imagens passíveis de representação, embora tenha de se fazer a distinção entre a imagem mesma e a imagem representada. A primeira é aquela que se manifesta à primeira vista na memória, por exemplo o sol, a segunda é aquela que representa a imagem da imagem, como por exemplo a dor de um doente. Havendo essa distinção e, por conseguinte, essas duas possibilidades de imagem, a pergunta suscitada é: qual é a proveniência da imagem da memória? De si mesma ou de uma imagem de imagem? Essa pergunta remete ao algo que aparentemente é o oposto da memória: o esquecimento. Se o esquecimento opõe-se à memória, enquanto denota o que não se recorda, como é possível então lembrar-se do próprio

¹⁸ Cf. GA 60, pp. 182-186.

¹⁹ Cf. GA 60, p.186.

²⁰ Cf. AGOSTINHO, *Confissões X*, 14,22, p. 467: “se ecce de memória profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi, cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam, et quidquid de his disputare potuero diuidendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi inuenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cume as reminiscendo commemoro: et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi”. (“Mas ei que eu tiro da memória a afirmação de que são quatro as perturbações da alma, o desejo, a alegria, o medo, a tristeza, e o que quer que acerca delas puder dissertar, dividindo e definindo cada uma segundo as espécies dos respectivos gêneros; na memória encontro, e aí vou buscar, o que digo, sem, no entanto, me perturbar com nenhuma dessas perturbações, quando as evoco, trazendo-as à memória; e estavam lá antes que eu as recordasse e voltasse ao contacto com elas; por isso, puderam de lá ser tiradas, mediante a recordação”).

esquecimento ou do que fora esquecido? O esquecimento é privação e ausência de memória, na qualidade de não estar presente. Mas se o esquecimento como tal é privação da memória, de que forma pode a memória recordar o que fora esquecido? Ora, o que a memória retém é a imagem do esquecimento a ser representada no desenvolvimento funcional da própria memória. Sem essa retenção e sem a presença da imagem na memória, não é possível que o “eu” do homem possa efetivamente recordar o que se esqueceu. Por isso, a memória possui muita força de vida para que, por ela, mais vida seja buscada. Essa força propicia que o hábito criado pelo homem tenha vida, adquira dinamismo e ainda, busque o que há de ser buscado. Dessa forma, a memória é o meio vital para se buscar o que já se viu e que se tornou passível de recordação e adquiriu a conotação de ser, de ter sido retido, de não ter sido perdido e de ter relação com a possibilidade de perda. No entanto, a memória pode não ser ativada quando se esquece o esquecimento. Isso significa que a memória se torna inerte e isenta de ação? Não! A consciência ativa a memória para que esta seja capaz de recordar o que fora o esquecido, porque a consciência é a representação da ação da memória. Disso resulta que o total esquecimento só é possível quando não se tem qualquer vivência da execução da representação, nem algum canal da via de acesso ao que está coberto ou encoberto. Nesse sentido, a memória possibilita a busca do que há de ser buscado e, sendo Deus o que há de ser buscado, então será a memória aquilo que possibilita essa busca. E não haverá outro modo de buscar Deus como o buscado, senão pela própria vida enquanto Deus é *vita vitae*²¹. Mas como se realiza essa busca do buscado?²²

²¹ Cf. GA 60, pp. 186-191

²² MARTINS, Manuela Brito. “A leitura heideggeriana do livro X das Confissões de Agostinho”, in Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas (orgs.) *Actas do Congresso Internacional*, op. cit., pp. 387-403; Idem. “Deuxième section. La reprise heideggerienne d’Augustin”, in *L’herméneutique originnaire d’Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne*. Fundação Eng. Antonio de Almeida: Porto, 1998, pp. 297-319. A autora faz uma interpretação valorativa da memória em Agostinho, a partir da análise fenomenológica feita por Heidegger. Ela apresenta a memória relacionada pergunta sobre o si mesmo efetuada por Agostinho – quem sou eu? -, e relaciona-a ao conceito de reminiscência descrito por Platão, explicitando o caráter sensível da própria memória. A memória é então retenção, presença de si mesma e além de si mesma. A autora também relaciona a concepção de memória nas *Confissões* com a concepção presente na obra *De Trinitate*, incidindo na *analogia fidei* para compreender a memória na Trindade, denotando uma análise da memória a partir do que nela contém. Reforça também a concepção de que Deus habita na memória humana, identifica-se com ela. Dessa forma, a autora também reforça o que havia afirmado Heidegger de que há na memória *ad manum positum*, enquanto saber e poder realizado que caracterizam o ato teórico do conhecimento. Com isso, explicita-se que Agostinho descobre a *res*, a coisa mesma pelo discernimento da memória que está presente no interior do espírito. Por isso, a memória é em termos heideggerianos, *Vorhanden*, porque ela lá está – no espírito – com o seu conteúdo. A autora ainda relaciona a memória com os afectos e a distingue deles, uma vez que ela é a alta potência, afectiva e situante, capaz de conter os afectos nela própria, denotando sua relação com o mundo. Pelos afectos, a memória mantém sua relação com o mundo, retém os acontecimentos consigo, mas também e principalmente possui a capacidade de manter consigo os atos intencionais. Ademais, a autora ainda relaciona a memória com a vida feliz – *beata vita* – porque se Deus está na memória ou é mesmo a memória, nela se direciona a *continentia* para que o homem tenha

2.3 *A beata vita e seus caminhos*

Seguindo a lógica de Agostinho, Heidegger aponta que a busca de Deus se efetiva na *beata vita*²³, cujo alcance remete ao “como” é possível tê-la. A *beata vita* é o que se busca ao buscar a Deus, pois não há como buscar a Deus como uma realidade supra-sensível sem a mediação do sensível. Mas essa busca é uma questão de recordar sua necessidade e, por isso cabe à memória apontar a busca de Deus. Ao fazer tal apontamento, a memória, articulada com a consciência, impulsiona o homem a realizar tal busca, mediante a busca de uma *beata vita*, cujo desdobramento será a própria *beata vita*, concebida como verdadeira vida e como verdade identificada com o próprio Deus. Mas aqui não se trata de entender a *beata vita* meramente pelo caráter ético, mas possuída pela esperança despertada pela memória. Em geral, todos os homens possuem a *beata vita* na memória, mas tê-la como possessão efetiva ultrapassa o simples ato de recordar. Trata-se de algo não sensível que se possui pelo conhecimento, razão pela qual se ama tal vida. É aqui a situação de execução existencial da *beata vita*, porque ela remete ao si mesmo do homem, à sua facticidade genuína. Por isso, a maneira de se alcançar a *beata vita* tem a perspectiva do desejo de tê-la enquanto alegria e gozo, porque a própria memória propicia que assim seja concebida. Mas a simples alegria ou o simples gozo não implicam que o homem tenha atingido a *beata vita*, porque alegria e gozo constituem estado anímico. Ora, é aqui que se ressalta a relevância do desejo de possuir a alegria ou o gozo, enquanto característica fundamental para se alcançar a *beata vita*. Porque o desejo embutido na própria memória, a mesma na qual Deus se apresenta, possibilita o alcance existencial de uma vida verdadeira, a qual não é outra senão o próprio Deus encontrado na existência²⁴. O encontro com Deus é o encontro com a verdade, causa da alegria e, por conseguinte, é a própria *beata vita*. Agostinho é enfático ao afirmar que não há vida feliz verdadeira sem a verdade identificada com o próprio Deus, mesmo que constate

ordenada a unidade do “eu!”, sem que venha a dispersar-se. Por isso, a memória será memória amorosa, porque só é possível alcançar a *beata vita* quando se experimenta o desejo do amor para amar. Com isso, a autora apresenta a articulação entre *memória sui com a memória tui*, explicitando que a capacidade da memória estende-se temporalmente em direção do outro.

²³ Cf. GA 60, pp. 192-201.

²⁴ AGOSTINHO, *Confissões* X, 22,32, p. 484-485: “est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gráti colunt, quorum gaudium tu ipse ES. Et ipsa est beata uita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum uerum. ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum auertitur” (“Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que desinteressadamente te servem, cuja alegria és tu. E a vida feliz consiste em sentir alegria junto de ti, vinda de ti, graças a ti: esta é a vida feliz e não há outra. Aqueles, porém, que julgam que há outra vida feliz, perseguem uma alegria que não é a verdadeira”).

uma aparente vida feliz a partir de muitas coisas da carne. Essa vida possibilita contentamento do homem, porque é aquilo que se torna possível quando o caminho é carnal²⁵. No entanto, é uma verdade vazia, porque a verdade da *beata vita* é verdade existencial, da vida fáctica, na qual se encontra o esforço pela verdade e o verdadeiro gozo em Deus²⁶. Ora, se há a verdade verdadeira – o gozo em Deus – que de certo modo, está presente na memória e, por conseguinte, é passível de obtenção de todos os homens, a denominada verdade vazia é a verdade oculta, encoberta e que pode ser descoberta, cujo acesso só é possível por quem estiver sem moléstia perturbadora, amar a verdade somente, uma vez que somente a verdade torna todas as coisas verdadeiras. Eis aqui o nexó existencial da verdade, a verdadeira *beata vita*, o gozo em Deus.

O caminho da *beata vita* está na memória e para compreendê-lo Heidegger²⁷ apresenta a dinâmica do perguntar e do ouvir inferida de Agostinho. Isso não significa que a busca de Deus – *beata vita* – seja algo de cunho meramente psíquico, antes, a busca se faz por meio da memória, porque é nela que Ele se encontra. Diante disso, urge a pergunta: com ter acesso a Deus que se encontra na memória, seu *locus* por excelência? Heidegger reconhece que

²⁵ Idem, Idem X, 23,33, p. 484-485: “non ergo certum est, quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola uita beata est, non utique beatam uitam volunt. an omnes hoc volunt, sed quoniam ‘caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ut non faciant quod volunt’, cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud, quod non valent, non tantum volunt, quantum Sat est, ut valeant?” (“Não é certo, pois, que todos queiram ser felizes, porque aqueles que não querem sentir alegria em ti, o que é a única vida feliz, não realmente a vida feliz. Ou será que todos o querem, mas, porque a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne, a ponto de não fazerem o que querem (Gl 5,17), caem naquilo que são capazes, e contentam-se com isso, porque aquilo de que não são capazes não o querem tanto quanto é necessário para serem capazes”).

²⁶ Idem, Ibidem X, 23, 33, p. 484-487: “beata quippe uita est gaudium de ueritate. hoc est enim gaudium de te, qui ‘ueritas’ est, deus, ‘inluminatio mea, salus faciei meae, deus meus’. hanc uitam beatam mones volunt, hanc uitam, quae sola beata est, oomnes volunt, gaudium de ueritate omnes volunt” (“Pois a vida feliz é uma alegria que vem da verdade. É uma alegria que vem de ti, que és a Verdade (Jo 14,6), ‘ó Deus, que és minha luz (Sl 26,1), salvação da minha face ó meu Deus (Sl 41, 6-7. 12; 42,5). Todos querem esta vida feliz, todos querem esta vida, que é a única feliz, todos querem a alegria que vem da verdade”). Segundo FISCHER, Norbert. “Die Wahrheitserkennntnis auf der Grundlage der Selbsterfahrung und der Nachforschung in der *memoria*”, in *Augustins Philophie der Endlichkeit*, op. cit., pp. 203-235; Idem. “Narrativa – Reflexão – meditação”, op. cit, pp. 260-265 afirma que toda busca do buscado se efetua no temporal, uma vez que é sempre a expectativa concreta do homem, a sua atenção e a sua rememoração, em que pode estar presente o temporal, seja aquele imediatamente vivido ou o temporal tornado acessível através do relato de outrem. Por isso, segundo esse autor, a tarefa do pensamento é visualizar a vida, é apresentar o caminho do espírito para o seu íntimo. Mas é nesse caminho que o homem sente o temor em função da consciência da mortalidade e, por isso cai em aflição, se vê temporalmente e constata a fugacidade do tempo. Por isso, o homem almeja a vida feliz que consiste em amar a Deus, amando o amigo e também o inimigo. Nesse amor, reside a esperança e o próprio sentido positivo do tempo, pelo qual distende o seu espírito, exercita sua liberdade, defronta-se com sua natureza mortal e pela memória visualiza a possibilidade de se libertar da mortalidade, dado que a memória possui o conhecimento da eternidade, da vida feliz junto de Deus. A fé nessa verdade é chamada pelo autor de contemporaneidade à medida em que o homem, em sua inquietude perpassa todo o tempo – passado, presente e futuro – dando-lhe unidade e sendo ele mesmo, vindo a existir com *dissentio animi*, correndo o risco de perder-se na distensão, mas também luta para ter a vida feliz.

²⁷ Cf. GA 60, pp. 202-205.

Agostinho acentua a onisciência e a omnipresença divina, mas que a alma possibilita a ativação da memória pela qual se recorda de Deus. Ao recorrer à alma, Heidegger infere de Agostinho a recorrência aos afectos humanos intrínsecos à alma, ainda que Deus os ultrapasse e que neles não se encontre. Ao conhecer os sentimentos, o homem se conscientiza de que é aprofundando em si mesmo, buscando conhecer o seu “eu” que pode encontrar a Deus. Desse modo, a busca por Deus – o buscado – é interior e não exterior, é uma experiência existencial, imbuída de facticidade, em que o homem ama a Deus no tempo, tem a presença constante e onisciente de Deus e vive uma profunda presença desse mesmo Deus ao experimentar o rompimento da surdez, a iluminação da luz que supera a cegueira, a fragrância que faz respirar, de saborear e ter fome do próprio Deus e de ser tocado e arder de paz²⁸. Reside aqui a relevância do afecto de Deus ao homem experimentado nos afectos humanos, cuja não percepção é consequência de um “eu” ainda não formado, não constituído de unidade com Deus.

Para que o “eu” esteja formado torna-se necessário que a vida fáctica tenha como traço fundamental o *curare*²⁹. Mas do que se deve *curare*? A interpretação heideggeriana é clara: da dispersão constante na vida. Pela dispersão não se consegue amar e nem sentir o amor de Deus, desenvolve-se a alegria sem que ela seja plena e verdadeira, adere-se á fugacidade e não à felicidade. Na dispersão a vida fáctica é confirmada à medida que se articulam desejo e temor, prosperidade e adversidade. O que se busca então não deve ser buscado fora da vida e com isenção de historicidade e de existencialidade, mas no horizonte de expectativas fáctico-concretas, em que o *Dasein* é determinado pelo seu aí histórico-existencial e que o *curare* deve ser desenvolvido. Ora, tomar outro caminho é propiciar o rompimento com o carácter histórico da existência da vida, na qualidade de ruptura com o próprio *curare*. Em realidade deve-se romper com a visão anti-existencial da questão, cujo *curare* é colocado em um plano distante do carácter histórico-existencial da vida. Na concepção heideggeriana, ao articular os aparentes contrários – *timor e desiderum, prosperitas e adversitas* –, Agostinho atinge o ápice

²⁸ AGOSTINHO, *Confissões* X 27,38, p. 490-493: “sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam” (“Tarde te ameí, beleza tão antiga e tão nova, tarde te ameí! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhante, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu aspirei e suspiro por ti; saboreei-te (Sl 33,0; 1 Pd 2,3), e tenho fome e sede (Mt 5,6; 1Cor 4,11); tocaste-me, e abrazei-me no desejo de tua paz”).

²⁹ Cf. GA 60, pp. 205-210.

da questão existencial. Ele se expressa existencialmente ao afirmar que sua própria vida é um problema para si mesmo. O seu “eu” é um problema à medida que deve confrontá-lo. E o que significa este combate de si mesmo? A solução encontrada é a continência³⁰, mas essa continência está relacionada a que exatamente? Às tentações: da carne, dos olhos e da soberba.

2.4 *As tentações: da carne, dos olhos e da soberba*

A incursão de Heidegger para analisar as três tentações³¹ elencadas por Agostinho é marcada por intensidade e por entusiasmo temático, pois é aqui o momento de total superação de moralismos, oriundos do dualismo antropológico separatista que estigmatizou negativamente o pensador cristão de Hipona³². A perspectiva fundamental que Heidegger encontra em Agostinho é o acesso à *beata vita* e, por consequência disso, um movimento intenso contra a dispersão que impede o acesso à vida feliz. Constata-se ainda que a vida é marcada por uma constância da tentação, cujas moléstias advindas não devem ser amadas senão apenas e tão somente toleradas. Mas como entra a tentação na vida humana? Pela concupiscência; “*con-cupiscere*: desejar conjuntamente também uma concentração, porém de um tipo tal que o concentrado é precisamente o mundano – ‘objetivo’ e o si mesmo é atraído para isso”³³. Isso não implica efetuar um juízo axiológico, mas constatar a imersão humana nesta realidade, naquilo que Agostinho, inferindo da primeira carta de João (1Jo 2,15-17) denomina de mundo. O mundo é passageiro, decadente e denotativo das concupiscências da carne – *carnis* –, dos olhos – *oculorum* – e da soberba – *ambitio saeculi* – e, em perspectiva confessional deve ser visto em confronto com o comportamento do homem frente às

³⁰ AGOSTINHO, X *Confissões* 29,40, p. 495: “per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in umlta defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam extingueris, caritas, deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod uis”. (“Efectivamente, pela continência saímos da dispersão e sommos reconduzidos à unidade, da qual nos dissipámos em muitas coisas. Na verdade, ama-te menos aquele que, ao mesmo tempo que a ti, ama alguma coisa, que não por causa de ti. Ó amor que ardes continuamente e nunca te extingues, caridade, ó meu Deus, inflama-me! Ordenas a continência: concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres”).

³¹ GA 60, pp. 210-235.

³² GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “O ser humano à imagem e semelhança de Deus: a Antropologia Teológica”, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes – TRASFERETTI, José (orgs.). *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. Paulinas: São Paulo, 2003, pp. 251-299. Analisa-se aqui o conceito de antropologia teológica, a tensão entre monismo e dualismo, e o estigma dado a Agostinho em ser um dualista separatista que trouxe ao Ocidente a herança da culpabilidade oriunda do pecado original, superado pela graça de Cristo. O que busca recuperar neste texto é uma antropologia que seja marcada por um dualismo de integração, capaz de apontar o homem como pessoa à imagem e semelhança de seu criador.

³³ GA 60, p. 211: “Con-cupiscere: zusammen-begehren, auch eine Konzentration, nur eine solche, wo das Konzentrierende gerade das ‘Objektive’ – Weltliche ist und das Selbst dahinein gezogen wird”

concupiscências. Nesse sentido, a vida se torna uma questão a ser pensada enquanto “eu” do próprio homem. A pergunta então que o homem lhe faz a si mesmo é: quem sou eu? Ou o que sou eu? Suscitar tal questionamento é excitar a própria existência, é colocá-la em aberto e pensar no modo de resistir às tentações³⁴. Elas se manifestam de diversas maneiras, como nos sonhos por exemplo ou no simples desejo de experimentá-las, sem que um juízo axiológico seja-lhe diretamente empregado. Elas se apresentam fenomenicamente à realidade humana e suplantam o dualismo de corpo e alma, matéria e espírito, sensibilidade e razão, trazendo á tona o desafio de pensá-las na perspectiva da existência do homem. Isso significa que a análise das concupiscências implica em levar a cabo a quotianeidade do homem, a totalidade de suas experiências fácticas, nas quais os fenômenos da existência emergem³⁵.

Partindo então de sua análise existencial, Heidegger apresenta a concupiscência da carne considerando o desejo – *voluptas* –, o atrativo dos aromas – *illecebra odorum* –, os prazeres dos ouvidos – *voluptas aurium* –, os prazeres dos olhos – *voluptas oculorum* – e os estímulos exteriores – *operatores et sectatores pulchritudinum exterioriorum*³⁶. O desejo articula delícias e calamidades, saciedade de ambição, o perigo de incidir no erro e o gozo pela realização do que se desejou. Mas o desejo produz a inquietude denotativa de que a *beata vita* ainda não foi alcançada. Seria então necessário romper com o desejo? O mesmo se deve perguntar a respeito dos aromas, das palavras prazenteiras, da beleza mundana a ser olhada e dos estímulos exteriores tão instigantes. Heidegger reconhece em Agostinho a sua luta para deixar de ter tais experiências, mas ao mesmo tempo constata que a luta para deixar de tê-las é inútil. E porque se faz presente tal inutilidade? Porque a existência humana em sua autenticidade supõe todas essas vivências, enquanto abertura a um vasto horizonte de possibilidades. Como poderia o homem deixar de sentir o aroma agradável das plantas e das flores ou sentir outros aromas menos agradáveis? Ou ainda de que modo seria possível ao

³⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões* x, 28, 39: “cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et uiua erit uita meã tota plena te. Nunc autem quoniam quem tu imples, subleuas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum. Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet Victoria nescio. Contendunt maerores mei Mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet Victoria nescio”. (“Quando estiver unido a ti (Sl 62,9) por todo o meu ser, não existirá para mim em parte alguma dor e labor (Sl 9b,28; 89,10), e viva será a minha vida inteiramente cheia de ti. Agora, porém, porque tu levantas aquele a quem enches de ti, eu sou um peso para mim mesmo, porque de ti não estou cheio. As minhas alegrias, dignas de pranto, litigam com as minhas tristezas, dignas de júbilo, e eu não sei de que lado está a vitória”). Conforme é verificado, Agostinho busca Deus inserindo-se no mais profundo da sua existência, efetuando uma auto-interrogação que o coloca diante de si como um problema para si mesmo, cuja solução está no mergulho em sua existência para encontrar o buscado: Deus.

³⁵ Cf. GA 60, pp. 205-214. Esta análise se insere na perspectiva do *curare* que em *Sein und Zeit* será desenvolvido com maior profundidade na categoria *Sorge*. Para isto pode-se conferir VOLKAMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. “Erst Teil: Die Postmetaphysische Seinfrage in ‘Sein und Zeit’”, in *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sei Denken*. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1996, pp. 27-86.

³⁶ GA 60, pp. 214-222.

homem deixar de sentir funcionalmente os seus ouvidos, pelos quais chegam boas e más palavras? Também o homem poderia deixar de olhar as belas e variadas formas, as cores luminosas e agradáveis e tantas outras coisas mundanas que lhe são apresentadas? Ou ainda, poderia abdicar de atender aos estímulos exteriores para desenvolver suas capacidades e habilidades? Em tudo isso, consta um profundo nexó existencial, do qual o homem não pode abdicar. Ora, se o homem se tornou um problema para si mesmo, porque a facticidade de sua vida é marcada por uma quotidianidade impregnada dessa totalidade de desejar, ouvir, ver e lançar-se? A autenticidade da existência não requer a fuga de tudo isso, mas sua vivência enquanto experiência histórico-existencial, tomada de decisão no interior da própria vida. Ao enfrentar a vida, o homem se encontra com a tentação e não há como escapar-se dela³⁷.

É aqui que se encontra o nexó existencial da experiência religiosa: o existir autêntico não requer necessariamente que o homem fuja do mundo, mas que ele assuma o risco da decisão em assumir os paradoxos presentes em toda tentação, em compreender o caráter de funcionamento do ouvir, do olhar e de desenvolver suas habilidades. Ao tomar tal decisão, o homem conhece a própria insegurança, imbuí-se da possibilidade de apreender a segurança de sua vida, de apropriar-se dos resultados acessíveis aos afetos do espírito – por que não ouvir uma bela música ou uma bela recitação de poesia? – e de desenvolver a familiaridade com aquilo que se vê e se contempla exatamente por ter visto. Ao enxergar a totalidade que a vida lhe proporciona, o homem entra no horizonte da decisão, da disposição e disponibilidade para a transformação, visando o novo, enquanto singular transição fáctica da própria vida. Mesmo quando estimulado exteriormente a buscar as coisas fora de si mesmo, o homem se defronta com a abertura de possibilidades que a própria lhe oferece e se vê diante da questão: qual caminho a tomar? A decisão do homem pode ser por uma comodidade egocêntrica, mas que lhe abre a possibilidade de colocar-se como miserável³⁸ diante do que Agostinho denomina de luz verdadeira³⁹, pela qual o homem alcança a *beata vita*.

³⁷ Cf. GA 60, p. 217: In dieser Erfahrungsrichtung also ist ursprünglich das Selbst zu suchen. In dieser und nur in dieser begegnet die *tentatio*. D.h. sofern sie da ist, muss das Lebem, *ista vita*, so erfahren werden, - das Selbst dabei genommen in der vollen Faktizität des Erfahrens” (“É a direção da experiência onde tem originariamente que buscar o si mesmo. Nela, e somente nela, encontra-se a *tentatio*. Ou seja, à medida em que está aí, a vida, *sta vita*, há de ser experimentada assim, sendo assumido aí o si mesmo em plena facticidade do experimentar”).

³⁸ AGOSTINHO, *Confissões* X, 34, 53, p. 512-513: “ego autem haec loquens atque discernens etiam istis pulchris gressum innecto, sed tu euellis, domine, euellis tu, quoniam ‘misericordia tua ante oculos meos est’. nam egoa capior miserabiliter, et tu euellis misericorditer aliquando non sentientem, quia suspensius incideram, aliquando cum dolore, quia iam inhaeseram” (“ Eu, porém, quando exponho e examino isto, também enredo os meus passos naquilo que é belo, mas tu libertas-me, Senhor, libertas-me, ‘porque a tua misericórdia está diante dos meus olhos’ (Sl 25,3). Na verdade, eu deixo-me prender miseravelmente e tu libertas-me

A concupiscência dos olhos⁴⁰ permite ao homem desenvolver a curiosidade frívola do saber, uma vez que pelos olhos se possibilita despertar a curiosidade. Mas em que medida se entende aqui o caráter tentador dos olhos? Na medida em que o olhar desperta a curiosidade para um ato de conhecer que desperta um apetite “des experiendi”⁴¹ que desemboca na ânsia do conhecimento, do experimentar para obter e aprender conhecimento e para olhar ao redor da situação em que se encontram os outros homens. A curiosidade assim entendida anseia pelo novo, desperta o desejo pelo desconhecido e por acumular novas experiências. A curiosidade compreendida como ansiedade pelo conhecimento se contrapõe ao desejo de procurar coisas belas, perfumáveis e agradáveis ao sabor e ao tato. Essa curiosidade desnuda e funda a decadência para a dedicação à magia, à mística e à teosofia⁴². Mas essa curiosidade pode conduzir o homem à luz verdadeira? Sim. Isso é possível à medida que se admite que o próprio Deus suporta que o homem experimente a curiosidade, inferindo que os olhos possibilitem o ato de enxergar e o ato de conhecer. E para que os olhos, cuja concupiscência está no deleite de ver, superem aquela curiosidade que incide na dispersão torna-se necessário que haja a luz para ver com claridade. Essa luz é Deus, e na visão de Agostinho é acessível ao homem pela misericórdia divina, vista com esperança o homem que se dispersou.

A terceira forma de tentação é a concupiscência da soberba ou “*ambito saeculi*”⁴³. Heidegger a compara com as duas anteriores – a concupiscência da carne e a concupiscência dos olhos – e, relacionando-as constitui um tripé de tentações. Essa última tentação corresponde ao estado de espírito do homem, da vigência do que o homem experimenta facticamente, da relação mundanal experimentada por ele. É aqui que reside o sentido mesmo

misericordiosamente, umas vezes sem eu sentir, porque a minha queda não tinha sido até ao fundo, outras vezes com dor, porque já estava atolado”).

³⁹ Idem, *Ibidem* X, 34, 52, p. 510-511: “o lux, quam uidebat Tobis, cum clausis istis oculis filium docebat uitae et ei praeibat pede caritatis nusquam errans; aut quam uidebat Isaac praegravatis et opertis senectute carnis luminibus, cum filios non agnoscendo benedicere, sed benedicendo agnoscere meruit; aut quam uidebat Iacob, cum et ipse prae grandi aetate captus oculis in filiis praesignata futuri populi genera luminoso corde radiavit et nepotibus suis ex Ioseph diuexas mystice manus, non sicut pater eorum foris corrigebat, sed sicut ipse intus discernebat, imposuit. Ipsa est lux, una est et unum omnes, qui uident et amant eam”. (“Ó luz, que era vista por Tobias, quando, fechados estes olhos, ensinava ao filho o caminho da vida, e caminhava à sua frente com os pés da caridade (Tb 4,2), sem nunca se perder; ou a que Isaac via, quando, agravados e velados os olhos carnis pela velhice, mereceu não abençoar os filhos reconhecendo-os, mas sim reconhecê-los abençoando-os (Gn 27, 1-40); ou a que Jacob via, quando, também ele privado da vista por causa da sua avançada idade, irradiou luz do seu luminoso coração sobre as gerações do povo futuro, prefigurada nos filhos, e impôs as mãos misticamente cruzadas sobre os seus netos, filhos de José, não como o pai deles o corrigia exteriormente, mas como ele próprio vislumbrou interiormente (Gn 48,3 – 49,28)”. Ele é a luz, a única luz, e uma só coisa são todos os que a vêem e amam”).

⁴⁰ Cf. GA 60, pp. 222-227.

⁴¹ Cf. GA 60, p. 223.

⁴² Cf. AGOSTINHO, *Confissões* X, 35, 55, pp. 515-517.

⁴³ Cf. GA 60, pp. 227-237.

da existência do homem enquanto *Dasein*, o aí do ser devidamente situado na vida⁴⁴. Ora, então como se desdobra a concupiscência do “*ambito saeculi*”? Antes de tudo, no ato de aspirar a ser simultaneamente temido e amado. Esta aspiração – *velle* – se apresenta na experiência dos olhos, das pretensões, dos juízos, dos sabores ou naquilo que é o oposto disso. Por isso, aspirar a ser amado e ser temido denota a importância que se dá ao mundo compartilhado e vivido, cuja linguagem emergente é o que nutre esse modo de tentação. E isto porque a linguagem é a vinculação ôntica do homem com a sua soberba, pois por ela o homem se expressa como soberba. Nessa linguagem de soberba, o homem exprime-se como *Dasein* egoísta e, por isso, objetivamente se vincula com a moléstia. Além de temer e ser amado, o homem é também tendente à vanglória, à busca de um louvor próprio que o coloca em um patamar de autoridade de alguma coisa, tomando esta experiência como prazenteira. A interpretação heideggeriana de Agostinho indica que o homem molestado é uma determinação da facticidade, cuja diversidade experiencial constitui os diversos modos possíveis de efetivar essa mesma facticidade. Dessa forma, a agitada busca dos louvores é o cuidado – *curare* – para agradar em um mundo de compartilhamento. A própria relação mundanal propicia que um homem pronuncie elogios a outro homem, reconhecendo seus méritos e dignidade de ser louvado. No entanto, o próprio Heidegger chama a atenção para o fato de que Agostinho não reprova o louvor em si, mas todo tipo de louvor e de vanglória incompatível com o próprio Deus⁴⁵ e que impossibilita a *beata vita*. Ocorre que, o louvor recebido, enquanto louvor verdadeiro deve ser compreendido como *donum Dei*, visto em consonância com a *iustitia*. Esta é concebida na perspectiva da *gratia Dei*. Mas quando se vê a situação do ponto de vista do próprio homem, então o melhor é que o homem se debruce a louvar a Deus, ao invés de ser louvado, a fim de que não incida na vanglória. Ora, desenvolver o louvor na perspectiva da *iustitia Dei* que possibilita reconhecer em Deus seja recebendo o louvor seja louvando a Deus,

⁴⁴ GA 60, p. 228: “Das Dasein, das Selbst, das Wirklichsein des Lebens ist ein Aufgehen. Das Selbst wir Von der Welt gelebt, und gerade dann am stärksten, wenn es in solchem Dasein meint, eigentlich zu leben. Dises Gelebtwerden ist ein besonderes Wie der Faktizität und nur vom eigentlichen Existenzsinn her zu explizieren” (O *Dasein*, o si mesmo, o ser efetivo da vida, é um ser absorvido, um verter-se e um dissolver-se. O si mesmo é vivido pelo mundo, e com tanto mais força, ali onde e quando mais e com maior intensidade crê viver autenticamente em semelhante *Dasein*. Este ser vivido é um modo específico da facticidade e só pode ser explicado a partir do sentido autêntico da existência”

⁴⁵ AGOSTINHO, *Confissões* X, 38, 63, p. 528-529: “sermoa utem ore procedens et facta, quae innotescunt hominibus, habent temptationem periculosissimam ab amoré laudis, qui ad priuatam quandam excellentiam contrahit emendicata sufragia: temptat, et cum a me in me arguitur, eo ipso, quo arguitur, et saepe de ipso uanae gloriae contemptu uanius gloriatur ideoque non iam de ipso contemptu gloriae gloriatur: non enim eam contemnit, cum gloriatur” (“As palavras, porém, que saem da boca, e as obras que se tornam conhecidas aos homens encerram uma tentação muitíssimo perigosa, por causa do desejo de ser louvado, o qual concentra os votos que mendiga numa espécie de enaltecimento pessoal: tenta-me, e quando por mim, em mim, é denunciada, pelo mesmo facto de ser denunciada e, muitas vezes, pelo mesmo desprezo da vanglória, gloria-se vãmente, e, por isso, já se não gloria do próprio desprezo da glória: com efeito, não a despreza, quando se gloria”).

o *summum bonum*. Isso significa que o homem não deve rechaçar a possibilidade de ser louvado, nem de colocar-se em uma posição cômoda diante dos elogios recebidos, mas de buscar ir mais além no mundo compartilhado em que está situado. Este ir mais além é propriamente a constante busca pela verdade que Heidegger acena estar presente em Agostinho, não enquanto fuga do mundo compartilhado ou refúgio em realidades distantes da efetiva realidade do homem, mas como mergulho neste mesmo mundo. Trata-se de um entregar genuíno em que o homem assume o seu próprio *locus* existencial e não o *locus* de Deus⁴⁶. A possibilidade efetiva de entrega realiza-se pelo cumprimento da *continentia*, compreendida em articulação com a *iustitia Dei*, assumida como “o estar dirigido para o sentido verdadeiro originário (‘ piedade’, conforme a compreensão da *iustitia* de Lutero) na totalidade da experiência fáctica do importante”⁴⁷. Isso implica que o homem deva mergulhar no mundo compartilhado, tomando a si mesmo como algo importante, não desprezível e fundamentalmente existencial.

2.5 Existência e facticidade da vida

Diante do horizonte da *beata vita* e das tentações que são colocadas ao homem, Heidegger busca reforçar o comportamento do homem enquanto *Dasein* que pensa a sua existência no mundo compartilhado, buscando interpretar o amor de si mesmo aludido e desenvolvido por Agostinho⁴⁸. Trata-se de se defrontar existencialmente com a auto-complacência, colocada enfaticamente pelo próprio Agostinho:

“Também dentro de nós, dentro de nós, existe, no mesmo gênero de tentação, outro mal que torna vãos aqueles que se comprazem em si e a si mesmos agradam, ainda que não agradem aos outros, ou lhes desagradem, e nem procurem agradar-lhes. Mas, agradando a si mesmos, desagradam-te muito a ti, não só quando se gloriam de coisas não boas como se

⁴⁶ AGOSTINHO, *Confissões* X, 36,59, p. 521-523: “(...) ut, dum auide conligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeatque nos amari et timeri non propter te, sed pro te, atque isto modo sui símiles factos secum habeat non ad concordiam caritatis, sed ad consortium supplicii, qui statuit sedem suam ponere in aquilone, ut te peruersa et distorta uia imitanti tenebrosi frigidique seruiet.” (“... enquanto recebemos avidamente estes aplausos, sejamos apanhados incautamente, e desliguemos a nossa alegria da tua verdade, e a coloquemos na falsidade dos homens, e nos agrade ser amados e temidos, não por causa de ti, mas em vez de ti, e, deste modo, aqueles que se tornaram semelhantes a ele, os tenha consigo, não para a concórdia da caridade, mas para a partilha do suplício, ele que determinou colocar a sua morada no aquilão (Sl 14,13), para que, envolvidos pelas trevas e pelo frio, eles servissem aquele que imitou, por caminhos perversos e tortuosos”).

⁴⁷ GA 60, p. 237.

⁴⁸ Cf. GA 60, pp. 237-241.

fossem boas, mas também dos teus bens como se fossem seus, ou até como se fossem teus, mas obtidos por méritos seus, ou ainda como se fossem obtidos pela tua graça, todavia não partilhando com outros, mas privando-os dela”⁴⁹.

Conforme a análise heideggeriana quatro elementos são constatáveis nesse pensamento: *de non bonis quase bonis*⁵⁰, *o veritum etiam de bonis tuis quase suis*⁵¹, *o aut etiam sicut de tuis, sed tanquam ex meritis suis*⁵² e *o aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes ea*⁵³. O primeiro corresponde ao fato de que o homem pode tomar por boas as coisas que não o são, evidenciando aqui, em sentido existencial o que ele é a modo próprio, por aquilo que fez, que faz e que constitui-se de possibilidades. O segundo refere-se à possibilidade existencial que o homem tem de possuir algo que é Deus. Não se aplica qualquer conotação moral, mas existencialmente o homem tem algo enquanto *Dasein* que se entrega e mergulha neste mundo compartilhado. O terceiro corresponde ao fato do homem ter existencialmente mérito naquilo que realiza, explicitando sua dignidade em possuir o dom da entrega, do dar-se de si aos outros homens que estão neste mundo. Trata-se de um bem, no sentido existencial, compreendido como um *bonum*, passível de existência em função da *iustitia Dei*. O quarto é referente à própria decadência ou inserção existencial do homem no mundo que é compartilhado. Aí, o homem tem a possibilidade do egoísmo, da inveja, de fechar-se em si quando se defronta consigo mesmo. É o momento paradoxal em que o homem é tentado a não unir-se ao mundo compartilhado e também imbuído de decadência aberta às novas possibilidades. Na decadência o homem se insere verdadeiramente no mundo, caracterizando assim o *bonum*, executa sua presença nele e penetra a realidade abissal, com a única preocupação de tornar o si mesmo importante na relação com o mundo. Mas aqui reside o perigo e satânico caráter da tentação: o de tornar essa decadência egoísta e, por conseguinte, cômoda ou diante desse mesmo perigo, possibilitar que o si mesmo se esvazie. O homem é *Dasein*, cuja característica própria é ter a si mesmo, em

⁴⁹ AGOSTINHO, *Confissões* X, 39,64, pp. 528-531: “intus etiam, intus est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se, quamuis alii uel non placeant uel displiceant Nec placere affectent ceteris. Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quase bonis, uerum etiam de bonis tuis quase suis, aut etiam sicut de tuis, sed tanquam ex meritis suis, aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam”.

⁵⁰ Cf. GA 60, p. 238.

⁵¹ Cf. GA 60, p. 238

⁵² Cf. GA 60, p. 239

⁵³ Cf. GA 60, p. 239

plena facticidade, no mundo compartilhado. Na interpretação heideggeriana, aí está o temor de Agostinho⁵⁴: defrontar-se consigo mesmo, com o seu “eu”, com a sua existência.

Diante do anunciado caminho existencial, Heidegger busca concluir sua obra tomando a moléstia como facticidade da vida⁵⁵ realizada na queda e no acesso da existência. Para isso, o filósofo alemão evidencia que o homem se descobre na tentação que permeia toda a vida, porque a vida é toda tentação. A isto não se deve dar uma única direção, pois a tentação possui sempre duas possibilidades: a de decadência e a de acesso. Mas o decisivo não é tomar uma ou outra determinação, mas enredar o nexos entre elas. As duas determinações se articulam, se movimentam juntas na totalidade da vida e se executam no ser, no conhecer e no amar que, enquanto possibilidades de vida são possibilidades de tentação. Nisso reside a objetividade mundana: viver a vida é viver as possibilidades da *tentatio* e, por meio delas, que constituem a própria facticidade da vida, não apenas experimentar a decadência, mas também o acesso. Nesse sentido, a intensa vivência da vida denota que maior é a plena execução das experiências da facticidade, pelas quais se explica o sentido mesmo dessa facticidade⁵⁶, na qualidade de inserção e desenvolvimento do próprio *curare*. Daí decorre a determinação do próprio acesso do ser, cuja consistência está na experiência da vida⁵⁷.

Heidegger então evidencia que a moléstia corresponde à facticidade da vida, à medida que seu sentido está determinado pelo modo genuíno da própria vida. Realça-se aqui, o modo como se desenvolve a facticidade da vida, cujo desdobramento se efetiva em quatro aspectos. O primeiro é a importância que a vida possui para o próprio homem, enquanto existência desenvolvida, realizada facticamente. Disso resulta a necessária preocupação com a execução

⁵⁴ AGOSTINHO, *Confissões* X, 39,64, p. 530-531: “in his omnibus atque in huiusmodi periculis et laboribus uides tremorem cordis mei, et uulnera meã magis subinde a te sanari quam mihi non infligi sentio” (“Em tudo isto e nos perigos e trabalhos deste gênero, tu vês o tremor do meu coração, e sinto que é mais freqüente tu curares as minhas feridas do que eu não as infligir a mim mesmo”).

⁵⁵ Cf. GA 60, pp. 241-246.

⁵⁶ GA 60, pp. 242-243: “Das *Je mehr das Leben lebt* besagt: je voller die Erfahrungsrichtungen der Faktizität vollzogen werden. Das betrifft zunächst nicht so sehr die Fülle dessen, was erfahren wird, sondern die Erfahrungsrichtungen als solche – die umweltliche, mitweltliche und selbstweltliche –: je mehr diese als solche voll sind, den ihnen bzw. ihrer Faktizität eigenen Vollzugszusammenhang unter sich gewinnen, ist der volle Sinn historisch faktisch erklärt” (“O quanto mais vive a vida quer dizer: quanto mais plenamente são executadas as direções da experiência da facticidade. Isto não afeta em princípio somente à plenitude de tudo aquilo que é experimentado, mas também as direções da experiência como tais – a do mundo que nos rodeia, a do mundo compartilhado e a do mundo próprio –; quanto mais plenamente são estas como tais e mais fazem seu o nexos da execução que lhes é próprio ou, respectivamente, que corresponde à sua facticidade, melhor é explicado histórica e facticamente o sentido pleno”).

⁵⁷ GA 60, p. 243: “Das *Je mehr das Leben zu sich selbst kommt* ist die zweite Bestimmung und zeigt na, dass das Sein des Lebens irgendwie darin mitbesteht, dass ES gehabt wird: jê mehr das Leben erfährt, dass ES in seinem vollen Eigenvollzug um ES selbst, um sein *Sein* geht” (“O quanto mais aceder à vida a si mesma é a segunda determinação e indica que o *ser* da vida consiste também de algum modo em ser tido: quanto mais experimenta a vida o que está em jogo em sua plena realização é mesmo, o seu *ser*”).

da facticidade da vida, vivida na intensidade mesma do *Dasein*. O segundo é a vida, que está constituída pelas determinações da decadência e do acesso, estando nela contidos tanto o temor quanto o amor, na qualidade de situação vigente do homem compreendido existencialmente. O terceiro é que a experiência fáctica é fundamentalmente a experiência de desenvolver a vida de modo próprio, com a existencialidade que cada homem tem e desenvolve. Não há então, uma vida única para todos os homens; há uma existência a ser desenvolvida a modo próprio. O quarto é que a experiência fáctica é a vida com todas as suas incursões, seus devaneios, suas subidas e descidas, seu caminho próprio, pelo qual o homem abre novos caminhos e novas possibilidades de vida. Esses aspectos realçam a necessidade do homem se auto-compreender a si mesmo como *Dasein* que se preocupa com o seu “eu” que é o que é e de modo possível de ser. Isso implica em acolher a previdência da própria vida, a realidade que é apresentada ao homem e o seu porvir de existência autêntica – ou inautêntica – que pode ser antecipado no instante em que o homem decidir viver a vida, primordialmente a partir da irrupção do seu caráter histórico, com o qual cada homem se vê imerso em um mundo de compartilhamento. Aqui reside a diferença do *Dasein* e o ter a vida em sua facticidade existencial, denotativa da constante ação de *curare*.

3. Conclusão

A atenção de Heidegger à fenomenologia da vida religiosa, a partir da análise do livro X das *Confissões* de Agostinho denota a influência do pensador de Hipona no filósofo alemão, especialmente no que se refere à inquietação à própria existência humana. Não é possível cobrar de Heidegger uma análise fenomenológica da religião semelhante a que fez Rudolf Otto ou mesmo Friedrich Schleiermacher, porque o objetivo de Heidegger é compreender a existência humana a partir da experiência religiosa descrita por Agostinho. Também não se deve exigir de Heidegger uma análise teológica que aponte para o diálogo do homem com Deus que Agostinho estabelece, porque Heidegger não executa uma análise teológica, não se serve de elementos da exegese patrística, a não ser para clarificar a sua maneira de analisar fenomenologicamente a obra tomada. E isso é evidente pelo fato de que Heidegger não tomou toda obra das *Confissões*, nem tampouco desprezou os livros anteriores e os precedentes ao livro X, mas tomou esse livro que manifesta o presente de Agostinho, suas inquietações fundamentais, clarividenciando que o sentido do passado está no presente, no agora da vida em que o homem tem de responder existencialmente acerca de si mesmo,

lançando em um porvir a ser construído mediante a experiência da decadência e do acesso. Também não se pode exigir dessa análise de Heidegger todo o conteúdo que se manifesta em *Sein und Zeiti* a respeito do *Dasein* e em relação à concepção de tempo – *Zeit* – e temporalidade – *Zeitlichkeit* –, porque o pensamento que se firmará em sua obra marcante de 1927 estava ainda em formação. No entanto, pode-se afirmar que esta análise heideggeriana de Agostinho já manifesta elementos que serão desenvolvidos posteriormente.

Trata-se de visualizar a tentativa de Heidegger em superar a metafísica compreendida como onto-teologia e apresentar rigorosamente o método fenomenológico – e nisso não há como negar a influência de Edmund Husserl, principalmente no conceito de intencionalidade –, pelo qual Heidegger desenvolve a experiência de Agostinho à luz da hermenêutica da facticidade. Por isso, Heidegger isenta-se de qualquer juízo axiológico e teológico do modo como Agostinho se dirige a Deus, mas centra-se na vida fáctica, na compreensão da existência humana, cujo caminho é o si mesmo, em sua realidade abissal e em suas possibilidades de acesso. Por isso, assume que a vida é existencialmente importante em seu todo, incluindo as tentações que fazem com que o homem viva e vivendo a vida busca *beata vita*. O que fascina Heidegger em Agostinho é a sua inquietação acerca de sua própria existência, que o permite colocar-se diante do que denomina Deus e instaurar o estilo “confissão” na sua relação dialógica com esse Deus. Agostinho então se abre a Deus, apresenta o que se passa com a sua existência, suscitando questionamentos, colocando-se à disposição para ouvir, imergindo no mundo em que está situado.

Diante do exposto, constata-se a efetividade da *distentio animi* que possibilita ao homem viver a sua contemporaneidade existencial do ser, cuja compreensão só possível em seu aí histórico-existencial que o coloca para viver a vida tal como ela é e pode ser. Nesse sentido, Heidegger realça a importância dos afectos que estão relacionados à memória e à alma e o *curare* como um viver a profundidade da existência, aquilo que é próprio do homem em sua vida. Isso é para Heidegger o percurso a ser feito pelo *Dasein*: buscar si mesmo de sua existência, como forma de cuidar de si e de existir como tal. Para Agostinho, esse cuidado é o que possibilita o encontro com Deus, a experiência da *beata vita*, cuja possível é plausível no mergulho do presente que retoma o passado e prospectiva um futuro de louvor pela realização do agora⁵⁸.

⁵⁸ AGOSTINHO, *Confissões* X, 43,70, p. 538-539: “tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam: doce me ‘et sana me’. Ille tuus unicus, ‘in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi’, redemit me sanguine suo. Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio

saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: 'et laudant dominum qui requirunt eum'. ("Tu conheces (Tb 3,16; 8,9; Sl 68,6; Jo 21, 15-16) a minha incapacidade e a minha fragilidade (Sl 68,6), ensina-me (Sl 141,10) e cura-me (Sl 6,3). O teu Unigênito, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência (Cl 2,3) , redimiu-me com o seu sangue (Ap 5,9). Não me caluniem os soberbos (Sl 118,22), porque penso no preço da minha redenção (Sl 61,5), e como, e bebo (Jo 6,55.57; 1Cor 10,31; 11,29), e distribuo, e, pobre, desejo saciar-me (Lc 16,21) dele entre aqueles que dele se alimentam e saciam: e louvam o Senhor aqueles que o procuram (Sl 21,27)").