



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JULIANA PEREIRA MATIAS**

**A LEITURA HEIDEGGERIANA DO LIVRO X DAS  
*CONFISSÕES: MEMÓRIA, VIDA FELIZ E TENTAÇÕES***

**VITÓRIA  
2014**

JULIANA PEREIRA MATIAS

**A LEITURA HEIDEGGERIANA DO LIVRO X DAS  
CONFISSÕES: MEMÓRIA, VIDA FELIZ E TENTAÇÕES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

VITÓRIA  
2014

JULIANA PEREIRA MATIAS

**A LEITURA HEIDEGGERIANA DO LIVRO X DAS *CONFISSÕES*:  
*MEMÓRIA, VIDA FELIZ E TENTAÇÕES***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

15 de setembro de 2014.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos**  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

**Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa**  
Universidade Federal do Espírito Santo

---

**Prof. Dr. Jairo Ferrandin**  
Centro Universitário Franciscano do Paraná

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

M433I Matias, Juliana Pereira, 1987-  
A leitura heideggeriana do livro X das *confissões* : *memória, vida feliz e tentações* / Juliana Pereira Matias. – 2014.  
137 f. : il.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Fenomenologia. 4. Memória. 5. Vida religiosa. I. Santos, Jorge Augusto da Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

Dedico,

Ao meu querido vovô por ensinar e verdadeiramente colocar no meu coração a Lei na qual medito todos os dias e a certeza de que o guardião de Israel nunca dorme. “Iahweh é a nossa força e proteção. Como amo a Sua lei.”

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu marido e melhor amigo, Igor Awad Barcellos, pela caminhada de amor, compreensão e filosofia;

À minha pequena luz, Clarice, pelo amor e amizade que construímos a cada dia, por me acompanhar nesse percurso;

Ao professor Jorge Augusto da Silva Santos pelo auxílio e dedicação nesse trabalho;

A todos que de alguma forma auxiliaram nessa jornada.

## RESUMO

Santo Agostinho é um filósofo que irradiou o seu pensamento ao longo do tempo. Sua filosofia é, sem dúvida, uma caminhada em busca da verdade e aquele que com ele caminhar encontrará em cada passo dado a libertação do homem nessa verdade que se realiza na vida. Nenhuma obra revelou de forma tão verdadeira essa procura de Agostinho quanto as *Confissões*. Aqui uma jornada se inicia dentro dele e diante dos homens, num constante louvor a Deus. Aqui se abre uma travessia com o autor medieval na busca por essa vida verdadeira, pela *beata vita*, seguindo o caminho que leva ao si mesmo do homem, chegando aos limites da Memória nisso que quer *procurar e encontrar* a vida de sua vida. No livro X de suas *Confissões* principia-se esse caminhar. Heidegger encontrou em Agostinho a trajetória para entender a experiência de vida religiosa, viu em Santo Agostinho um pensador que, embora envolto numa realidade dogmática, pode ser interpretado pelos olhos da verdadeira vida cristã. Heidegger encontrou uma vida vivida sempre aberta e em direção a algo já determinado. Santo Agostinho revela em suas *Confissões* essa busca que nunca cessa, vivendo em direção a Deus, sendo n'Ele, vivendo n'Ele, numa relação onde a vida se *realiza*. Este trabalho seguirá na compreensão do percurso trilhado pelo jovem Heidegger para entender em Agostinho essa *procura* por si mesmo e por Deus, ultrapassando os limites da Memória para, finalmente, *encontrar* a vida feliz, caminhada realizada na vida mesma, na experiência fáctica da vida, na experiência da *tentatio* que, mais do que a possibilidade de perder a si mesmo, é também o lugar onde o homem pode encontrar-se.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Heidegger. Fenomenologia. Vida religiosa. Deus. Memória. Vida feliz. Vida fáctica. Interior. "Como".

## ABSTRACT

Saint Augustine is a philosopher that radiated his thought through the time. His philosophy, no doubt, is a walking to the truth and the one that walks with him will find, in each step, the freedom of man in this truth that perform itself in life. No other work revealed so well this search of Augustine than *Confessions*. Here a journey begins inside him and in front of men, in a constant praise to God. In this way, here a crossing is opened with the medieval author in this search to this true life, to this *beata vita*, following the path that leads to the *himself* of man, arriving the limits of Memory in what he wants to *search* and *find* the life of his life. In book X of his *Confessions*, this walking begins. Heidegger found in Augustine the trajectory to understand the experience of religious life, saw in Saint Augustine a thinker that, even though wrapped in a dogmatic reality, can be interpreted through the eyes of the true Christian life. Heidegger found a life lived always opened and in direction to something determined. Saint Augustine reveals in his *Confessions* this search that never ends, living in direction to God, being in Him, Living in Him, in a relationship in which life *actualize* itself. This work will follow the path walked by the young Heidegger to understand in Augustine this search for the *himself* and for God, exceeding the limits of Memory to, finally, find the happy life, a walk in life itself, in the factual experience of life, in the experience of *tentatio* that, more than the possibility of lost himself, is too the place where man can find *himself*.

Key-words: Saint Augustine. Heidegger. Phenomenology. Religious Life. God. Memory. Happy Life. Fact Life. Inside. "How".



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>1 O JOVEM HEIDEGGER E O CURSO <i>INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO</i>.....</b>	<b>17</b>
1.1 CONTEXTO BIOGRÁFICO – FILOSÓFICO.....	17
1.1.1 A filosofia da vida .....	25
1.1.2 Influência teológica dos anos 20 .....	29
1.2 INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: CURSO DO SEMESTRE DE INVERNO DE FRIBURGO DE 1920-1921 .....	36
1.3 INTRODUÇÃO METODOLÓGICA: FILOSOFIA, EXPERIÊNCIA FÁCTICA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....	39
1.3.1 O que é Introdução e o que é Filosofia?.....	39
1.4 INDÍCIOS FORMAIS.....	44
1.5. A DIFERENÇA ENTRE A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS.....	47
1.6 A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA COMO PONTO DE PARTIDA E O NEXO CENTRAL: O HISTÓRICO.....	50
1.7 FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....	57
<b>2 INTRODUÇÃO AO LIVRO X DAS <i>CONFISSÕES</i>.....</b>	<b>59</b>
2.1 AGOSTINHO E O NEOPLATONISMO.....	59
2.2 O MOTIVO DO <i>CONFITERI</i> .....	66
2.3 O SABER DE SI MESMO.....	69
2.4 OBJETUALIDADE DE DEUS.....	71
2.5 ESSÊNCIA DA ALMA.....	79
<b>3 <i>TANTA VITA VIS: A MEMÓRIA E O “COMO” DO TER DA BEATA VITA</i>.....</b>	<b>83</b>
3.1 O PALÁCIO DA MEMÓRIA.....	83
3.2 O DISCERE E OS ATOS TEÓRICOS.....	89
3.3 OS AFETOS E SEUS MODOS DE DAR-SE.....	91
3.4 A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO.....	93
3.5 O “COMO” DO TER DA <i>BEATA VITA</i> .....	97

<b>4 A TENTAÇÃO E A CURA</b> .....	<b>110</b>
4.1 O “ <i>ESTAR PREOCUPADO COM</i> ”: O <i>CURARE</i> COMO TRAÇO FUNDAMENTAL DA VIDA FÁCTICA .....	110
4.2 ANGÚSTIA E MEDO .....	114
4.3 CONCUPISCENTIA CARNIS .....	117
4.3.1 <i>Voluntas e Voluntates</i> .....	119
4.3.2 <i>illecebra odorum</i> .....	120
4.3.3 <i>voluptas aurium</i> .....	122
4.3.4 <i>Voluptas oculorum</i> .....	122
4.3.5 O desejo das coisas belas .....	123
4.4 CONCUPISCENTIA OCULORUM .....	124
4.5 <i>AMBITIO SAECULI</i> – A SOBERBA DA VIDA .....	127
4.5.1 O orgulho – <i>Timeri velle e amari velle</i> .....	128
4.5.2 A tentação do louvor – <i>Amor laudis</i> .....	129
4.6. MOLÉSTIA – O COMO DO SER DA VIDA .....	131
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>137</b>

## INTRODUÇÃO

É preciso saber o que para nós importa no presente estudo e nisso não pode haver dúvidas: nosso esforço está em refazer o caminho do jovem Heidegger em sua jornada pela fenomenologia da vida religiosa. Almejamos atingir as explicações fenomenológicas presentes na primeira parte do curso do semestre de inverno de 1920/1921 intitulado *Introdução à fenomenologia da religião* para que assim, após esclarecimentos metodológicos, possamos alcançar a interpretação que o jovem autor alemão nos deixou em seu curso do semestre de verão de 1921, a saber, *Agostinho e Neoplatonismo*, por onde buscamos compreender de que maneira a leitura de Heidegger torna efetiva a experiência de vida cristã de Agostinho<sup>1</sup>.

Antes de adentrarmos na leitura que o jovem Heidegger fez do livro X das *Confissões* de Agostinho, nosso percurso terá início nesse ponto de partida fundamental que se chama *Introdução à fenomenologia da religião*, onde Heidegger reservou a noção de vida fáctica, a possibilidade de se repensar a filosofia e trazer a ela um novo conceito e, acima de tudo, “propõe-se com afinco descrever as estruturas constitutivas da existência humana em sua facticidade.” (FERRANDIN, 2010, p. 14), leitura esta que nos trará, como primeiro passo nessa caminhada, a compreensão do sentido da vida de Agostinho.

Martin Heidegger, nascido aos 26 de setembro de 1889, em Messkirch, sul da Alemanha, é sem dúvida um dos mais importantes filósofos do século XX. Heidegger foi criado numa família de fé católica, marcado pelo começo nos estudos para o sacerdócio que foi interrompido por motivo de saúde. Suas pesquisas foram financiadas por instituições religiosas e defendeu o catolicismo contra o perigo do Modernismo. Heidegger teve seu começo como filósofo católico e é esse jovem Heidegger que disse, certa vez, numa revista “ultraconservadora” intitulada *Der Akademiker*, “Cave profundamente e você vai se descobrir em solo católico.”<sup>2</sup>, que

---

<sup>1</sup> Além dos cursos acima citados, a saber, *Introdução à fenomenologia da religião* e *Agostinho e o Neoplatonismo* devemos aqui lembrar que na obra *Fenomenologia da vida religiosa* também está presente *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, preleção de 1918 e 1919 nunca proferida.

<sup>2</sup>Hugo Ott descobriu que as primeiras publicações de Heidegger estavam na revista acima citada entre 1910-12, revista como já dissemos ultraconservadora que seguia a linha do Papa Pio X.

se voltou ao estudo da Fenomenologia e da experiência da vida medieval, como encontramos em seu curso sobre Agostinho, é esse pensamento do jovem Heidegger que aqui importa conhecer.

Este trabalho estrutura-se em quatro capítulos, além de nossas conclusões.

O primeiro capítulo deste estudo está intitulado “O jovem Heidegger e o curso Introdução à fenomenologia da religião”. É importante notar que para nós a dimensão religiosa de Heidegger se configura num desafio ou até mesmo, como disse Gadamer (1900-2002), num paradoxo se lembrarmos de Jean-Paul Sartre (1905-1980) colocando Heidegger ao lado de Nietzsche como um dos pensadores mais ateus<sup>3</sup>. No entanto, para que nenhuma dúvida assombre nosso trabalho é preciso esclarecer que, embora a temática dos mencionados cursos gire em torno de uma natureza religiosa e, sabemos que a Teologia esteve presente em todo pensamento do jovem filósofo alemão, a fenomenologia de Heidegger não quer ser uma Teologia, uma vez que “para o jovem filósofo, não é a teologia que nos oferece um caminho de acesso à compreensão fenomenológica, mas a originalidade do fenômeno religioso que poderá proporcionar nova construção teológica.” (FERRANDIN, 2010, p. 19)

Na primeira parte do curso *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger seguiu seus esclarecimentos metodológicos para encontrar um novo acesso ao *caminho* que leva ao si mesmo do homem, a saber, a filosofia. Ali também encontramos sua tentativa de não mais pensar a partir da objetividade e sim dos fenômenos da própria vida, ou seja, retirar a filosofia da confusão com as ciências. O primeiro capítulo deste estudo quer também analisar a Fenomenologia como método para se explicar a vida fáctica, entender o fenômeno do histórico e caminhar a partir de uma filosofia que “fala” apropriadamente dos fenômenos da vida, onde nos são apresentados os *indícios formais (formale anzeige)*. No referido capítulo

---

Segundo John Caputo, numa série de críticas literárias, o jovem Heidegger, falou contra o perigo do modernismo para a “sabedoria eterna da tradição católica” (CAPUTO, 2006, p.111).

<sup>3</sup> Em *Los caminos de Heidegger*, Hans-Georg Gadamer nos apresenta aspectos da dimensão religiosa do jovem pensador. No capítulo intitulado Dimension Religiosa, Gadamer expõe toda caminhada de Heidegger “nascido numa família católica e educado na religião católica [...]” (Cf. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, 13, 151), além disso, lemos ali a trajetória do jovem filósofo e seu compromisso religioso.

pretendemos analisar a primeira parte do curso do semestre de inverno de 1920/21 intitulada *Introdução Metodológica: Filosofia, experiência fáctica de vida e fenomenologia da religião* para seguirmos à leitura do bispo hiponense.

Após estudo da primeira parte do curso já mencionado, Heidegger seguiu para a segunda parte onde podemos encontrar sua leitura das epístolas paulinas. Aqui o filósofo alemão nos revela como a fenomenologia possibilita ver a vida cristã em sua originalidade. Seu objetivo com a explicação fenomenológica dos fenômenos religiosos a partir das cartas de Paulo, a saber, aos Gálatas e aos Tessalonicenses, não era “oferecer uma interpretação dogmática ou teológico-exegética [...] mas oferecer tão somente uma introdução à compreensão fenomenológica.” (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Nossa investigação não avança na leitura de Heidegger das cartas paulinas porque aqui queremos compreender a leitura heideggeriana do livro X das *Confissões* de Agostinho. Iniciamos em sua introdução metodológica, mas não seguimos na interpretação das epístolas, pois fugiria de nosso propósito e mereceria muito mais atenção do que aqui poderíamos dispensar. Empenhamo-nos aqui em compreender o que Heidegger nos deixou como o “caminho que torna possível a filosofia”, ou seja, a experiência fáctica da vida para então alcançarmos Agostinho que, mesmo envolvido numa realidade dogmática e na influência do neoplatonismo, pode ser visto a partir de uma experiência efetiva de vida cristã onde nos é permitido ler, junto com Heidegger, o caminho fáctico e existencial do autor das *Confissões*.

O primeiro capítulo corresponde a uma introdução do pensamento do jovem Heidegger. No percurso traçado em tal capítulo vemos a formação de um jovem pensador que muito se mostrou inquieto, envolvido em tensões e conflitos sobre si mesmo, trajetória esta que vive, enquanto motivação, em seus cursos. A importância do primeiro capítulo apresenta-se por si mesma à medida que reflete nos temas seguintes.

Os demais capítulos são desenvolvidos seguindo a estrutura e divisão que Heidegger estabeleceu do livro X das *Confissões* de Agostinho. Nosso olhar se volta

à interpretação heideggeriana do livro X realizada em seu curso do semestre de verão de 1921 intitulado *Agostinho e o Neoplatonismo*. A investigação heideggeriana começa numa tentativa de entender a importância de santo Agostinho para o estudo fenomenológico e qual o acesso até ele.

Iniciando o segundo capítulo, encontramos a filosofia de Agostinho dividida segundo a estrutura que estabeleceu Heidegger. Na parte introdutória do curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, encontramos três concepções e aplicações do pensamento agostiniano. Assim, de forma resumida abordaremos tais concepções que foram trazidas por Troeltsch, Harnack e Dilthey.

Após breve exposição das três concepções, o segundo capítulo segue para a parte principal do curso de Heidegger intitulada *Interpretação fenomenológica do livro X das Confissões*. Aqui muito se mostrará o pensamento do bispo de Hipona, uma vez que ele é o autor que está sendo interpretado. No entanto, é preciso destacar que, seguiremos a estrutura criada por Heidegger e a divisão que este estabeleceu dos quarenta e três capítulos do Livro X das *Confissões*. “A divisão e reunião dos diferentes capítulos [...]: (1-4), (5), (6), (7), (8-19), (20-23), (24-27), (28-29), (30-39), (40-42), (43).” (HEIDEGGER, 2010, p. 159)

Analisaremos então todos os capítulos do livro X das *Confissões*, que são quarenta e três, caminhando pela leitura heideggeriana. Para nosso estudo, os capítulos deste trabalho serão estruturados seguindo a temática que propôs Heidegger com a divisão do livro X: **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 e **Conclusão**: A moléstia como facticidade da vida.

Não iremos aqui ocultar o pensamento de Agostinho presente em suas *Confissões*. Reconhecemos que para chegar à interpretação do jovem Heidegger será preciso também compreender os problemas e os motivos apresentados pelo bispo hiponense. No entanto, caminhar através do olhar do pensador alemão constitui nosso fim. Seguimos dessa forma a leitura apresentada por Heidegger tendo como temas principais a memória, a *beata vita* e as tentações.

Ainda na análise da parte principal do curso sobre Agostinho, para entender toda sua estrutura e os motivos que levaram Heidegger ao problema *Agostinho e o Neoplatonismo* contamos com a leitura de pensadores como Hans-George Gadamer, em sua obra intitulada *Los caminos de Heidegger*, o alemão Otto Pöggeler, o americano John Caputo, o professor Constantino Espósito, além de outros pensadores e comentadores que se debruçaram sobre a vida e pensamento do jovem Heidegger.

A trajetória de santo Agostinho em busca da verdade, seu caminhar em direção a Deus naquilo que quer confessar e o motivo de suas *Confissões*, revela também o caminho a si mesmo. Santo Agostinho quer a tudo confessar e nessa confissão nos mostra, segundo a leitura heideggeriana, que no “como” procuramos a Deus está o “como” encontramos a nós mesmos.

Após tal exposição, caminharemos pelos capítulos do Livro X de acordo com a divisão heideggeriana que inicialmente nos dirige a quatro pontos essenciais, a saber, 1) *o motivo do confiteri*; 2) *o saber de si mesmo*; 3) *a objetualidade de Deus* e 4) *a essência da alma*. Os quatro pontos aqui mencionados são também nossa direção, ou ainda, a direção do pensamento do hiponense rumo ao problema da memória, que está em nosso segundo capítulo.

O percurso que faremos aqui com o bispo hiponense para encontrar a Deus é também aquele que revela que não é no mundo que está aquilo que de todos é conhecido, a saber, a vida feliz, mas é no mundo que se vive e se pode viver uma autêntica vida cristã. Como deve o homem se guiar em busca do que ama? O que deve ser amado? O que amamos quando amamos a Deus? Amamos somente o que

de nós é conhecido? O que devemos desejar? Que direção seguir para encontrar o objeto de nosso amor? Eis as questões que guiarão nosso terceiro capítulo.

Na busca pelo objeto amado o homem caminha numa “virada” que se dá em direção ao interior de si mesmo, nessa “virada” encontra-se ele com o grande e misterioso depósito da memória, onde ninguém nunca tocou. Nesse percurso para entender a complexidade da memória, nossa questão direcionada está nesse *procurar* que se inicia no exterior e que se dirige ao interior, para então seguirmos no caminho da vida feliz que permite ao homem dar passos do interior ao exterior naquilo que *encontra* a verdade que a tudo ilumina.

Um ponto importante para Heidegger ter escolhido o livro X das *Confissões* é que ele representa o presente de Agostinho, sua inquietação, sua confissão enquanto louvor a Deus, onde o caminho é o si mesmo. Agostinho é aquele que oferece a Heidegger significados originários sobre a vida, sobre a facticidade da vida, nesse viver em direção a algo com todas as suas possibilidades se fazendo homem nesse próprio caminhar e deixando Deus ser Deus nessa relação.

Nossa trajetória e, sem dúvida, também a de Heidegger, visa compreender o *como* acontece o *procurar* e o *encontrar*. Eis a nossa grande questão: *como* o homem procura a si mesmo, *como* procura a Deus? Que relação estabelece nesse caminhar com seu Criador? Ao enveredarmos nessa busca do homem pelo objeto de seu amor chegamos a outro tema que merecerá ser abordado: o que ama verdadeiramente o homem? Ama a vida feliz? *Como ter* a vida feliz?

O quarto capítulo deste estudo se ocupa com a experiência humana que revela o *como* do ser da vida: as tentações. Na *tentatio* todas as possibilidades se abrem, ou seja, aqui o homem pode perder-se, mas também pode, pela decisão da continência, ganhar-se em sentido próprio.

Heidegger encontrou em Agostinho essa experiência de decisão que acontece no reconhecimento da boa nova e na angústia da condição humana.



Nossa investigação caminha com as possibilidades que se apresentam “*quanto mais se vive a vida*” e “*quanto mais a vida se realiza em si mesma.*” A moléstia da vida é a culpa, o peso carregado pelo homem. Mas, a moléstia é também um modo existencial, onde todas as possibilidades crescem, onde cabe ao homem decidir. Decisão esta que o leva a vida feliz ou a profunda escuridão do pecado.

# 1 O JOVEM HEIDEGGER E O CURSO *INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO*

## 1.1. CONTEXTO BIOGRÁFICO-FILOSÓFICO

Sobre a formação de Martin Heidegger,

Nasci eu, Martin Heidegger, em Messkirch (Baden) a 26 de setembro de 1889, como filho do sacristão e tanoeiro Friedrich Heidegger e sua esposa Johanna, nascida Kempf, ambos de confissão católica. Freqüentei a escola primária municipal de minha terra natal; de 1903 a 1906, o ginásio em Constança; desde a segunda superior, o *Bertholdsgymnasium* em Freiburg im Breisgau. Depois de alcançado o atestado de madureza (1909), eu estudei em Freiburg im Breisgau até o exame de doutorado. (STEIN, 2002, p. 09)

Heidegger nasceu numa família profundamente religiosa e fiel à Igreja Católica. Presenciou ainda pequeno, o conflito entre a tradição e a modernidade na disputa vivida pelos católicos romanos e os antigos<sup>4</sup>. Sendo menino, Heidegger ajudava o pai nos serviços da igreja. Estudou em internatos jesuítas sempre com auxílio de bolsas de estudo.

Por treze anos os estudos do jovem Heidegger foram financiados pela igreja, até 1916. De 1903 a 1906, Martin Heidegger recebeu uma bolsa para o seminário em Constança. Trocou o Konradhaus de Constança, como nos conta seu aluno Gadamer, pelo ginásio de Friburgo. Em 1909, ingressou no noviciado dos jesuítas em Feldkirch, mas interrompeu seus estudos ali por problemas de saúde. Mais tarde, no Seminário Arquidiocesano de Friburgo se envereda pela Teologia e Filosofia escolástica na Faculdade de Teologia da Universidade Albert Ludwig, onde os problemas de saúde mais uma vez o fazem interromper suas pesquisas. Neste momento Heidegger matricula-se na Faculdade de Ciências Naturais e Matemática.

---

<sup>4</sup> Em 1870 por ocasião do Concílio de Roma, surge um movimento chamado “Católico Antigo”, que trazia a disputa entre os católicos antigos e os romanos. Os primeiros consideravam os romanos, que estavam presos aos costumes eclesiásticos superados, como atrasados, agarrados ao que já estava superado. Segundo Safranski, os católicos antigos buscavam mudanças na igreja como: a revogação do celibato, limitação da veneração aos santos, eleição dos sacerdotes, entre outras. O sacristão Friedrich Heidegger, pai de Martin Heidegger, se mantém fiel aos “romanos”.

Em 1917, Heidegger se casa com Elfride Preti de uma família militar e luterana. O padre Engelbert Krebs realiza a cerimônia de casamento. Ela não se converte ao catolicismo, mas o casal se compromete a criar os filhos na fé católica.

Pelo pensamento escolástico que Heidegger chegou também à Fenomenologia. Foi através da obra do filósofo alemão, ex-sacerdote da igreja católica e mestre de Husserl, Franz Brentano (1838-1917), *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* de 1862 que ele chega ao pensamento do pai da fenomenologia.

O mestre de Husserl trouxe em sua tese, além do tema das categorias, o reavivamento do escolasticismo numa modernização do mesmo que reintroduzia na filosofia o conceito de “*existência intencional*” ou “*objetividade imanente*”, onde o que existe já está numa direção a algo, ou seja, aquele que vê, vê sempre alguma coisa, sua mente segue na direção do objeto. A intencionalidade descrita por Brentano é uma característica dos atos da consciência. O pensamento de Brentano também nos revela a influência de Aristóteles lido através da escolástica, sua fonte para pensar a partir de uma concepção ontológica.

Franz Brentano perseguia a questão sobre o “*existe*” da existência de Deus. Seria Deus algo criado pelo homem ou aquilo que está fora, distante deste como ser supremo? Para as suas questões, Brentano descobriu os “*objetos intencionais*” onde podemos pensar que “há um terceiro entre as noções subjetivas e o em si das coisas: os “objetos intencionais”. Os conceitos, diz Brentano, não são algo puramente internos, mas são sempre conceitos “de algo”. (SAFRANSKI, 2005, p. 51). São consciência de algo e aqui Brentano coloca a relação do homem com Deus que não está nos objetos reais nem mesmo em conceitos abstratos. Em Aristóteles, Brentano encontrou, através dos conceitos de ser, “o Deus acreditado não é aquele Deus que queremos conquistar da plenitude do ente no caminho da abstração.” (SAFRANSKI, 2005, p. 52). Aqui encontramos a Deus.

A partir de Aristóteles, Brentano encontra a existência de coisas isoladas, onde não há um todo e, como nos disse o comentador acima citado, não há, por exemplo, o amor, mas atos isolados do amor, ou seja, não há substância em conceitos gerais,

apenas em objetos concretos, havendo assim um mundo inesgotável que se apresenta nos detalhes e nos muitos modos de ser. Assim, “para o pensamento de Brentano, Deus está no detalhe.” (SAFRANSKI, 2005, p. 52)<sup>5</sup>. Através desse pensamento que Heidegger chegou a Husserl.

Em 1909 inicia o estudo das *Investigações Lógicas* de Husserl (1859-1938), publicadas em 1900-01. Em 1910, Heidegger como conhecedor da Escolástica, se volta à tarefa de reavivar o ideal de vida cristã através do estudo da Escolástica medieval.

Edmund Husserl chegou a Friburgo em 1916, auxiliando Heidegger em sua dissertação sobre o filósofo e teólogo da tradição escolástica Duns Scotus (1265-1308), iniciada em 1915. Após o serviço militar, foi aceito como assistente de Husserl. Em seu mestre, Heidegger encontrou “o princípio da fenomenalidade” (LOPARIC, 2004, p. 44) sob o conceito de intuição categorial que, diferente de como vemos o mundo sensível, tal princípio nos daria a substancialidade das coisas<sup>6</sup>.

Esse princípio foi operacionalizado pelo famoso lema “De volta às coisas elas mesmas”, que passou a ter dois significados: (1) de volta às coisas dadas na intuição sensível e (2) de volta à estrutura essencial das coisas,

---

<sup>5</sup> Até romper com o catolicismo em 1871, Brentano dirigiu suas investigações a uma tendência neo-escolástica, retomando o pensamento cristão e também neo-aristotélica. Sabemos que todo o pensamento construído no período medieval foi abalado pelas “luzes” da filosofia moderna e aqui nos referimos às filosofias racionalistas do Iluminismo, como encontramos em Descartes e Kant. Contudo, num movimento contra o racionalismo, no século XIX houve a retomada do pensamento escolástico, numa tentativa de reintroduzir as doutrinas fundamentais da Escolástica medieval colocando a filosofia a favor da teologia. Tal movimento foi orientado por duas encíclicas: a *Aeterni Patris* do Papa Leão XIII (1879) que legou à filosofia tomista a função de fundamentar toda filosofia cristã e a *Pascendi* do Papa Pio X (1907) que recusava o tomismo e “condenou drasticamente o pensamento moderno reconhecendo-o como síntese de todas as heresias, sugerindo que o mal fosse extirpado pela raiz.” (Cf. FERRANDIN, 2010, p. 22). No entanto, o pensamento de Brentano muda radicalmente após seu rompimento com o catolicismo em 1871 deixando-se guiar pela metafísica, pela lógica e pela psicologia.

<sup>6</sup> Husserl criou uma distinção entre *intuição sensível* e *intuição categorial*. Reconhecendo existir um ponto central no conhecimento, a saber, seu caráter intuitivo, o mestre da fenomenologia reconhece também que a relação que se estabelece com tais objetos é chamada de intuição. Dito de outra maneira: Husserl entendia que, para haver conhecimento, se faziam necessários dados intuitivos. Contudo, para além de tal intuição sensível, Husserl pensou numa intuição categorial, ou seja, na intuição compreendida em seu modo puro, aquela que é o primeiro de todos os elementos do conhecimento e que torna possível, como nos conta Heidegger, a experiência do ente. Resumidamente, podemos dizer que Husserl chega a intuição categorial por analogia com a intuição sensível, uma vez que nada é apenas pensado, mas também intuído, percebido. E o ponto de encontro, ou seja, o ponto de união, a medida de tal analogia são os dados sensíveis. Muito poderíamos dizer aqui, inclusive sobre a influência kantiana na construção de tais termos, mas não é nosso objetivo aprofundar nas *Investigações Lógicas* de Husserl.

dada na intuição categorial; teses que, para Heidegger, casavam bem com a concepção de Aristóteles de que nossos sentidos e nosso intelecto não erram quando se dirigem para o que lhes é próprio. (LOPARIC, 2004, p. 45-46)

Atraído pelo método fenomenológico, Heidegger “não se fixa numa posição idealista ligada à subjetividade transcendental, mas do princípio fenomenológico “ir às coisas mesmas” [...]” (MACHADO, 2006, p. 133), onde encontra a pergunta pelo ser, a pergunta pela essência que acontece no caminho de *reductio*, de recondução do si mesmo.

Outros dois elementos importantes para o pensamento heideggeriano são a *intencionalidade* e a *epoché* fenomenológica. O mais importante pensamento da fenomenologia, segundo Heidegger, era a intencionalidade onde “ ‘fenomenalmente’ eu não experimento a mim mesmo e depois ao mundo, nem o contrário [...], mas as duas coisas são dadas na experiência numa ligação indissolúvel.” (SAFRANSKI, 2005, p. 195). A essa experiência a fenomenologia chamou de *intencionalidade* e Heidegger pensou como a *relação-de-mundo* e não apenas dispositivo consciente, como concebeu Husserl.

Segundo Husserl a noção de intencionalidade nos revela o fato de não possuímos uma consciência sem objetos de consciência, ou seja, toda consciência é sempre consciência de, ou ainda como revela o mestre da fenomenologia em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, toda consciência possui consigo seu objeto. Contudo, quando isso afirmamos, queremos revelar ainda que a consciência sempre possui um correlato objetivo de seus atos, não há aqui uma simples relação entre a consciência e seus objetos. Falamos, portanto, que a consciência não está restrita a uma relação empírica ou a uma experiência *a posteriori* somente por onde alcança tal relação com seu objeto.

Em Husserl, a intencionalidade é mais que uma relação com o mundo exterior, ela é “particularidade interna de certas vivências” (FERRANDIN, 2010, p. 29), ela é determinação dos fenômenos psíquicos. Husserl não se voltou a análise dos objetos do mundo exterior, nem viu a consciência como simples morada das representações. Buscou na *epoché* colocar “a realidade entre parênteses” (HUSSERL, 2006, p. 59), desaparecendo com a ideia da objetualidade, que em

nada se aproxima de uma negação do mundo externo, mas que quer pensa-lo com relação a consciência que passa a ser “ consciência pura, não empiricamente acessível pela objetivação, mas enquanto estrutura transcendental [...]” (FERRANDIN, 2010, p. 30-31).

Seguindo seu próprio caminho, Heidegger coloca Deus entre parênteses para “compreender a pura mundanidade do mundo [...]” (SAFRANSKI, 2005, p. 146), para entender esse caminhar da vida fáctica que acontece como um “ladrão no meio da noite.”

Seguindo as ideias de Husserl, Heidegger encontra no “voltar às coisas mesmas” um pensamento que quer desprender-se da compreensão do mundo a partir daquilo que de imediato se mostra. Sua filosofia quer um “abandono do modo como inicialmente nos encontramos absorvidos no mundo [...]”. (FERRANDIN, 2010, p. 31). Nesse caminho Heidegger encontra a separação entre sujeito-objeto da teoria do conhecimento tradicional.

Após a defesa de sua tese de doutorado<sup>7</sup>, o pensador voltou seus estudos às origens medievais da teologia e do idealismo alemão. Desse modo, encontra a relação entre a escolástica, fundamentada no aristotelismo, e a mística medieval, de base neoplatônica e agostiniana, fonte da teologia de Lutero (1483-1546), dos problemas kantianos e do idealismo alemão através das categorias de Duns Scotus.

O seu ponto de partida era a constatação de que , segundo Duns Scotus, existem diferentes regiões de realidade ou de objetividade e que, em cada uma dessas regiões, as categorias têm sentidos diferentes. Os objetos da física, por exemplo, constituem um domínio de realidade distinto do domínio dos atos psíquicos: os primeiros são mortos e, por isso mesmo, matematizáveis, enquanto os segundos **são momentos do espírito humano abertos para Deus e, por conseguinte, exigem, a fim de serem compreendidos, a elaboração de conceitos capazes de captar de maneira viva a orientação do ser humano para Deus.** (Grifo nosso) (LOPARIC, 2004. P. 45)

---

<sup>7</sup> Em sua tese de doutorado, Heidegger se dedicou ao estudo da filosofia de Rickert (1863-1936), um dos grandes pensadores da filosofia neokantiana. Ao lado de seu professor Wilhelm Windelband (1848-1915), fundou a escola de Baden do neokantismo.

Heidegger esteve ao lado de Husserl até 1923, naquele ano também se tornou catedrático na Universidade de Marburg. Heidegger seguiu sua própria fenomenologia, caminho este que podemos constatar na obra de 1927, a saber, *Ser e tempo*. Nela, a fenomenologia de Heidegger “deixa de consistir em um método de investigação filosófico e se torna um modo de chegar às ‘estruturas elementares originárias que suportam a existência humana’.” (GIACÓIA, 2013, p. 16)

*Ser e tempo* foi também um divisor no relacionamento de Heidegger e Husserl. Se por um lado a obra máxima de Heidegger revelava a herança recebida do mestre da fenomenologia que um dia considerou o jovem pensador como “seu colaborador filosófico mais notável.” (FARIAS, 1988, p. 89), por outro, denunciava o caminho que Heidegger criou para sua fenomenologia.

Diferente do pensamento husserliano que dava lugar de destaque à ciência e almejava para a Filosofia o mesmo rigor daquela, Heidegger seguiu um caminho em que não mais a fenomenologia queria entender os dados imediatos da consciência, pois para Heidegger importa agora ir em direção da compreensão do *Ser*. Na fenomenologia de Husserl, o jovem pensador encontrou uma fenomenologia que é também método, que é crítica da ciência do conhecimento a priori e o que Husserl chamou de “eu transcendental”, Heidegger revelou na própria existência fáctica. Seguindo seu próprio caminho, Heidegger nos abre para uma fenomenologia que está fundamentada na compreensão da vida fáctica, do próprio *ser*.

Em seus anos com Husserl, o jovem Heidegger, portanto, “já estava tirando as ideias husserlianas dos contextos imanentes da consciência, lançando-as no mundo.” (SAFRANSKI, 2005, p.115). Contudo, Heidegger viu na fenomenologia a possibilidade de desconstrução daquilo que objetifica, da teorização. A fenomenologia se tornou um instrumento que revelaria o que origina a filosofia: a vida fáctica revelada a partir de si mesma.

Esta é a primeira “virada” no pensamento de Heidegger (...). Da virada do catolicismo para o protestantismo, os interesses filosóficos do jovem pensador mudaram das questões de lógica para as de história, da pura fenomenologia (husserliana) para o que ele chamou de “hermenêutica da facticidade” e da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento. (CAPUTO, 2006, p. 113)

A proximidade de Heidegger com Husserl possibilitou, sem dúvida, que aquele chegasse a uma *fenomenologia da religião*. Heidegger seguiu sua própria fenomenologia, dando passos na *experiência fáctica da vida*.

Aqui o pensador alemão começa sua *hermenêutica da facticidade*. Martin Heidegger se afastou das ideias de Husserl e diferente deste que falava sobre *vida humana*, *mundo da vivência* ou *vivência*, o primeiro se voltou a *experiência originária do homem*. Nesse sentido, Kirchner nos diz,

Isso fica mais evidente em expressões novas que (...) começam a aparecer em suas reflexões, entre as quais: “faticidade” (*Faktizität*), “mundo próprio” (*Selbstwelt*), “mundo circundante” (*Umwelt*), “mundocompartilhado” (*Mitwelt*), “circunvisão” (*Umsicht*), “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*) (KIRCHNER, 2012, p.06)

Em 1928, Heidegger foi convidado para a cátedra de filosofia em Friburgo, ali o jovem pensador substituiu Husserl, “foi nessa época que Heidegger começou a estabelecer relações estreitas com o mundo estudantil, fato decisivo para a compreensão de seu engajamento posterior em prol do nacional-socialismo.” (FARIAS, 1988, p. 90). Sua ligação com o nazismo aconteceu em 1933, ano em que se torna reitor da universidade de Friburgo. Em seu discurso de posse, fica evidente sua disposição política<sup>8</sup>.

Entre 1936 e 1940, Heidegger dedicou seus esforços ao niilismo europeu. Em seus estudos sobre Nietzsche (1844-1900), Heidegger fortaleceu sua crítica à metafísica. Foi naquele momento que Heidegger estabeleceu um confronto com as ideias de Ernest Jünger (1895-1998), fator “decisivo para a ‘viravolta’ (*Kehre*) – o momento de viragem na obra de Heidegger [...] abandonando a analítica da existência de Ser e tempo para [...] uma meditação sobre a história da verdade (*aletheia*) do Ser<sup>9</sup>.” (GIACÓIA, 1988, p. 18)

<sup>8</sup> Em 1945, Heidegger foi chamado para depor no comitê de desnazificação. O processo contra o pensador aconteceu por seu envolvimento com o Partido nazista e por acusações de antissemitismo.

<sup>9</sup> O pensamento de Heidegger é dividido em dois momentos: o primeiro Heidegger que se ocupa da fenomenologia, de uma analítica existencial. O momento de viravolta do pensador é justamente o que se conhece por segundo Heidegger. A virada no pensamento de Heidegger pode ser observada pelo próprio estilo de escrita que se estabelece no primeiro em contraposição ao segundo Heidegger. O que importa para nós é que, apesar dessa distinção entre o primeiro e o segundo Heidegger, o pensador que estudamos aqui que deve ser visto em unidade, onde suas questões, antes ou após *Ser e tempo*, são sempre uma “retomada de questões fundamentais.” (FIGAL, 2005, p.33)



Em 1946 Heidegger perdeu sua *venia docend*, sendo proibido de dar aulas. Isso ocorre a pedido de Karl Jaspers de quem Heidegger fora amigo. Tal interdição durou até 1949, mas o filósofo retomou suas atividades apenas em 1951. Heidegger nunca se retratou sobre seu envolvimento com o nazismo.

O autor de *Ser e tempo* manteve sua vida num habitual ritmo de trabalho. Os moradores de Messkirch tinham prazer com sua presença, muito embora “ficassem um pouco constrangido com o famoso professor [...]”.(SAFRANSKI, 2005, p. 495). Nos últimos anos de sua vida, Heidegger dedicou-se a edição de suas obras.

Longe da ideia de um Heidegger ateu, como nos foi apresentado por existencialistas franceses, o jovem pensador que lemos aqui está fundamentado no Cristianismo seja em Constança, em sua união com os jesuítas de Felkirch ou no seminário de Friburgo. O filósofo para o qual voltamos nosso olhar é aquele que “compreende a fé como uma dimensão antropológica importante [...] e não pode ser tratada objetivamente, como algo simplesmente dado.” (MACHADO, 2006, p. 128), retirando dela toda objetivação.

O jovem pensador que ainda no seminário em Constança recebeu de Groeber o livro de Brentano, fonte de inspiração de sua filosofia “na procura de uma união oculta entre os diversos sentidos do ser.” (MACHADO, 2006, p. 129), repensa tal união e, para além das interpretações escolásticas e influenciado por Husserl nos deixa conceitos como *mundanidade* (*Es Weltet*), *ruinância* (*Ruinanz*), entre outros. A trajetória de Heidegger nos revela um desejo de seguir no caminho oposto da filosofia moderna e sua relação sujeito-objeto. Fica evidente que o percurso traçado por Heidegger se deu à medida da influência recebida por pensadores cristãos como São Paulo e Santo Agostinho.

Heidegger, apesar da influência do Cristianismo, reviu toda metafísica escolástica que transformava Deus em algo transcendente direcionando seu olhar a um “lugar privilegiado para a produção de todas as autor-interpretações e imagens do mundo [...]” (SAFRANSKI, 2005, p. 145). A esse lugar, Heidegger chamou de vida fáctica,

onde não mais está permitido pensar, como quis a metafísica, num Deus transcendente e tão pouco a partir da subjetividade iniciada pelo *cogito* cartesiano.

Nesse ponto, o jovem pensador encontrou em São Paulo e em Santo Agostinho uma maneira de pensar a fenomenologia da vida religiosa onde Deus não está disponível como um objeto, mas que surge “*como um ladrão no meio da noite*<sup>10</sup>” e a vida, “ponto cego para nós” (MACHADO, 2006, p. 133) requer que nos debrucemos sobre ela para pensar a partir de uma realidade real: a vida fáctica.

Martin Heidegger morreu em 1976 aos oitenta e seis anos. A seu pedido, uma missa foi celebrada por Bernard Welte<sup>11</sup> na igreja de St. Martin. Heidegger foi sepultado no pátio da igreja de Messkirch. Naquela ocasião, Welte disse que o pensamento de Heidegger balançou todo seu século, pensamento que estava sempre a procura e todo aquele que procurar, encontrará. “*Eis que procura* – que poderia muito bem ser o título de todo o pensamento e vida de Heidegger. *Ele que encontra* – que poderia ser a mensagem secreta de sua morte.” (CAPUTO, 2006, p. 125)

### 1.1.1 A filosofia da vida

Pensar sobre a filosofia da vida não se traduz em tarefa fácil devido a sua diversidade ao longo da história da filosofia. De acordo com alguns autores a filosofia da vida está presente na história da filosofia desde a antiguidade, isto é, a tentativa de se pensar uma filosofia que se una a vida prática não é apenas fruto da

---

<sup>10</sup> Em seu curso *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger quer nos mostrar como o sentido do homem não está num conteúdo objetivo, mas sim numa atitude assumida na própria atuação (*Volzug*) da vida. Heidegger se serve do Novo Testamento para revelar uma vida cristã sem teorização da mesma. Aos Tessalonicenses, São Paulo apresentou, segundo Heidegger, uma vida que repousa na esperança do retorno de Cristo sem uma acomodação, mas que se funda no caráter inesperado de tal acontecimento. Sendo assim, numa interpretação *Kairológica* e não cronológica da vida, a *parusia* é esse acontecer agora, hoje, na decisão da fé. Nessa antecipação existencial, Heidegger encontra no Novo Testamento a temporalidade da existência humana que acontece no despertar contínuo, na vigilância cristã que para além de toda teorização, responsável pelo sossego e “segurança” do homem, nos revela o verdadeiro sentido da própria vida onde é “feliz aquele que vigia e conserva suas vestes.” (Cf. APOCALIPSE, 16:15). Assim também, Heidegger encontrou em Santo Agostinho, apesar da filosofia neoplatônica, uma vida vivida em sua facticidade, repleta de incertezas e esperança.

<sup>11</sup> Segundo Caputo, Bernard Welte foi companheiro e conterrâneo de Heidegger e foi quem conduziu o louvor na missa por ocasião de sua morte.

modernidade<sup>12</sup>. De maneira breve, neste estudo nos voltaremos para os três dos maiores representantes desse pensamento, a saber, Friedrich Nietzsche (1844-1900), Henri Bergson (1859-1941) e principalmente Wilhelm Dilthey (1833-1911) pela influência deixada na filosofia do jovem Heidegger.

Em 1911, num texto para o *Akademiker*, o jovem Heidegger ainda via a filosofia da vida como “algo para as delicadas almas modernas.” (SAFRANSKI, 2005, p. 77). Segundo o jovem autor, a filosofia da vida era ainda algo distante dele e o motivo para tal distanciamento estava, como nas palavras de Safranski, “no valor transcendental católico da vida” e também do neokantismo de Rickert (1863 – 1936)<sup>13</sup>.

A filosofia da vida triunfava em contraposição a filosofia academicista. Vida “tornava-se um conceito central como antes haviam sido *ser, natureza, Deus ou eu.*” (SAFRANSKI, 2005, p. 77). Em oposição ao idealismo e ao materialismo herdados do século XIX, a filosofia da vida colocava o espírito nessa vida material.

Com os filósofos da vida, o conceito *vida* se torna tão vasto e elástico que tudo cabe dentro dele [...] vida é plenitude de forma, riqueza de invenção, um oceanos de possibilidades, tão imprevisível e aventureso quando nem precisamos mais do transcendente (*janseits*). (SAFRANSKI, 2005, p. 78)

Em contraposição a uma vida moderada até então estabelecida, a moderna filosofia da vida apresentava uma explosão juvenil. O comentador acima citado esclarece que tudo foi colocado diante do tribunal da vida, como também nos disse Dilthey. A filosofia de que aqui falamos não se preocupa em filosofar sobre a própria vida, mas

---

<sup>12</sup> Para um estudo mais aprofundado recomenda-se a leitura de autores como Eleonor Jain em *Das Prinzip Leben: Lebensphilosophie und ästhetische Erziehung* (1993) e Ferdinand Fellmann em *Lebensphilosophie: Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung* (1993). Jain pensou a presença da filosofia da vida dos pré-socráticos à filosofia alemã. Segundo os autores, Schopenhauer, Nietzsche e Dilthey são grandes representantes da moderna filosofia da vida, pois em tais autores encontramos o princípio mais importante de toda a filosofia: a vida. Além destes, podemos citar Bergson e Simmel.

<sup>13</sup> Àquele tempo, Heidegger desejava fazer o concurso para a cátedra com Heinrich Rickert. Neste pensador, Heidegger orientou-se sobre a filosofia da vida. Suas palavras sobre tal filosofia foram: “como pesquisadores devemos dominar a vida conceitualmente e firmá-la, e por isso também temos de sair dessa mera agitação viva da vida para uma ordenação sistemática do mundo.” (Cf. Safranski, 3, 77). Sabemos que Heidegger ainda se encontrava preso a filosofia tomista como condição para ser beneficiado pela bolsa de estudo concedida pelo bispo Justus Knecht (1839-1921).

é “a própria vida que filosofa nela.” (SAFRANSKI, 2005, p. 78). Vida que ultrapassa toda teoria<sup>14</sup>.

Nietzsche pensou a *vida* como aquilo que se dirige a si mesmo, essa “vontade de poder”. Sua filosofia da vida retirou “a camisa-de-força determinista do fim do século 19 e lhe devolveu sua liberdade própria.” (SAFRANSKI, 2005, p. 79), ou seja, Nietzsche foi o pensador da afirmação da vida e, como declarava, autor de sua própria vida. Em *Vontade de poder*, o pensador apresenta uma filosofia da vida completa pela arte. A filosofia da vida de Nietzsche foi responsável pelo “viver até o fim (*Ausleben*)” a de Dilthey pelo “vivenciar” (*Erleben*). (SAFRANSKI, 2005, p. 80).

Dilthey é sem dúvida um filósofo da vida que pensou a fundamentação filosófica das ciências do homem, incluindo aqui a história, denominando tal pensamento como ciências do espírito. Dilthey foi considerado o primeiro pensador clássico da filosofia hermenêutica justamente por sua fundamentação das ciências do espírito, conferindo-lhe maior rigor.

Seu pensamento “não se interessava pela biologia, mas queria saber, pela história do espírito, o que afinal era o homem [...]” (SAFRANSKI, 2005, p. 81). Sua filosofia da vida buscou certeza teórica sem abandonar o lugar reservado ao agir. Está na filosofia o caminho para entendermos “como atuar no mundo e isso somente a partir do conhecimento claro do grande nexos de leis que comandam as realizações sociais, intelectuais e morais do homem.” (AMARAL, 2013, p. 107)

Em sua tentativa de fazer voltar à vida do espírito, de trazer à tona o interior do homem, Dilthey se dirige a “legitimação das ciências humanas (*Geisteswissenschaft*) em geral e da filosofia em particular a partir da fundamentação positiva do conhecimento histórico.” (FERRANDIN, 2010, p. 32).

---

<sup>14</sup> Como nos apresenta Rüdiger Safranski, antes de 1900 toda a juventude burguesa ambicionava uma maturidade. Assim, deixavam as barbas crescerem e usavam óculos. Além disso, se utilizavam de colarinhos duros, aprendiam a falar e a andar como os pais. “Antes, jugalva-se que a vida ajudava a moderar, para que a juventude gastasse nela seus ímpetos. Agora, vida é o desenfreado e explosivo, e com isso o juvenil [...]” (Cf. SAFRANSKI, 3, 78)

O objetivo de Dilthey estava em compreender a história do espírito partindo de seu próprio método científico. Inicialmente pelo método analítico-descritivo e também pelo histórico-antropológico, o pensador coloca na vida psíquica do homem a psicologia e a antropologia, onde se tornou possível “atingir o conhecimento dos fenômenos históricos, tratados por suas respectivas ciências do espírito.” (AMARAL, 2013, p. 108)

Dilthey queria compreender a *vida*, o mais conhecido e o maior enigma do homem. A vida é aquilo que está na experiência, nós a vivenciamos. O homem vivencia e “vivência constitui o verdadeiro ponto médio entre o geral e o individual, o universal e o singular, o ideal e o real [...]” (AMARAL, 2013, p. 109). Esse compreender a vida é justamente a possibilidade de recuperá-la e repetir, ainda que na transitoriedade do tempo. “Compreender é a maneira pela qual o espírito experimenta a objetivação do espírito alheio, como ‘*tornar fluido*’ o que estava solidificado.” (SAFRANSKI, 2005, p. 81)<sup>15</sup>

Dilthey nos revelou uma vida que se voltava às obras do espírito, em contraposição a filosofia da vida de Nietzsche que “queria fazer filosofia da sua vida. Dilthey pensou numa vivência cultural.” (SAFRANSKI, 2005, p. 81)

Influenciado pelas ideias do psicólogo e filósofo hermenêutico alemão Wilhelm Dilthey, Heidegger vê a fenomenologia de Husserl fechada para a historicidade e constata que através da intuição categorial husserliana não se pode chegar à vida fáctica experienciada pelos primeiros cristãos, encontrada na mística medieval e em poetas como Hölderlin<sup>16</sup>. Não sendo a facticidade da vida um objeto, a linguagem categorial não é capaz de alcançá-la.

Heidegger encontrou na tradição medieval uma “vida viva”, descobriu de Wilhelm Dilthey a “experiência de vida” medieval. Nesse caminho era possível descobrir a

---

<sup>15</sup> Heidegger utilizou a expressão “*tornar fluido*”, marco da filosofia da vida. O pensador se serve de tal expressão quando, por exemplo, ao “falar na ‘diluição’ da escolástica para combater em favor do ideal de vida católica.” (Cf. SAFRANSKI, 3, 81)

<sup>16</sup> Segundo Gadamer, Heidegger descobriu em Hölderlin uma busca por Deus que acontece numa direção onde o que se é buscado já está de algum modo naquele que busca. (Cf. *Los caminos de Heidegger*, 13,162)

relação da alma com Deus como que experienciada na vida medieval, principalmente no misticismo do alemão Mestre Eckhart (1260-1328), que com suas ideias sofisticadas para época, pensou numa experiência do homem direta com o Criador, defendendo uma teologia onde a alma pertencia completamente a Deus.

Segundo Safranski, Nietzsche e Dilthey apesar das enormes contribuições, “ainda vinham do século 19.” (SAFRANSKI, 2005, p.81). O grande representante da filosofia da vida no século XX foi Henri Bergson (1859-1941).

Sua principal obra, *Evolução criadora* (1907) obteve imediato sucesso. Max Scheler nos revelou em sua *Tentativa de uma filosofia da vida* de 1912 que Bergson merecia ser lido, pois seu pensamento “manifesta-se uma ‘postura do homem para com o mundo e a alma’ inteiramente nova.” (SAFRANSKI, 2005, p. 82)

Henri Bergson apresentou, como fontes de conhecimento da vida, a razão e a intuição. Fica evidente a tentativa do autor de transformar sua filosofia da vida num sistema. “A razão é aquela capacidade que Kant analisou com precisão [...] Espaço, tempo, causalidade, expansão – são categorias dessa razão.” (SAFRANSKI, 2005, p. 82). A razão, apresentada pelo o autor, nascia de uma evolução e se tornava guia da própria vida. Para além dessa razão, no entanto, a intuição surge como experiência interior e conduz o homem “ao coração do mundo.” (SAFRANSKI, 2005, p. 83)

Até 1914, a filosofia da vida havia sido guiada por tais ideias. No entanto, o jovem Heidegger seguiu um caminho próprio onde *vida* se torna facticidade e existência.

### **1.1.2 Influência teológica dos anos 20**

Ao buscar no pensamento medieval, mais especificamente na mística medieval, o significado vivo desse misticismo, dessa alma pertencente a Deus, Heidegger rompe com a tradição metafísica e, ao mesmo tempo, se volta para as ideias de Aristóteles

(384 a.C.-322 a.C.). A “superação da metafísica” foi um projeto heideggeriano cujo objetivo era restaurar as categorias originais da vida cristã<sup>17</sup>

Ao contrário de Lutero, o jovem filósofo não estava preparado para admitir que Deus havia enviado Aristóteles para o mundo " como uma praga sobre nós devido aos nossos pecados". Ao contrário, Heidegger procurou romper o sistema de Aristóteles dos conceitos metafísicos, que foi o lado de Aristóteles que a teologia medieval havia se apropriado, para descobrir suas fontes na "vida factual". (CAPUTO, 2006, p. 114),

Importa destacar que Heidegger rompe com os conceitos metafísicos aristotélicos que foram captados pela teologia medieval, seu objetivo era descobrir as verdadeiras categorias e fontes da experiência fáctica da vida. Desta maneira, Heidegger chega às categorias de cuidado, existência, preocupação, temporalidade e historicidade. Aristóteles era para Heidegger um “pesador de enorme sensibilidade fenomenológica no mundo antigo [...]” (CAPUTO, 2006, p. 14)

Num primeiro momento, a filosofia escolástica e o misticismo estarão juntos na investigação da vida interior da alma, na não separação de vivência e conhecimento e na ruptura da relação sujeito-objeto. O “homem interior” do pensamento medieval não é o sujeito da modernidade. Deus não é um objeto. O sujeito não é um objeto de investigação.

Todavia, são esses mesmos estudos que levam Heidegger à virada de pensamento. No início de seu projeto filosófico, Heidegger almeja o reavivar do Escolasticismo. Os estudos de filosofia, da mística medieval, da teologia protestante e do cristianismo primitivo logo fazem com que nosso pensador não mais acredite em tal reavivamento. Tornou-se crítico da Escolástica, da teologia cristã que busca explicar a experiência fáctica da vida religiosa através da filosofia, teorizando tal experiência através de Platão e Aristóteles.

---

<sup>17</sup> Heidegger propõe um novo começo para a filosofia a partir de sua desconstrução da metafísica nos anos 20. “Da tradição ocidental a partir do fundamento/logos/presença, se passaria para uma espécie de paradigma pós-metafísico, com os temas centrais de mundo/práxis/tempo. O tempo não seria mais o tempo da constante presença, mas algo ligado à temporalidade em movimento.” (Cf. MACHADO,1,1). A crítica de Heidegger estava na filosofia tradicional que, em seu pensar metafísico, olhava o mundo numa rigidez conceitual, sua filosofia, no entanto, olhava a realidade em sua facticidade e, como em *Ser e tempo* nos revela, a meta estava na originariedade do fenômeno. A forma que Heidegger encontrou para falar de tal realidade foi aquela que direciona para modo originário do homem, a saber, os indícios formais.

Isso está já implícito na fortemente científica, naturalística e teórica metafísica do ser de Aristóteles e na sua exclusão da influência do problema do valor de Platão, uma metafísica que é revivida no escolasticismo medieval e que dita a norma no predominantemente teórico. Correspondentemente, o escolasticismo, no interior da totalidade do mundo-vivido cristão medieval, pôs em grave risco a imediatidade da vida religiosa e esqueceu a religião em favor da teologia e dos dogmas. Essa influência teorizante e dogmatizante foi exercida pelas autoridades da igreja em suas instituições e estatutos já nos primeiros tempos do cristianismo. (HEIDEGGER, M. *apud* KISIEL, 1993, p.73-74.)

Crítico do pensamento católico medieval para onde um dia havia direcionado sua atenção, Heidegger condena o aristotelismo presente na teologia católica, cuja função é ocultar a experiência original da vida religiosa presente nos primeiros cristãos. Assim, nos escritos místicos medievais Heidegger encontra a vida originária que ele quer mostrar, vida essa que a teologia e a metafísica não permitiriam ver. É com a fenomenologia que Heidegger dá início a esse caminhar pela vida original, na experiência religiosa original dos cristãos primitivos.

Contudo, ao se voltar para a experiência de vida dos primeiros cristãos, Heidegger sente a necessidade de posicionar-se em relação a sua confissão religiosa. Nessa busca pela vida original, ele se vê num momento de decisão.

Entre 1918 e 1919, Heidegger abandonou o catolicismo. Para ele, o sistema dogmático não permitia o exercício filosófico. Nas palavras de Safranski, a impressão de Husserl,

Naquela ocasião Husserl teve a impressão de que Heidegger se tornara protestante. Numa carta a Rudolf Otto em começos de 1919, Husserl escreve que não teve “a menor influência” na “passagem de Heidegger” para o terreno do protestantismo, embora como “cristão-livre” e “protestante não-dogmático” Heidegger só lhe possa ser muito caro. (SAFRANSKI, 2005, p. 101)

Heidegger assim explica,

Os últimos dois anos nos quais me esforcei por um esclarecimento fundamental de minha posição filosófica e pus de lado todas as tarefas acadêmicas especializadas levaram-me a conclusões de que não a poderia sustentar nem ensinar livremente se estivesse preso a alguma posição fora da filosofia.

Insights epistemológicos que se estendem à teoria do conhecimento histórico tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para



mim, mas não o cristianismo e a metafísica – estes, entretanto, em um novo sentido. (HEIDEGGER, 2002, p. 69-70.)

Heidegger, no entanto, não desprezou a experiência religiosa. Para o pensador, filosofia e vida religiosa não são coisas opostas. A filosofia deve se voltar à vida fáctica, não ser objetificante, pura teorização. Heidegger condenou a teologia enquanto uma teoria do catolicismo que tratava o ser de forma pré-determinada sem permitir alcançar o pré-teórico da vida fáctica. Tal construção teórica do catolicismo torna-se um impedimento para se chegar à experiência da vida original.

Influência importante para tal compreensão está nas leituras que Heidegger fez de Lutero, da crítica do jovem Lutero à Teologia da Glória da escolástica aristotélica e da crítica do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855) ao pensamento teológico especulativo. Para Heidegger, Lutero foi o primeiro a entender o autor das epístolas, Paulo.

Sendo Deus um mistério na cruz, no sofrimento da experiência da cruz, não há nada que possa ser objetivado, colocado no conhecimento especulativo do cristianismo e transformado em contemplação, em teoria como fez a Teologia da Glória. O único acesso a esse Deus é o caminho da cruz.

Lutero em boa parte concordava com a teologia tradicional que nos fala de um conhecimento de Deus que pode o homem obter por meios racionais. Sabemos que a filosofia também se empenhou nessa busca fundamentando-se na razão como meio para se chegar a Deus. No entanto, não é deste conhecimento de Deus que parece querer nos falar Lutero, pois qualquer esforço da mente humana é inútil na compreensão de tamanho mistério.

A essa teologia Lutero chamou de Teologia da Glória que coloca a Deus onde o homem pretende vê-lo, apenas em sua glória. Em contraposição a isso, Lutero propõe uma Teologia da Cruz que não coloca Deus onde o homem deseja, onde Deus não se mostra apenas como quer o homem. Na Teologia da Cruz de Lutero, Deus revela a si mesmo, no sofrimento da cruz, destruindo qualquer teoria que antes se concebeu sobre Ele.

À luz da *theologia crucis* de Lutero, na qual se inspira o jovem Heidegger, a fé não seria um ponto de vista, mas “um movimento perpétuo” que acompanha a vida religiosa e suas atribulações [*Anfechtungen*]. Esta conexão entre fenomenologia e experiência de fé segundo Lutero é clara: a própria fé experimenta (não é somente a experiência que “conhece” a fé como se fosse algum “objeto”) a dúvida, a tribulação, a cólera de Deus. **Enfim, a finidade de Heidegger com Lutero pode ser resumida assim: a fé como lugar nodal, lugar de nascimento e de constituição do sentido de Deus para e na consciência.** (Grifo nosso). (SANTOS, 2013, p. 70)

Dessa forma, Lutero em sua *Disputatio Heidelbergae*<sup>18</sup>, insiste que a Teologia da Glória deve ser eliminada, pois não é necessário ir a alturas especulativas, deve-se fazer um caminho de volta ao momento da cruz. Tal crítica da relação contemplativa e teórica com Deus vem da metafísica aristotélica que teria contaminado a experiência cristã original que o jovem Lutero quer resgatar, tarefa assumida também por Heidegger.

Heidegger encontra em Lutero a crítica a Aristóteles, a luta contra a Escolástica que guia a experiência religiosa como teórica e o combate à filosofia tradicional e vê um novo início para ela, voltando-se sempre as origens. A Teologia da Cruz de Lutero foi, sem dúvida, a principal fonte da interpretação da experiência de vida religiosa do cristianismo das origens.

Sua virada de pensamento se deu também no contato estabelecido com as ideias do pensador alemão Schleiermacher (1768-1834), onde a experiência religiosa não pode ser vista como algo separado da vida, mas compreender tal experiência dentro de si mesmo, numa total dependência de Deus. Não se fala mais em religião, mas em experiência religiosa que abarca toda a vida, sem se separar ou se isolar dela.

Da mesma forma, encontra na leitura de Rudolf Otto (1869-1937) uma vida religiosa que não pode ser objetificada, mas que é um *mysterium tremendum*, esse mistério que faz tremer. Para o teólogo protestante alemão, o sagrado é aquilo que não se

---

<sup>18</sup> No sistema escolástico de educação havia um método formal de debate cujo objetivo era descobrir verdades teológicas e científicas. Disputas ou debates significativos aconteceram entre teólogos cristãos e judeus. Da mesma forma, Martinho Lutero deu início a Reforma Protestante em 31 de outubro de 1517 pregando suas 95 Teses na porta da Catedral de Wittenberg com um convite para uma disputa escolástica sobre elas, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. Em 1518, na cidade de Heidelberg, durante a Convenção Saxônica da Ordem Agostiniana, Martinho Lutero presidiu uma disputa de 28 teses teológicas e 12 filosóficas. Ali Lutero apresentou uma nova teologia cujo coração era a compreensão de que Deus se manifesta aos homens no sofrimento da cruz. (Cf. ZINHOBLER. *In: História da Igreja Católica*, 2006, p. 210)

pode objetificar, teorizar, não pode ser definido com conceitos categoriais e Heidegger assumia também esse pensamento, embora, não se aproximasse da compreensão que Otto trazia dos elementos não-rationais do sagrado.

A filosofia da religião atual orgulha-se de sua categoria do irracional e, crê ter assegurado com ela o acesso à religiosidade. Porém, com esses dois conceitos não se consegue nada enquanto não se conhecer o sentido do racional. O conceito do irracional deve ser determinado a partir de sua oposição ao conceito de racional, mas encontra-se numa notória indeterminação. Deve se prescindir totalmente desse par de conceitos. A compreensão fenomenológica, a partir de seu sentido fundamental, está situada completamente fora dessa oposição, em geral, possui uma justificação bastante limitada. E tudo o que se diz ser pertinente a toda e qualquer religião é apenas um jogo estético com coisas incompreendidas. (HEIDEGGER, 2010, p.71)

Ao investigar a experiência fáctica da vida, Heidegger quer “garantir e salvaguardar a unidade estrutural do fenômeno do mundo do ser-aí humano”. (KICHNER, 2012, p. 06), objetivo de sua hermenêutica da facticidade. Influenciado por escolas como o *neokantismo*, *hegelianismo* e também o *historicismo*<sup>19</sup>, alguns autores foram importantes para o itinerário filosófico de nosso jovem pensador. Além de Husserl, Duns Scotus, Brentano, Dilthey e Kierkegaard, outros foram citados em suas obras, como Rickert, Troeltsch, Windelband, Simmel, entre outros.

---

<sup>19</sup> Chama-se **Neokantismo** a corrente filosófica que surgiu principalmente na Alemanha em meados do século XIX até o século seguinte, também conhecida como **Neocriticismo**. Foi o movimento de retomada da filosofia kantiana. *Zurück zu Kant!* ("Retorno a Kant!") era o lema dessa corrente de pensamento. Tal escola deu origem a algumas grandes manifestações da filosofia contemporânea. As principais vertentes do Neocriticismo foram a *Escola de Baden* (Badische Schule) fundada por W. Windelband e Rickert; a *Escola de Marburg* (Marburger Schule) da qual faziam parte Lange, Cohen, Natorp e Cassirer e a do historicismo alemão da qual fizeram parte Simel, Troeltsch, Dilthey, entre outros. Algumas obras de Heidegger são classificadas como neokantianas seja pela postura crítica, seja pelos temas. Para alguns estudiosos, essa fase de seu pensamento, marcada pela influência de Kant e pela fenomenologia, está antes de Ser e Tempo. Algumas obras são consideradas neokantianas, a saber, sua tese sobre *A teoria do juízo no psicologismo* (1913), *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto* (1916) e *A História do Conceito de Tempo* (1914). O **Historicismo** pode ser pensado como a doutrina onde a realidade é história e que todo conhecimento é conhecimento histórico. Tal tese foi defendida por Hegel, tese do **Idealismo romântico** que relaciona finito e infinito, mundo e Deus. Contudo, outra corrente de pensamento, derivada da primeira, viu na história a revelação de Deus, o que significa que cada momento da história guarda uma relação direta com Deus. Foi o que defendeu Troeltsch, por exemplo. Simel defendia que a vida é um fluir constate que a tudo resolve dentro de si. Para ele "*O bem e o mal que fazemos e que recebemos, o belo que nos deleita e o feio de que fugimos, as séries acabadas e as que foram interrompidas na nossa vida, todas estas coisas, por mais díspares que sejam, constituem elementos da vida, como cenas de um destino, na conexão das vivências que continuam incansável e ininterruptamente: em uma vida, cujo sentido, justamente como vida, supera todas as oposições que seus conteúdos possam apresentar (...)*". (Hauptprobleme der Philosophie, 1910, IV; trad. it., p. 201). Em contrapartida, Dilthey pensou o problema da possibilidade de uma ciência histórica e sua validade. Este procurou diferenciar as disciplinas historiográfica e as ciências naturais, seu instrumento principal foi a *vivência*, pensamento que recebe a contribuição de Windelband e Rickert.

O caminho seguido por Heidegger, seu itinerário filosófico, que é também um projeto existencial, quis revelar a experiência religiosa encoberta com a teorização. O curso *Introdução à Fenomenologia da Religião* é uma tentativa de trazer a vida fáctica como fenômeno. A preleção de verão *Agostinho e o Neoplatonismo* nos revela como a experiência da vida fáctica do cristianismo das origens ficou encoberta pela filosofia grega. Assim, Heidegger vê a necessidade de explicitar a experiência vivida pelos cristãos das origens, mas observa que posteriormente “essa experiência de vida não será mais observada em sua pureza” (PÖGGELER, 2001, p.41).

Mesmo encontrando em Agostinho, nos místicos medievais, em Lutero, em Kierkegaard a experiência sempre “redesperta contra todos os ocultamentos”, segundo Pöggeler, essa experiência de vida foi penetrada por uma “conceptualidade metafísica” como encontramos em Agostinho falsificada pela conceptualidade neoplatônica. “Por isso é que Agostinho não deverá ser apenas explicitado, ele deverá ser destruído.” (PÖGGELER, 2001, p.41).

A filosofia surge da experiência da vida fáctica que é a “colocação ativa e passiva do homem no mundo”. (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Na vida fáctica torna-se possível o caminho para a filosofia, pois nela se realiza a “virada” que conduz a própria filosofia, inversão no caminho em direção ao si mesmo do homem. Caminho que o próprio Heidegger seguiu ao buscar a decisão sobre sua confissão religiosa e que ele investigará em Santo Agostinho que fez de si mesmo uma questão e que pensou a partir da verdadeira experiência de vida.

Sua hermenêutica da facticidade foi uma tentativa de interpretação da vida fáctica. Interpretação do único ser que pode compreender a si mesmo: o ser-aí fáctico. Sua Hermenêutica do ser-aí fáctico se torna um projeto possível porque antes compreendeu-se a si mesmo, porque já se compreendeu o que se vai interpretar. Assim alcançamos uma análise fenomenológica da vida fáctica: a partir da própria vida.

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo que o ser-aí é atingido. Na

hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. (HEIDEGGER, p. 21, 2012)

Heidegger foi,

(...) um pensador persistente que tentou redesenhar o mapa da filosofia. Foi um homem irrequieto, atormentado – não somente pela filosofia, como também por sua ambígua fé cristã. **Nesses aspectos, ele não se assemelha a ninguém tanto quanto a Santo Agostinho.** (Grifo nosso). (INWOOD, 2004, p. 157)

Martin Heidegger morreu em 1976 aos oitenta e seis anos. A seu pedido, uma missa foi celebrada por Bernard Welte<sup>20</sup> na igreja de St. Martin. Heidegger foi sepultado no pátio da igreja de Messkirch. Naquela ocasião, Welte disse que o pensamento de Heidegger balançou todo seu século, pensamento que estava sempre a procura e todo aquele que procura, encontrará. “*Eis que procura* – que poderia muito bem ser o título de todo o pensamento e vida de Heidegger. *Ele que encontra* – que poderia ser a mensagem secreta de sua morte.” (CAPUTO, 2006, p. 125)

## 1.2 INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: CURSO DO SEMESTRE DE INVERNO DE FRIBURGO DE 1920-1921

A preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/21, intitulada *Introdução à Fenomenologia da Religião*, foi proferida na Universidade de Friburgo quando Martin Heidegger era então docente.

As aulas aconteceram, segundo os editores Matthias Jung e Thomas Regehly no pós-fácio da preleção, todas as terças e sextas-feiras de 12:00 às 13:00. De acordo com os registros da preleção e das anotações dos alunos, a primeira aula aconteceu no dia 19 de outubro de 1920 e a última no dia 25 de fevereiro de 1921.

O manuscrito original do curso nunca foi encontrado. O que temos são anotações de Oskar Becker, Helene Weiss e Franz-josef Brecht, que em alguns momentos são

---

<sup>20</sup> Segundo Caputo, Bernard Welte foi companheiro e conterrâneo de Heidegger e foi quem conduziu o louvor na missa por ocasião de sua morte.

idênticas e apresentam dependência umas das outras. Os registros de Franz Neumann do Arquivo Husserl de Lovaina ofereceu materiais complementares. Em contrapartida, as anotações de Fritz Kaufmann, pela taquigrafia antiga, não foram transcritas.

Podemos pensar, portanto, que o curso do qual falamos intitulado *Introdução à Fenomenologia da Religião*, é apenas um emaranhado de anotações feitas por alunos de Heidegger. Mas o que aqui estudamos, apesar da ausência dos manuscritos do pensador alemão, não deve ser em vista disso desconsiderado, pois cada anotação nos leva as questões evocadas por Martin Heidegger.

A publicação dos cursos de Friburgo não estava inserida nas obras completas pela inexistência do material original, motivo este apontado pela editora Vittorio Klosterman. Todavia, o comentador Van Buren aponta outro motivo para a não publicação dos cursos. O próprio Martin Heidegger talvez não quisesse a publicação do curso acima mencionado. Qual seria tal motivo?

Sugere o comentador que tais cursos não estavam no percurso que levava a *Ser e tempo*, seria assim um “suplemento perigoso” (BUREN, 1994, p. 14) para todo o pensamento heideggeriano, afinal tais cursos não traziam de forma clara a questão do ser, sendo assim, não se adequavam ao caminho de pensamento de Heidegger.

A preleção do semestre de inverno teve sua publicação pensada a primeira vez apenas como suplemento em abril de 1984 quando Hermann Heidegger anunciou a segunda divisão das obras completas e a inclusão dos manuscritos. O curso *Introdução à Fenomenologia da Religião* foi publicado no volume 60 em 1995 juntamente com *Agostinho e o Neoplatonismo* e os *Fundamentos da Mística Medieval*, este nunca ministrado.

O curso está dividido em duas partes. Primeiramente, Heidegger se questiona sobre o título da preleção e também sobre a definição de “filosofia” e “introdução”, o que veremos aqui apontando como a definição já nos leva à uma indicação de caminho.

Heidegger nos revela como a introdução à filosofia e à ciência são diferentes e como a existência humana é incompatível com o “querer encontrar objetos” das ciências, ou seja, essa objetividade que rejeita a história.

Nosso estudo se inicia, com o supracitado curso, buscando compreender a definição de introdução e filosofia, onde Heidegger nos revela uma tentativa de seguir um caminho que está em constante “retorno” e que busca seu si mesmo, direção também seguida em sua própria vida e na vida do bispo medieval aqui estudo.

Introdução à filosofia que deve sempre retomar ao seu ponto inicial, manter os olhos na introdução a cada passo dado, filosofia que só nela mesma poderá ser encontrada e homem que se encontra em si mesmo é a indicação de todo o caminho que iremos seguir para entender o modo próprio da existência humana.

Neste mesmo curso, Heidegger ainda investiga as epístolas paulinas, que não fazem parte do nosso itinerário de estudos, apresentando a experiência de vida fática de Paulo e os fenômenos religiosos autenticamente vividos no cristianismo primitivo tendo por base as epístolas paulinas.

## 1.3 INTRODUÇÃO METODOLÓGICA: FILOSOFIA, EXPERIÊNCIA FÁCTICA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

### 1.3.1 O que é Introdução e o que é Filosofia?<sup>21</sup>

Em sua Introdução metodológica, Heidegger viu a necessidade de “determinar o significado das palavras do título da preleção”. (HEIDEGGER, 2010, p. 09). E assim o fez por causa da peculiaridade dos conceitos filosóficos. Segundo o autor tais conceitos são “oscilantes, vagos, multiformes. (...) A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado (...)” (HEIDEGGER, 2010, p. 09).

Além do curso *Introdução à Fenomenologia da Religião* que neste capítulo é nossa leitura principal, ao nos debruçarmos sobre as palavras do título da preleção *Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião*, também veremos o que Heidegger chamou ‘introdução’ e ‘filosofia’ no curso de semestre de inverno de 1921 e 1922, a saber, *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*.

Podemos nos questionar a respeito da leitura do curso sobre Aristóteles, uma vez que Heidegger negou o pensador grego e a Escolástica que estava fundamentada no aristotelismo. Contudo, não vemos problema na análise do curso porque nele Heidegger se preocupou em definir filosofia, definição principal e indicativo-formal no intuito de explicar as categorias do fenômeno “vida” e a facticidade desta, não obstante a proximidade com os demais cursos aqui estudados.

---

<sup>21</sup> Heidegger nos aponta aqui para a busca do conceito de Filosofia e os erros que nos impedem de chegar ao sentido principal da questão. Pergunta-se: O que é filosofia? Qual a tarefa da definição? Se buscamos no filosofar encontrar o conceito de filosofia, deve-se estar atento aos erros da supervalorização ou da subestimação da tarefa da definição que encontramos no curso *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, apresentado no semestre de inverno de 1921/1922 na Universidade de Friburgo, onde se é desenvolvida uma definição principal de filosofia e também indicativo-formal para explicar a vida fática. Devido à proximidade temporal do curso acima citado com o curso que aqui será estudado com maior profundidade, a saber, *Fenomenologia da Vida Religiosa* e a primeira preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/1921 e também a segunda preleção do semestre de verão, *Agostinho e o Neoplatonismo*, de 1921, não consideramos imprópria a aproximação dos cursos, a utilização de seus termos, uma vez que Heidegger trata das mesmas coisas, não sendo dois pensadores separados. É possível pensar sobre o percurso de pensamento do autor alemão como primeiro e segundo Heidegger. Mas não se pode esquecer que sua filosofia é, como nos ensina Oswaldo Giacóia, sempre em unidade, caminho que também seguimos aqui.



Heidegger nos traz uma nova compreensão de filosofia e também de Aristóteles, não aquele da escolástica medieval, não mais o Aristóteles da ontologia tradicional. Trazendo uma filosofia que compreende a si mesma e a vida fáctica a partir de suas possibilidades fácticas, Heidegger nos apresenta um Aristóteles mesmo, grego, não mais aquele reelaborado pela escolástica católica e assim encontra as categorias fundamentais para uma nova abordagem do fenômeno vida, categorias que “são e estão vivas na própria vida” (HEIDEGGER, 2011, p. 101)

Se a filosofia pretende ver e captar a vida fáctica em suas possibilidades ontológicas decisivas, isto é, se a filosofia decide-se por si mesma de modo radical e claro a compreender a vida fáctica, a partir de si mesma e conforme suas próprias possibilidades fácticas (quer dizer, se a filosofia é fundamentalmente atéia e é capaz de compreender isto), então cumpre um chamado acertado e obtém para si como objeto a vida fáctica com respeito à sua facticidade. (HEIDEGGER, 2011, p. 34)

O mais interessante no curso sobre Aristóteles é perceber como Heidegger - apesar de uma vez ter rompido com os conceitos metafísicos do aristotelismo e de afastar da vida fáctica a linguagem categorial - nega e se apropria do pensamento do filósofo grego, apropriação que é não-objetivante possibilitando a Heidegger desenvolver categorias da vida e, sem querer uma renovação ou incremento do aristotelismo, principiar no caminho da vida fáctica.

Em sua *Introdução à Fenomenologia da Religião*, primeira preleção friburguense que remonta ao semestre de inverno de 1920/1921, Martin Heidegger traça um percurso de busca pelo significado das palavras do título da preleção, a saber, *Introdução metodológica: filosofia, experiência fáctica da vida e fenomenologia da religião*. O pensador alemão almeja saber o que significa *Introdução* e o que é *Filosofia*, pois como nas palavras de Heidegger, “(...) talvez a introdução à filosofia tenha um sentido tão importante que deva manter-se atenta à introdução a cada passo seguinte.” (HEIDEGGER, 2010,p. 10) e “o que a filosofia é (...) só na filosofia mesma se torna clara.” (HEIDEGGER, 2010,p. 13), num constante movimento de retorno.

Desta forma, como Heidegger assim o fez, o esclarecimento do significado dos termos: *Introdução*, *Fenomenologia* – “que deve significar, para nós, o mesmo que filosofia.” (HEIDEGGER, 2010, p. 10), *Vida Fáctica e Fenomenologia da Religião* estarão também aqui presentes. Todavia, o que se quer aqui é, primeiramente, pôr

*em curso o filosofar* e falar da filosofia, nada fora ou acima dela. Trazer a filosofia mesma que só pode ser alcançada por uma inversão no caminho, onde Heidegger já nos aponta entre outras coisas a busca inquieta do homem ao si mesmo. *Princípio* é o nosso caminho, onde algo “é”<sup>22</sup>, aquilo de que tudo depende e é nessa experiência fundamental que “*pode-se ser e ter tudo*”. (KIERKEGAARD, *apud* HEIDEGGER, 2011, p.32).

À primeira questão, *o que é Introdução à Filosofia?* Heidegger nos diz:

(...) nunca estamos fora nem podemos nos situar fora da filosofia, mas o existir já está sempre nela porque existimos sempre nela porque existimos essencialmente nela, uma vez que como homens justamente transcendemos. Com isso, introdução à filosofia não quer dizer condução à condução para o interior de um âmbito situado fora dos demais. Ao contrário, **introdução à filosofia implica introduzir no filosofar, colocar o filosofar em curso**. (Grifo nosso) (HEIDEGGER, 2009, p. 234.)

Quando falamos em introdução, sem dúvida pensamos em algo no qual estamos fora, algo em que ainda seremos introduzidos. Haveria então de ser a introdução à filosofia o caminho que nos levaria à filosofia. Mas, como não perder tal caminho? Como ser conduzido ao caminho que leva à filosofia sem dele me perder? A resposta que aqui pode ser apresentada é a mesma que seguirá com Agostinho de Hipona em seu *procurar para encontrar* o objeto de seu amor: conhecendo a direção, sabendo aquilo que procuro.

Fica evidente que Heidegger não pretende assim formular um pequeno manual de filosofia à medida que seu olhar direcionado está para aquilo que já lhe é conhecido, como que buscando obter uma visão panorâmica de todos os filósofos, de toda a história da filosofia, isso para Heidegger chama-se historiografia<sup>23</sup>. Não falamos da dimensão de acontecimentos. Interessa-nos aquilo que lança o filosofar em curso, onde o homem não faz a filosofia dos manuais apenas vez por outra, como ele

<sup>22</sup> Nas palavras de Gadamer, Heidegger chamou de “ontologia” sua primeira tentativa de pensar desde o princípio. (Cf. *Los caminos de Heidegger*, 06, 69)

<sup>23</sup> Conhecimento historiográfico do que foi a filosofia, o que se quer é conhecer os problemas da filosofia. Heidegger em sua *Introdução à Filosofia* diz que se preocupar com os “problemas intrínsecos do âmbito da filosofia.” (HEIDEGGER, 2009, p. 2) não é também um debruçar-se nas disciplinas filosóficas. Heidegger diferencia o termo latino *Historie* e o termo germânico *Geschichte*. Na tradução da obra utilizada, *Historie* (historiografia) designa acontecimentos, historiografia. *Geschichte* (história) diz o existencial, o ser-aí em sua relação com o mundo e com o ser.

mesmo nos conta, mas falamos da filosofia de modo *constante e necessário* porque o ser-aí humano já se encontra na filosofia.

A questão é que não estamos de forma alguma “fora” da filosofia; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia”. Não filosofamos vez por outra, mas de modo constante e necessário porque existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar. **O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito. Ser homem já significa filosofar.** (Grifo nosso). (HEIDEGGER, 2009, p.03 - 04).

Uma vez que Introdução não significa conduzir para algo fora de nós, poderíamos dizer que filosofia “reside em nosso ser-aí (...) e está como que dormindo em nós.” (HEIDEGGER, 2009, p. 4). Ela ainda, se “dorme”, não está livre, não está no movimento no qual deveria estar. Vemos então que pôr o filosofar em movimento é no que consiste a Introdução. Mas, como essa tarefa deve ser realizada?

A filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essência a sua dignidade mais peculiar. No entanto, é preciso que venhamos a acolher em nossa liberdade aquilo que deve se tornar livre em nós dessa maneira: nós mesmos precisamos tomar e despertar livremente o filosofar em nós. (HEIDEGGER, 2009, p. 05)

O filosofar pertence ao ser-aí humano como tal e nesse “como tal; ele acontece e tem a sua história” (HEIDEGGER, 2009, p. 06). O ser-aí na medida em que existe, filosofa. Contudo, se quisermos encontrar no filosofar o conceito de filosofia e assim responder a nossa segunda questão, precisamos entender que o ser-aí sempre existe como ele mesmo. Na linguagem heideggeriana, “(...) em nosso ser-aí, o filosofar deve ser levado a acontecer.” (HEIDEGGER, 2009, p. 6). Isso não dizemos em sentido universal, mas aqui e agora, nesse instante, nas perspectivas que esse instante apresenta. “A filosofia deve tornar-se livre em nós, em nós e nessa conjuntura.” (HEIDEGGER, 2009, p. 06).

É nesse sentido que Heidegger aponta para uma filosofia que acontece na experiência da vida fáctica, no caminhar próprio do homem. E como “o caminho leva

*diante* da filosofia e não *até* ela.<sup>24</sup>” (HEIDEGGER, 2010, p.15), dizemos que a filosofia é essa inversão, virada de caminho, fenomenologia que guia o homem a uma transformação própria.

Parece-me que isso não deveria ser tomado assim (fácil e sem importância) como virar um cascalho; é antes a **realização transformadora** (grifo nosso) da alma a partir do dia noturno para o verdadeiro caminho para cima rumo ao ser como tal, o que chamamos filosofia autêntica. (HEIDEGGER, 2011, p. 57)

Tal experiência é a colocação do homem no mundo, que experimenta a si mesmo na experiência fáctica da vida, no que se realiza, naquilo que se torna, num colocar-se sempre *diante de*.

Se, então, filosofamos porque existimos como homens, qual a razão da filosofia acontecer no caminhar humano? Ora, sabemos, como nos ensinou Agostinho em sua obra intitulada *A cidade de Deus*, que somente pode haver um motivo para o filosofar pertencer ao homem e esta razão não poderia ser nada além do que a felicidade. Sendo a filosofia algo que deve acontecer no homem, na própria experiência da vida fáctica, nisso que está presente *aqui e agora*, o único argumento para o caminhar do homem já ser um filosofar está na busca por um bem supremo e a felicidade que pode ser encontrada nessa direção.

Da mesma maneira, Santo Agostinho à medida que seu viver já estava num “entregar-se, num colocar-se no caminho em direção a isso” (HEIDEGGER, 2010, p. 184), se tornou para si mesmo uma questão e tomou a estrada que conduz a transformação própria rumo à verdadeira vida, a vida feliz.

A meta de nossa questão é penetrar na filosofia (*in die Philosophie*), demorar-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer filosofar (*philosophieren*). O caminho de nossa discussão deve ter, por isso, não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia (*innerhalb der Philosophie*), e não fora e em torno dela. O caminho de nossa discussão deve ser, portanto, de tal tipo e **direção que aquilo que a filosofia trata atinja nossa responsabilidade** (*uns selbst angeht*), **nos toque** (*uns berührt*), e **justamente em nosso ser** (*uns in unserem weawn*). (Grifo nosso) (HEIDEGGER, 1956, p. 03 - 04)

---

<sup>24</sup> Heidegger já nos mostra as indicações formais. O *Filosofar* como indício – o que conduz.

À nossa questão acima, na busca por uma definição de filosofia que seja principal (*prinzipiell*), ou seja, comportamento cognitivo e que também não abandone a dimensão fáctico-existencial, Heidegger nos apresenta a Indicação Formal – lugar originário. Somente aqui a filosofia é indicada, voltada ao ente no seu ser e também, concreta, fáctico-existencial. Mas, o que significam os indícios formais? O que eles anunciam? É nessa direção que a filosofia se torna o “estar a caminho” que leva o homem ao si mesmo, àquilo que a ele pertence, mas que ele mesmo não pode compreender, sendo o que ilumina o caminhar na experiência fáctica da vida.

Aquilo que está em questão para a filosofia não é dizível, isto é, passível de ser discutido, como as outras coisas que podemos aprender, mas é algo que acontece e aconteceu na alma, e, com efeito, em razão e por meio de uma comunhão autêntica, de um autêntico ser-um-com-o-outro junto à coisa mesma, é algo que cresce a partir de um empernar-se-uns-com-os-com-os-outros em torno da coisa mesma acontece, então acontece também o filosofar, “subitamente como um fogo que salta de um ponto para o outro, de modo que a fagulha saltitante traz a claridade e a luz no interior das quais o ser se torna visível”. (HEIDEGGER, 2009, p. 236)

## 1.4 INDÍCIOS FORMAIS

Antes de voltarmos nosso estudo para o que Heidegger chamou de experiência fáctica da vida, é mister analisar aquilo que torna possível, na vida fáctica, uma tematização não teórica, a saber, o indício formal (*formale Anzeige*). A partir disso, Heidegger separa a filosofia das ciências, como veremos mais a frente, numa tentativa de resgatá-la da forma que comumente foi pensada na história da filosofia: a tentativa de classificá-la como ciência ou mesmo como uma ciência geral, o que para Heidegger se configura num erro.

De que modo a linguagem filosófica acessaria a vida fáctica sem a objetivar? Uma característica dos conceitos filosóficos é serem vazios, diferente dos conceitos científicos. Dessa forma, para que os conceitos filosóficos atinjam a vida fáctica é preciso que sejam “indicações formais” A filosofia é uma possibilidade da vida fáctica e o indício formal faz com que direcionemos nosso olhar para os fenômenos da vida, sendo de tal modo que sem tais anúncios não acessaríamos os fenômenos originários.

A compreensão dos indícios formais nos permite uma melhor compreensão da forma como Heidegger tratou o método fenomenológico. Eles nos levam aos fenômenos da vida fáctica.

Na metodologia chamamos de “indício formal” [*formale Anzeig*] o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. **Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos.** (Grifo nosso) (HEIDEGGER, 2010, p. 52)

Os indícios formais funcionam como anúncios que nos colocam na direção do caminho da vida fáctica. Nesse sentido,

O "indício formal" é concebido como uma preparação da explicação fenomenológica. **Ele chama a atenção para os fenômenos da vida fáctica** (grifo nosso), de tal modo que, sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso a esses fenômenos originários; nesse caso, ele funciona como um anúncio, por exemplo, quando se lê no mural "Conferência na sala 100", ou "Concerto para piano", ou "Precisa-se de pedreiro". Essas informações não são a conferência, nem o concerto de piano, nem a construção, visto que a relação dessas atividades com os seus respectivos anúncios não é externa, pois sem estes ninguém poderia dirigir-se para o concerto ou para a conferência, nem a construção poderia ser concluída. Assim, o que é indicado não pode mostrar-se a si mesmo. Porém, o indício formal, como o anúncio nos exemplos, não é uma referência externa ao seu objeto. Ele chama a atenção para o que se passa na vida fáctica (...). (HEBECHE, 2005, p. 318-319)

A indicação formal é o guia para a fenomenologia, indica um caminho a seguir, sem definir nada previamente. Heidegger questiona: “como se pode prevenir esse prejulgamento? [...] pertencem, como momento teórico, à explicação fenomenológica mesma. Mas, por que é chamado de “formal”?” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Com os indícios formais, Heidegger almeja estabelecer a “distinção entre o conhecimento fenomenológico originário e desobjetivado e [...] conhecimentos obtidos pelas ciências objetivas como ocorre com as ciências modernas.” (MACHADO, 2006, p. 30). Diferente das ciências, os conceitos filosóficos não pretendem alcançar a universalidade, sua tarefa está no indicar o modo originário do ser.

Os indícios formais indicam aquilo que está ausente, “visam apenas pontos iniciais [...]. A proposta do método constitui-se pela atividade de dar direção, apontar um caminho.” (MACHADO, 2006, p. 31). A indicação formal tem por objetivo guiar a fenomenologia, colocando-a num caminho onde os conceitos são mostrados na possibilidade de “voltar às coisas mesmas”, diferente do caminho seguido pela

filosofia pragmática. Heidegger entendeu que na busca pelo sentido do ser não pode haver o olhar das ciências, ou seja, para algo objetivo.

Heidegger procurava mostrar o processo histórico que vai desde a pergunta pelo ser, na tradição grega clássica, passando pela teologia da Idade Média a partir de Deus, até chegar à subjetividade moderna inaugurada por Descartes e à importância dada à causalidade por Kant, levando ao saber absoluto em Hegel e encontrando, em Nietzsche, a vontade de poder. [...] Heidegger alia-se a uma perspectiva das ciências históricas. Nós nunca dominamos os juízos da história completamente porque sempre algo nos escapa. Nós estamos inseridos nesse processo [...].” (MACHADO, 2006, p. 32)

Segundo Heidegger, a *generalização* é o apreender o conteúdo. Em contrapartida, a *formalização* não está presa ao conteúdo. “A formalização não organiza a direção do ‘que contém’ em geral, mas organiza a relação da atualização com a coisa mesma.” (MACHADO, 2006, p. 36). A generalização é o que apresenta o objeto de acordo com seu conteúdo. O *formal* deve aqui ser visto como pertencente ao método fenomenológico. No entanto, segundo Heidegger, ainda podemos diferenciar os indícios formais dessas atitudes teóricas chamadas *generalização* e *formalização*. Os indícios formais em nada se aproximam de uma metodologia ordenada, são indícios de um fenômeno.

Toda a experiência, o experimentar que experimenta, se torna questionável em relação ao “*que*” é experimentado, ao “*como*” o objeto é apreendido e ao “*como*” se dá a realização dessa relação, ou seja, a vida acontece no “*conteúdo* do fenômeno, na *relação* entre o sujeito e o objeto e a *realização* dessa relação.” (SANTOS, 2013, p. 115). Falamos assim de *sentido-de-conteúdo*, de *referência* e de *realização*, sendo a vida articulada nessas três direções. Vida que se *realiza* acima de qualquer conteúdo, onde importa ao homem o *como* de seu próprio caminhar em direção a sua origem.

Tais direções de sentido, segundo o pensador alemão, nos permitem a compreensão do “fenômeno” e a fenomenologia é o que explica essa totalidade de sentido. O indício formal “só tem sentido com a explicação fenomenológica [...] se a colocação da tarefa brota do motivo originário do filosofar” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Os indícios formais não se afastam e não perdem o que é “principal”, ou seja, a vida fáctica.

Foi através da Indicação Formal que Heidegger nos apresentou uma filosofia que é indicada, que se dirige ao *ente* no seu *ser* e também, concreta, fáctico-existencial, para responder uma importante questão: *como definir a filosofia de modo que possamos fazê-lo de forma rigorosa e que também considere tudo o que é concreto, que se dirige para a concreção, onde se dá, para onde se volta, sendo concreta e histórica?*<sup>25</sup>

Nossa tarefa é, portanto, compreender a filosofia como um filosofar que busca seu caminho de volta, que permanece sempre em si mesma. Defini-la é indicar o caminho a ser seguido e compreender os fenômenos da vida que nos são anunciados. Assim, se filosofar é ser homem e se filosofamos porque homens somos, a pergunta no coração do homem, sua inquietação devem girar sempre em torno de si, onde este busca a si mesmo, e de um relacionar-se com as coisas onde nos permitimos, numa visão agostiniana, nos afastar da preocupação com o *que* das coisas, que não são nem boas nem más em si mesma, para voltar o olhar ao *como* eu me coloco diante de tais coisas – caráter primeiro da experiência da vida fáctica.

## 1.5. A DIFERENÇA ENTRE A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS.

Em sua Introdução Metodológica, Heidegger quer primeiramente determinar o significado das palavras que compõem o título da preleção. Tal necessidade se dá pelas características dos conceitos filosóficos que diferem dos conceitos científicos. Estes “são determinados através da ordenação num contexto [*Sachsuzammenhang*]

---

<sup>25</sup> Todo o percurso seguido neste capítulo é: mostrar como a filosofia em sua definição principal também se dirige à concreção. Queremos o filosofar no ser-aí humano, uma *virada* no caminho onde o homem encontra a si mesmo. Aqui, segundo Heidegger, filosofamos porque existimos como homens, a *Definição* é nossa indicação desse caminho e os Índícios Formais são nossos anúncios para os fenômenos da vida fáctica. Filosofia é então *filosofar*, mas é também um *relacionar-se com*, um voltar-se ao *para-que*. Aqui a preocupação não está no conteúdo, ele é indicado, o interesse está no *como do ter*. Heidegger identifica duas formas inadequadas de compreensão da tarefa da definição “O que é filosofia?”, a saber, *Supervalorização* e *Subestimação*. São erros que tendem ou a definição rigorosa de filosofia ou a necessidade de colocá-la numa realidade concreta apenas. O que se quer estudar é a filosofia como a experiência que coloca o homem no mundo, que experimenta a si na vida fáctica. Aquela que diz: *virada de caminho*, fenomenologia, onde inversão se diz: “transformação própria.” (HEIDEGGER, 2010, p. 15).



e tanto mais determinados quanto mais notável for o contexto.” (HEIDEGGER, 2010, p. 09).

Em contrapartida, os conceitos filosóficos são sempre incertos, não possuem um contexto determinado. Heidegger afirma que “existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia.” (HEIDEGGER, 2010, p. 09). Que diferença é essa? E se falamos de uma “introdução” às ciências e à filosofia, bem como de conceitos filosóficos e científicos, isso mostra-nos que há certa unidade e semelhança nisso. Heidegger então pergunta: “De onde provém isso?” (HEIDEGGER, 2010, p. 09 - 10)

Em seu curso sobre fenomenologia da religião, Martin Heidegger questiona a compreensão de que filosofia é uma ciência. O jovem filósofo pensou a fenomenologia – filosofia - como uma ciência pré-teórica das origens. Dessa forma, surge uma filosofia que, possuindo a si mesma como questão, deve alcançar a “compreensão-de-si” (*Selbstverständigung*) e isso também em sua distinção das ciências.

A diferença entre os conceitos filosóficos e os científicos poderia ser questionada, uma vez que falamos em “introdução” à filosofia e às ciências, revelando assim, certa unidade, como nos aponta Heidegger. Essa diferença se esconde na vida fáctica, devido o fato de sabermos o significado de “introdução” e de “conceitos”, porque na vida fáctica compartilhamos de uma compreensão geral do significado de determinados termos. Exatamente por isso, falamos “introdução” à biologia, à química, à história, à filosofia. Aqui a estrutura é a mesma, a diferença encontra-se no conteúdo.

É possível dizer *introdução às ciências e à filosofia*, então “existe uma concepção “nivelada” entre os “conceitos” e “proposições” da filosofia e da ciência.” Essa concepção niveladora é própria da “representação e comunicação linguística da vida fáctica.” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). Assim, é preciso que nos adentremos em tal concepção e, conseqüentemente, na experiência fáctica da vida.

Heidegger então questiona: “todas essas considerações não são mera insistência em questões preliminares?” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). Quando nos questionamos por uma “introdução”, seja filosófica ou científica, parece que nos colocamos sempre em questões introdutórias. Eis aqui uma grande diferença entre filosofia e ciência: a filosofia deve sempre se perguntar sobre sua essência, se voltar às questões preliminares. Só é possível negar uma filosofia que se volta às questões introdutórias se a julgamos como ciência, onde “se exige a solução de problemas concretos e a construção de uma visão de mundo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). Contudo, “eu quero em todo caso, que essa necessidade da filosofia de girar em torno de questões preliminares, cresça e se mantenha, a ponto de tornar-se uma virtude.” (HEIDEGGER, 2010, p. 11).

Os conceitos científicos se caracterizam por sua precisão. Uma introdução científica começa então delimitando seus conceitos principais. Tal introdução ocupa-se com: “a) delimitação da matéria; b) da doutrina do trabalho metódico, com a matéria (...) e c) observação histórica das investigações precedentes de colocar e resolver tarefas científicas.” (HEIDEGGER, 2010, p. 11).

Em todas as ciências, mesmo que se trabalhe com objetos completamente diversos, o esquema será o mesmo. Os cientistas se voltam para problemas concretos, suas preocupações não estão nas questões introdutórias, assim dizemos porque “um filólogo, por exemplo, não se interessa pela essência da filologia. Porém, o filósofo ocupa-se seriamente com a essência da filosofia.” (HEIDEGGER, 2010, p. 12)

A filosofia não possui uma “introdução” como as ciências. Filosofar é antes um estar voltado à introdução, a essência daquilo que tratamos. Nas ciências há uma introdução que delimita a matéria, o método e apresentação do objeto investigado e isso é possível pelo fato das ciências possuírem um contexto determinado. Nada na filosofia pode ser delimitado como nas ciências, mesmo que tentemos definir filosofia como a “mãe” de todas as ciências.

Na história da filosofia muito se tentou “elevant a filosofia ao patamar de ciência” (HEIDEGGER, 2010, p. 13). Ou ainda, afirmar que as ciências se desprenderam de uma ciência maior, ou seja, que as ciências se originaram da filosofia.

Nisso se pressupõe que a filosofia também seja uma ciência. Essa concepção do surgimento das ciências a partir da filosofia como “ocupar-se cognoscitivo do mundo”, no qual as ciências já estariam colocadas embrionariamente, é um preconceito que a atual concepção de filosofia projetou na história. (...) As ciências, portanto, não estão na filosofia. (HEIDEGGER, 2010, p. 12)

Filosofia e ciência são diferentes. A primeira ocupa-se com a “compreensão-de-si”, enquanto somente a alcançamos no próprio filosofar. As ciências, por sua vez, não possuem como questão tal compreensão. Somente a filosofia possui a autocompreensão e constantemente se volta e se demora nas questões preliminares. O que Martin Heidegger quer com esse “retorno” é resgatar a vida em sua originalidade e é a fenomenologia – explicitação do *logos* dos fenômenos – que possibilita tal investigação. É a filosofia, enquanto fenomenologia, que permite ao homem compreender os passos de seu caminhar fático.

## 1.6 A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA COMO PONTO DE PARTIDA E O NEXO CENTRAL: O HISTÓRICO

Heidegger viu na experiência de vida fática “o ponto de partida para a filosofia.” (HEIDEGGER, 2010, p. 15). Mas, o que é vida fática, experiência da vida fática? Fático (*faktisch*), o modo próprio da vida de cada um. Sobre o conceito de fático, Heidegger nos diz que “não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. [...] não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos na teoria do conhecimento.” (HEIDEGGER, 2010, p. 14). É aquilo que nos é dado pela realidade. É a imediaticidade da vida.

Sua admiração pelas ideias de Dilthey e seu interesse pela dimensão histórica da vida cristã fizeram com que o jovem pensador muito se debruçasse sobre o tema. Sendo um pensador que, assim como Heidegger, fez severas críticas a Metafísica. Crítico de Hegel, acreditava veemente que o Idealismo estava morto e que o

Positivismo não poderia ser também a solução, embora tenha se unido aos positivistas contra a Metafísica. A História que Dilthey defendia era aquela que se alinhava e se dirigia a uma filosofia da vida.

Vida é aquilo que, segundo o psicólogo alemão, “deveria sobrepor-se ao espírito, e a História deveria fundar-se na sistematização da cultura para alcançar a vida mesma.” (ARAUJO, 2007, p. 236). E à filosofia estava reservada a tarefa de compreender essa vida. Segundo Heidegger, o objetivo de Dilthey era centralizar a vida numa compreensão filosófica e dar um fundamento hermenêutico a essa vida<sup>26</sup>.

Em seu mergulho nesse enigma que é a própria vida, o historiador alemão nos revela que “constitui o único, obscuro e espantável objeto de toda filosofia [...] o rosto da vida mesma, com seus olhos que miram o mundo [...]” (DILTHEY, 1954, p. 81)

Tendo Dilthey se referido a “Vida” (*Leben*) como aquilo que está no pré-teórico - que se revela através das vivências, onde sua imediatez lhes reserva segurança, firmeza, onde não há dúvidas – podemos notar a influência recebida por Heidegger que também chamou “Vida” aquilo que designa o pré-teórico da existência humana. Todavia, Heidegger segue por um caminho pensando não mais “vivências”, mas experiência de vida fáctica.

Heidegger pensa a experiência de vida fáctica e as relações do si mesmo, das pessoas e das coisas. Afasta de suas ideias qualquer relação sujeito e objeto. Heidegger quer mostrar a existência humana sem a objetificar.

De acordo com Heidegger, na experiência de vida fáctica não há a relação sujeito-objeto. A experiência aponta para um acontecimento exterior que não se distancia ou difere de quem o experiencia. O pensador nos apresenta o termo ‘experiência’

---

<sup>26</sup> Para uma breve exposição podemos dizer que Dilthey criou um método próprio para as ciências do espírito cujo objetivo era conhecer o indivíduo da realidade histórica. O autor também se encaminhou para a psicologia chamando-a de descritiva e analítica. Seguindo o caminho hermenêutico encontra a luz que precisava para entender os modos do próprio viver. A História é para ele um esforço que em direção a um “fundamento gnosiológico a todo saber histórico, seja ele: religioso, poético, literário ou científico.” (ARAUJO, 2007, p. 239). A função da hermenêutica seria então compreender cada vivência.

como: “a) ocupação que experimenta e b) o que é experimentado através dela.” (HEIDEGGER, 2010, p. 14). Não há em separado o si que experimenta e o que é experimentado. Esse duplo significado exprime, segundo Heidegger, o essencial da vida fáctica: o experimentar e o experimentado não devem ser separados.

Experienciar não significa experiência cognitiva teórica, “não significa “tomar conhecimento”, mas o confrontar-se com (*ich-Auseinander- setzen mit*) o que é experimentado, o “afirmar-se” (*Sich-behaunpten*) das formas experimentadas.” (HEIDEGGER, 2010, p. 14). Aqui, o experimentado não possui caráter de objeto. Experienciar é antes de tudo um confrontar-se com o experienciado.

Se dissermos que filosofia é um comportamento cognitivo, como nele o experienciado não seria tomado por objeto? A filosofia tem como questão central a vida fáctica e aqui encontramos o caminho para o filosofar: filosofamos porque existimos como homens. Sendo o ponto de partida da filosofia a própria vida fáctica, Heidegger questiona se com tal afirmação estamos dizendo que a filosofia conduz para fora da experiência de vida fáctica. “Na realidade, cada caminho, de alguma maneira, conduz apenas diante da filosofia, não porém até ela.” (HEIDEGGER, 2010, p 16). O *confrontar-se com* possibilita a não objetivação da vida, sentido-de-execução próprio da vida fáctica.

Na história da filosofia, a metafísica apresentou seu *sentido-de-execução*: a objetificação. Aqui a vida fáctica é compreendida através de conteúdos. A fenomenologia cuidou para que tal postura fosse refeita e para Heidegger a fenomenologia, que entendemos filosofia, nos revela o homem que experiencia suas próprias situações fácticas e assim diz: “Quando eu pergunto como eu mesmo me experimento na experiência fáctica de vida: - sem teorias!” (HEIDEGGER, 2010, p. 18)

Não há um sujeito que se depara com suas tribulações e inquietações. Cada acontecimento é o próprio homem, sem separação daquele que experimenta daquilo que é experimentado. Não são acontecimentos isolados, ou objetos, mas o que é experimentado, *mundo (Welt)* “é algo no qual se pode viver” (HEIDEGGER, 2010, p.

16) e não se pode viver em um objeto. “(...) vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como objeto.” (HEIDEGGER, 2010, p. 16)

Para Heidegger, a “facticidade refere-se justamente ao ente que, no mundo, possui “mundo”, isto é, pode compreender-se a si mesmo como dedicado e vinculado ao destino, com o ser dos entes que ele encontra dentro do seu próprio mundo.” (FERRANDIN, 2010, p. 80). Sendo assim, não se entende aqui mundo como aquilo onde estão todas as coisas em sua multiplicidade. Mundo é, então, um indício formal que constitui a própria vida fática e que Heidegger nos apresenta como *mundo circundante (Umwelt)*, *mundo compartilhado (Mitwelt)* e *mundo do si-mesmo (Selbstwelt)*.

*Mundo*, aquilo em que se vive, é articulado por Heidegger como *mundo circundante (Umwelt)*, ou seja, o que nos vem ao encontro, “Ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc.” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). No *mundo circundante* está o *mundo compartilhado (Mitwelt)*, outros homens: estudante, professor, superior. São homens, como disse o filósofo alemão, que possuem características bem determinadas, não são apenas *homo sapiens*, como a ciência determinou. Por fim, o *eu mesmo (Ich-Selbst)*, o *mundo próprio (Selbstwelt)*.

Mas, o que significa mundo?<sup>27</sup> A respeito disso, o pensador nos diz,

[...] mundo têm dupla significação: uma significação vulgar, o ente *qua* natureza; uma filosófica, que sem dúvida alguma não é apreendida expressa e conceitualmente. Mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade. Nessa significação, porém, **“mundo” está frequentemente tão**

<sup>27</sup> Heidegger também iniciou uma discussão sobre o significado de *mundo* a fim de determinar o conceito de mundo no cristianismo primitivo em seu curso *Introdução à Filosofia* que foi ministrado na Universidade de Friburgo em 1928-29. Tal curso nos revela como as preleções são de grande importância para a compreensão do pensamento heideggeriano, pensamento inicialmente desdobrado que “parece funcionar como uma espécie de elemento de equilíbrio” contra a “predominância da linguagem aterminológica do segundo Heidegger”, como afirmou o tradutor do curso aqui mencionado Marco Antonio Casanova na apresentação à tradução brasileira.

**relacionado ao ser-aí que o próprio ser-aí é diretamente designado como mundo.** (Grifo nosso). (HEIDEGGER, 2009, p. 256)

E conclui,

Portanto, mundo é o modo de ser do ente na totalidade e, contudo, está relacionado ao ser-aí que não é mais do que um ente entre outros. [...] o ser-aí não se comporta apenas ocasionalmente, apenas vez por outra em relação ao mundo, **mas a relação com o mundo pertence à essência do ser-aí como tal** (Grifo nosso). [...] no fundo, “ser-aí” não significa outra coisa senão ser-no-mundo; **essa estrutura precisa ser atribuída ao ser-aí como constituição fundamental.** (Grifo nosso). (HEIDEGGER, 2009, p. 256)

O caráter primordial da experiência de vida fáctica é “o como eu me coloco diante das coisas.” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Sendo assim, o que se pode caracterizar, segundo Heidegger, é o *como* (*Wie*) do experimentar de cada mundo. Sendo possível se perguntar pelo *sentido de referência* da vida fáctica, o *como*, a referência àquilo que é experimentado, o conteúdo. É naquilo que é experimentado, “é no conteúdo que têm lugar todas as mudanças da vida.” (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

No curso da jornada de um dia faticamente vivido, ocupando-me com coisas completamente diferentes é, contudo, na atuação fáctica da vida que surge, para mim, de modo não consciente, o como diferente de seu reagir em cada maneira diferente. Entretanto, nisso se encontra, sobretudo, o conteúdo que eu experiencio, a saber: a experiência fáctica da vida mostra uma *indiferença* em relação ao modo do experimentar. (...) Essa indiferença funda, portanto, a autossuficiência na experiência fáctica da vida. (...) Portanto, se atentarmos para a indiferença do experimentar fático em todas as faticidades da vida, então se torna claro um determinado sentido dominante do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, a saber: tudo o que é experimentado na experiência fáctica da vida carrega o caráter de significância [Bedeutasmkeit]. (HEIDEGGER, 2010, p. 17)

Na experiência de vida fáctica não se pensa em objetos onde o sujeito atribui significatividade. Esta é sempre anterior à objetividade, abarca toda a vida fáctica, pois as coisas são tomadas significativamente e posteriormente tomadas como objeto. O modo de estar junto ou de participar do mundo é indiferente. Contudo, se o homem se sente “de um modo diferente num concerto e de outro modo numa conversação trivial” (HEIDEGGER, 2010, p. 20), essa diferença no que experiencio só se dá pelo conteúdo.

A significatividade torna a experiência fáctica da vida autossuficiente - isso que envolve toda a vida, onde nada lhe é indisponível - e totalmente envolvida naquilo

que é experimentado. Assim, o homem experimenta todas as suas situações fáticas nisso que “determina o caráter do experimentar mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 18), no modo de ser da significância.

O homem, desta forma, se compreende a partir do que faz, daquilo que realiza e de suas próprias tribulações. Assim que Santo Agostinho pôde dizer: “O fruto das minhas *Confissões* é ver (...) o que sou.” (AGOSTINHO, 2006, p. 220) e continua “(...) trabalho em mim mesmo e me transformei numa terra de dificuldades e de suor copioso. (...) O que há mais perto de mim do que eu mesmo?” (AGOSTINHO, 2006, p. 233). E foi assim que ao se voltar para a vida do pensador medieval que Heidegger pôde concluir: “Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida. (...) naquilo que faço, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, nos meus estados de depressão e elevação (...)”. (HEIDEGGER, 2010, p. 18)

Heidegger segue agora em sua introdução metodológica na explicitação do “fenômeno central que domina o nexos das três palavras do título (Introdução à Fenomenologia da Religião).” (HEIDEGGER, 2010, p. 32). Este fenômeno é o “histórico”. Mas, como os fenômenos do qual nos ocupamos podem ser caracterizados historicamente? O que é o histórico da vida fática? Todo é qualquer fenômeno é histórico? Eis alguns questionamentos feitos por Heidegger.

O histórico de que aqui iremos nos ocupar é aquele que diz “vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas do esvaziamento teórico científico do fenômeno da vida.” (HEIDEGGER, 2010, p. 33).

Se levarmos em consideração o sentido geral do histórico, então todos os fenômenos são históricos. “Filosofia e religião são fenômenos históricos” (Assim como: “O Feldberg e o Kandel são montanhas”, ou então, “a universidade, a catedral, a estação são construções).” (HEIDEGGER, 2010, p. 32). Contudo, Heidegger irá questionar tal sentido para a própria filosofia: “Como é possível uma tal caracterização da filosofia, isso é um problema.” (HEIDEGGER, 2010, p. 32). Se a filosofia “reside e consiste” na experiência de vida fática, como é possível que a



encaixemos num “conceito geral”, uma vez que conceitos gerais se tornam eles mesmos objetos. “Tornam-se conceitos gerais de uso como objeto (...)”. (HEIDEGGER, 2010, p. 32). É preciso, segundo Heidegger, desvelar um novo conceito de “histórico”, onde o fenômeno não pode ser expresso como objeto. Buscamos aqui tratar do histórico da vida fáctica – tarefa da fenomenologia.

Contrariamente a Filosofia da História<sup>28</sup> ou das Ciências Históricas, a fenomenologia tem por objetivo revelar o histórico que se encontra na vida fáctica. O método fenomenológico nos permite compreender a existência humana e nos leva a compreensão-de-si da filosofia, que foi misturada as ciências. Eis o sentido-de-execução da fenomenologia: aquele que não conhece objetos.

O método fenomenológico não conhece objetos e procura o histórico na imediatez da vida. Quando aqui falamos de método, não falamos em um sistema metodológico como nas ciências. Falamos assim de um “complexo metodológico”, pois é o modo de acesso “que conduz para a senda da experiência fáctica de vida [...]”. É um complexo metodológico no sentido de um acesso aos problemas mesmos.” (HEIDEGGER, 2010, p. 34). No modo próprio da filosofia não se abandona a reflexão metodológica. Ela não é algo que pode ser eliminado, “deixado de lado”, mas é parte essencial. “Ela é *caminho* na *movibilidade*.” (HEIDEGGER, 2011, p. 177).

“O histórico é o fenômeno que deverá facilitar-nos o acesso a compreensão própria da filosofia. O que importa é extrair da experiência fáctica da vida os motivos para a compreensão da própria filosofia.” (HEIDEGGER, 2010, p. 34).

---

<sup>28</sup> Não obtemos o fenômeno do histórico a partir da Filosofia da História, porque aqui “afastamos toda e qualquer classificação da filosofia na forma de disciplinas. Com isso, o histórico permaneceu de certa maneira sem lar (...)”. (HEIDEGGER, 2010, p. 34-35). Queremos alcançar o histórico da vida fáctica. A Filosofia da História está comprometida com a concepção de histórico dos objetos, aquilo que transcorre no tempo. Ela não busca o fenômeno do histórico em sua origem – essa tarefa é própria da fenomenologia. A concepção de “histórico” da Filosofia da História é um conceito geral, ou seja, aquilo que caracteriza qualquer objeto, não se trata de uma investigação que tem como ponto de partida a vida fáctica. Além disso, ter conhecimento da filosofia atual e passada ou ainda “possuir a Filosofia da História, não significa em si uma motivação para o filosofar. (HEIDEGGER, 2010, p.21-22)

A vida fáctica histórica não pode ser conhecida através de teorias. Não há nada que possa apreender a imediaticidade, o inquietante do histórico na vida fáctica. Não a conhecemos pelas ciências, pela Filosofia da História. As teorias apesar de trazerem segurança, são incapazes de responder à pergunta feita por Heidegger: “O que é que nos inquieta?” Nenhuma teoria é capaz de conceituar o que inquieta o homem, sua existência e sua preocupação – que é, devido a uma “tendência da vida fáctica de decair atitudinalmente”, transformada em asseguramento pelas teorias. A vida fáctica busca, através de teorias, tende a buscar segurança contra o que a perturba, contra a sua incompletude. Deve-se investigar a preocupação do ser-aí fáctico, o histórico: o que “eu” sou!

A fenomenologia se dirige a investigação dos fenômenos mesmos, consequentemente, investiga a vida fáctica a partir de si mesma. Ficam, então, “afastadas por completo as teorias, inclusive a opinião de que a realidade histórica é a realidade da história que transcorre no tempo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 49-50).

## 1.7 FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Com o intuito de dar um direcionamento ao nosso estudo, nos voltamos às perguntas elaboradas por Heidegger na primeira parte de sua preleção intitulada *Introdução Metodológica: filosofia, experiência fáctica da vida e fenomenologia da religião*, a saber, o que significa introdução e o que é filosofia? Uma vez respondidas as perguntas acima, seguindo o caminho feito por Heidegger, passaremos para uma breve explicação do objeto e tarefa da fenomenologia da religião.

Com sua fenomenologia da Religião, Heidegger quer investigar fenomenologicamente a vida religiosa. Para isso, toma como base as cartas de São Paulo, Santo Agostinho, Mestre Eckart e outros medievais. Nosso maior esforço, no entanto, se dirige a *Interpretação Fenomenológica do livro X das Confissões de Santo Agostinho*.

Heidegger não está interessado em religião, mas na experiência originária da religiosidade. É preciso então voltar à atenção a tal experiência, a religiosidade que vive a temporalidade enquanto tal. Religiosidade cristã originária que é “a experiência fáctica de vida” (...) “histórica” e que “vive o tempo mesmo”. (HEIDEGGER, 2010, p. 74)

Heidegger continua, portanto, na investigação sobre a vida fáctica a partir de uma análise da experiência religiosa dos primeiros cristãos. Na vida fáctica, histórica, o ser é visto a partir dele mesmo, em sua totalidade, fraquezas e problematidade. Tal experiência vivida pelos cristãos primitivos foi esquecida pelo Ocidente, engolida pela interpretação grego-cristã.

O que se quer é entender a historicidade, o âmbito originário da vida. A historicidade da vida fáctica e sua temporalidade enquanto tal é que permite a aproximação com o cristianismo primitivo. A fenomenologia da religião volta às origens e esse voltar-se a vida fáctica-histórica é o que constitui a concepção prévia para chegarmos aos primeiros cristãos. Heidegger não tinha por objetivo oferecer uma interpretação teológica, mas uma compreensão fenomenológica que, não reconhecendo objetos, se afasta da oposição entre o racional e o irracional. Aqui não há sujeito e objeto. Nas palavras de Kirchner,

A compreensão fenomenológica está situada, fundamental e totalmente fora da oposição entre racional e irracional, entre sujeito e objeto; Metodologicamente, deve-se colocar em relação à religiosidade cristã primitiva: 1) ela encontra-se na experiência fáctica da vida enquanto tal; 2) a experiência fáctica da vida é histórica, ou seja, ela vive o tempo de fato (“viver” entendido como verbo transitivo). (KIRCHNER, 2012, p. 08)

Em sua *Fenomenologia da Vida Religiosa*, Heidegger quer mostrar como os primeiros cristãos viviam *plenamente despertos no presente*. Viviam a vida em sua facticidade, no *aqui e agora*. Nada se esperava em descanso, pois a preocupação estava em *como viver*, sendo o que se vive e vivendo o que se é.

A experiência religiosa é segundo Heidegger uma experiência de si mesmo em sentido intensificado, enquanto o si-mesmo não é experienciado só como aquilo que coloca à disposição o experienciado, mas torna-se isso mesmo objeto dessa experiência. O experienciado na experiência religiosa é o si-mesmo, de modo que experiência de si-mesmo e experiência religiosa formam dois aspectos do mesmo contexto unitário. (STAGI, *apud*, SANTOS, 2013, p. 98)

## 2 INTRODUÇÃO AO LIVRO X DAS CONFISSÕES<sup>29</sup>

### 2.1 AGOSTINHO E O NEOPLATONISMO

Nossa preocupação até agora estava em esclarecer conceitos do jovem Heidegger apresentados no curso do semestre de inverno de 1920/21 em Friburgo, presente na primeira parte do livro *Fenomenologia da Vida Religiosa*.

Martin Heidegger nos revelou tais conceitos para apresentar uma explicação fenomenológica dos fenômenos religiosos concretos dos primeiros cristãos. Em seu curso tomou por base as epístolas paulinas<sup>30</sup>.

A partir dessa introdução metodológica, da explicação das palavras do título da preleção, nos interessa agora compreender o ser<sup>31</sup> da vida de Agostinho. Entender “a) o ser como ter, indicando a “facticidade” da vida; b) o ser como acontecer, o que constitui o “ser histórico” da vida; c) o ser como procurar, que caracteriza a “preocupação” da vida”. (ESPÓSITO, 2010, p. 23). Isso se quer a partir da leitura do curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, primeira preleção friburguense do semestre de verão de 1921.

<sup>29</sup> *Introdução ao Livro X* foi como Heidegger intitulou o § 8 de sua interpretação das *Confissões* de Agostinho. No referido parágrafo, Heidegger divide seu estudo em: a) *o motivo do confiteri diante de Deus e diante dos homens*; b) *o saber de si mesmo*; c) *a objetualidade de Deus* e d) *a essência da alma*. Tal divisão também é seguida em nosso estudo sobre os motivos essenciais da memória. (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 159)

<sup>30</sup> Na segunda parte do curso de 1920/21, a saber, *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger busca a explicação fenomenológica dos fenômenos religiosos servindo-se das epístolas paulinas. A primeira carta analisada por Heidegger foi aos Gálatas que, segundo Heidegger, “junto com a Epístola aos Romanos, transformou-se em fundamento dogmático.” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 61). O objetivo de Heidegger não era trazer uma interpretação dogmática ou teológico-exegética, como ele nos diz. Seu intuito era oferecer uma introdução à compreensão fenomenológica. Heidegger ainda analisa outras duas cartas de Paulo, trazendo uma explicação fenomenológica da Primeira e da Segunda Carta aos Tessalonicenses. A primeira carta aos tessalonicenses foi escrita após a crucificação, em 53 d.C, sendo o documento mais antigo do Novo Testamento. As duas cartas aos tessalonicenses, assim como as demais cartas de Paulo “são as primeiras fontes do cristianismo primitivo. Carregadas com menor conteúdo dogmático que a carta aos gálatas.” (Cf. MACHADO, 2006, p. 84).

<sup>31</sup> Martin Heidegger é considerado um importante filósofo e de pensamento marcante principalmente por sua nova forma de pensar o ser, longe da metafísica tradicional. Heidegger pensa o ser a partir de sua ontologia hermenêutica. Na obra clássica do autor, *Ser e Tempo*, o filósofo vê o ser a partir do *dasein*, numa análise do *dasein*, do ser-aí, que é também uma análise do ser. Contudo, tal conceito já está presente na obra do jovem pensador, obra esta que analisamos. Em *Fenomenologia da Vida Religiosa*, Heidegger, busca compreender o ser religioso, a experiência religiosa nas inquietações da vida fáctica.

O curso *Agostinho e o Neoplatonismo* foi dividido em duas partes: uma introdutória, onde Heidegger apresenta as três concepções sobre Agostinho e uma parte principal intitulada *Interpretação fenomenológica do livro X das Confissões*, para onde nosso estudo se volta. No supracitado curso, o pensador alemão divide o livro X e seus quarenta e três capítulos numa estrutura na qual podemos caminhar junto com santo Agostinho em sua hermenêutica da facticidade, na compreensão de sua experiência religiosa<sup>32</sup>.

Em sua parte principal temos a seguinte divisão 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 XXXIII – 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.

Na parte introdutória, Heidegger expõe inicialmente as possibilidades de enfoque sobre o bispo de Hipona, as influências do pensamento de Santo Agostinho considerando o “despertar da ciência crítica da história no século XIX, ou seja, com

---

<sup>32</sup> Nascido em Tagaste<sup>32</sup>, Norte da África, suas datas, 354-430 da era cristã situam o santo Doutor perto do final do período que chamamos de Filosofia Antiga. Aqui estavam presentes as filosofias do neoplatonismo, helenismo, ceticismo e estoicismo, escolas que influenciaram o pensamento de Agostinho. Tendo grande importância em seu pensamento o neoplatonismo. Mesmo assim “Agostinho não é um filósofo helenístico. Pelo contrário, é o primeiro filósofo cristão importante.” (Cf. MATTHEWS, 2007, p. 18). Durante sua vida, Agostinho se revela um homem inquieto na busca pela sabedoria, pela verdade, pela vida feliz. E não lhe faltaram névoas a lhe perturbarem no caminho, como ele nos revela em *De Beata Vita*, escrito após sua conversão. A caminhada que fazemos com santo Agostinho em suas Confissões nos revela a luta de um homem para alcançar seu ponto de origem, o seu si mesmo, uma verdade que leva a libertação. Nessa caminhada da libertação, nesse encontro do homem com Deus os passos são dados em toda a vida, incessantemente. Nessa busca que não tem um fim e que sempre retorna, nos deparamos com as aflições e inquietações de Agostinho que se fazem nossas quando voltamos o olhar na direção de nossa vida mesma e de sua Origem. O caminho que percorremos com Agostinho nos revela a vida do homem com todas as suas possibilidades e queda. E assim surge a dúvida se estamos dispostos e abertos para tal caminhada que leva a verdadeira Verdade, a libertação pela Verdade, que nos leva à Deus. Essa experiência de humildade encontrada nas *Confissões* que nos permite ver um Deus que “tem tudo o que é e é tudo o que tem.” (LEÃO. 2006, p.15)

a irrupção da genuína história da Igreja e dos dogmas, assim como da história cristã da literatura e da filosofia [...]”. (HEIDEGGER, 2010, p. 143-144)

Entre as três concepções está a de Ernest Troeltsch que concebeu Agostinho, “do ponto de vista de uma filosofia geral da cultura, orientada histórica e universalmente. [...] no fato de que este se ter convertido no grande ético da Antiguidade cristã com sua ética do *summum bonum*. (HEIDEGGER, 2010, p. 144). A segunda concepção é a de Adolf von Harnack que revela Agostinho como “reformador da piedade cristã [...] levou a religião da forma da comunidade e do culto aos corações como dom e tarefa.” (HARNACK, *apud* HEIDEGGER, 2010, p. 146). E por último apresentou a concepção agostiniana de Dilthey “com uma recondução histórica do plano de formação da consciência histórica e uma fundamentação, a partir da perspectiva da teoria do conhecimento, das ciências do espírito.” (HEIDEGGER, 2010, p. 147). Dilthey revelou a importância de Agostinho na história das ciências do espírito, na formação da consciência e da hermenêutica histórica.

Em sua *Introdução às ciências do Espírito* (1883) Dilthey, segundo a transcrição de Oscar Becker, “faz retroceder o conhecimento à psicologia descritiva, à vivência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 147), lançando a questão sobre a importância do Cristianismo e de Agostinho para a fundamentação da ciência do espírito. Em Dilthey encontramos como no seguir o exemplo de Cristo, surge uma nova vida para os homens e como também com advento do Cristianismo a ciência antiga é superada, tornando a vida, vida anímica, num problema científico. Para o psicólogo e historiador é preciso investigar como sob “a influência da ciência antiga o cristianismo se converte em doutrina e fé.” (HEIDEGGER, 2010, p. 147).

Agostinho foi quem estabeleceu a experiência interior e nisso voltamos à influência que sua filosofia deixa, por exemplo, ao *cogito, ergo sum* cartesiano. Dilthey entendeu a confusão causada pela presença do platonismo e do Cristianismo na filosofia do autor medieval. Como pensar num Agostinho que segue em busca por Deus numa vida vivida a cada passo, no confessar suas feridas e, ao lado deste, um Agostinho envolvido pelos dogmas de sua época.

Dilthey segue em sua crítica revelando a ambiguidade vivida pelo bispo hiponense envolto numa realidade dogmática e tendo em sua boca sempre pronto uma oração esclarecedora. Contudo Heidegger seguirá um caminho diferente do que havia trilhado Dilthey, pois este “incorreu num mal entendido do problema interior em Agostinho.” (HEIDEGGER, 2010, p. 148)

É preciso esclarecer que, embora tenha sido uma grande influência no pensamento heideggeriano, Dilthey pensou que “na presente situação cultural, uma verdadeira vida humana, que é, uma rica e fértil vida da mente, pode ser concluída apenas pela radical ida e compreensão histórica do passado.” (MACHADO, 2006, p. 97). No entanto, Heidegger não tomou por objetivo separar a vida do bispo de Hipona e sua obra como simples “expressão de sua pessoa e sua cultura.” (MACHADO, 2006, p. 97)

Em seu estudo sobre Agostinho, Heidegger coloca duas questões sobre o filósofo medieval: qual o acesso ao bispo de Hipona e como é feita tal aproximação. Vimos acima que pensadores como Troeltsch, Harnack e Dilthey tentaram se aproximar do pensamento de Agostinho de forma diferente. Mas o sentido da observação de tais pensadores era o mesmo: “Agostinho é definido como um objeto de estudo num determinado contexto histórico-objetivo.” (MACHADO, 2006, p. 96).

Heidegger nos diz que, por mais que fossem diferentes as *direções de acesso* das três concepções vistas acima, predominando a determinação do conteúdo, a saber, ético, religioso e a fundamentação teórico-cognoscitiva, o *sentido de acesso* é o mesmo. Ora, Agostinho, mesmo que de forma diferente, era visto como objeto. “A objetualidade (Agostinho) é contemplada a partir de pontos de vista diferentes (contemplado como se contemplaram páginas diferentes dele)”. (HEIDEGGER, 2010, p. 149). Aqui não estão mais as intenções de Heidegger.

Agostinho é para Heidegger: “*filosoficamente*, é um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles; *teologicamente*, é uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre-arbítrio e predestinação).” (HEIDEGGER, 2010, p. 143). Como já vimos, Heidegger não quer compreender o pensamento de santo Agostinho

através de um método histórico crítico, histórico dogmático ou à luz de uma filosofia da cultura. À frente de qualquer concepção, Heidegger caminha na compreensão do método fenomenológico, por onde é possível ver Agostinho, ele mesmo, sua facticidade, suas inquietações, suas tensões.

Heidegger escolhe o livro X porque é ali que está o que há de mais essencial na experiência religiosa. Eis a vida fáctica de Agostinho, sua vida *aqui e agora*, com todas as suas aflições. Somente no livro X vemos um Agostinho que “pensa perguntando” (JASPERS, *apud* WILLS, 1999, p. 09). Diferente dos nove livros anteriores, o bispo não mais narra seu passado, nem se preocupa com o futuro visto a partir de uma teologia da criação escrita nos três últimos livros<sup>33</sup>. “O livro X pode facilmente diferenciar-se dos demais, pois nele Agostinho deixa de informar sobre seu passado para ocupar-se do que agora é [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 159)

Ao tomar o livro X, Heidegger nos revela como Agostinho vive e pensa a partir de sua efetiva experiência de vida. “A vida bem-aventurada não é entendida por Agostinho a partir dos conteúdos, mas do cumprimento.” (PÖGGELER, 2001, p. 41). O filósofo alemão rejeita a conceptualidade e os pressupostos metafísicos encontrados em Agostinho, mas torna “produtivas as experiências existenciais efectivas” (PÖGGELER, 2001, p. 45) Nem sempre, segundo o comentador acima citado, a conceptualidade agostiniana será guiada pela existência efetiva. Contudo, Heidegger nos apresenta a vida fáctica de Agostinho sem se preocupar se o santo estava ou não preso aos dogmas de sua época. Heidegger quer em sua análise entender o caminho fáctico e existencial de Agostinho.

A influência do neoplatonismo em Agostinho é um ponto que não fica à margem de nossa consideração, uma vez que tal escola transformou o pensamento do santo

---

<sup>33</sup> A principal característica do Livro X está em revelar um Agostinho que agora “é”. Todavia, o Livro X das *Confissões* só pode ser compreendido após a leitura de toda a obra. Podemos pensar nas *Confissões*, num primeiro modelo, como que dividida em três partes: o passado do autor relatado nos primeiros nove livros, sua confissão presente envolvida pelo desejo de louvar a Deus e pela busca da verdadeira Verdade, por fim, nos três últimos livros sua teologia da criação. Contudo, em suas *Retractationes*, Agostinho divide suas Confissões em duas partes, sendo do primeiro ao décimo livro o relato de sua vida e do XI ao XIII a vida vista através das *Escrituras*. De toda forma, o livro X nos revela um Agostinho inquieto, vivendo suas angústias e aflições no presente, voltando-se para si mesmo, aos *vastos palácios da memória*, onde não mais importa confessar o que foi, mas o que é e o que ainda é, numa busca pela Verdade para praticá-la em seu coração.



Doutor. Santo Agostinho encantou-se pelo neoplatonismo, base de pensamento que ele não abandonará jamais. “A Plotino, Agostinho deve quase todo material toda a técnica de sua filosofia.” (GILSON, 2007, p. 448). Todavia, podemos afirmar que para Heidegger não é importante aqui fazer um análise do neoplatonismo ou entender a relação entre Agostinho e tal escola “como uma instância do helenismo da cristandade” ou ainda, como entendeu Dilthey, que o filósofo africano “se ligue a metafísica helenística.” (MACHADO, 2006, p. 97)

Ressaltemos, então, que “por fim, o que importa é a existência fática [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 256). Heidegger quer compreender a vida e o pensamento de Agostinho que, embora influenciado pela filosofia grega, transformou internamente o que recebeu das teses plotinianas e “construiu uma doutrina nova, que constitui uma das primeiras contribuições, e uma das mais originais, pela qual o cristianismo enriqueceu a história da filosofia.” (GILSON, 2007, p. 448)

Dessa herança vemos a ideia de um Deus que só pode ser usufruído como *summum bonum*. “Na *fruitio Dei*, Deus é usufruído, no neoplatonismo as coisas visíveis são unicamente para o uso (*uti*) com outras finalidades; para usufruir (*frui*), são somente as coisas invisíveis [...]” (PÖGGELER, 2001, p. 42). O problema encontrado está, como chamou Pöggeler, na subversão dos valores, onde o que deve ser usufruído passa a ser utilizado e o que deve ser útil passa a ser usufruído, fruto de toda a perversão humana.

Tal perversão inverte a relação do homem com o Divino. Aqui já não se goza do sumo bem. Nessa relação, onde o homem busca a verdade, mas apenas a verdade que não pode julgá-lo, ele oculta-se. Dessa forma não vive uma vida feliz e não encontra a Verdade que torna todas as outras coisas verdadeiras. Nessa relação onde a perversão humana quer utilizar o que deve ser usufruído, o homem não permite que Deus seja Deus. Nesse sentido perde-se a atitude fundamental diante da vida mesma: o *frui*.

Agostinho pensa a partir de sua vida e busca a Deus num desassossego próprio da vida fática. Mas, no silêncio da *fruitio Dei*, proveniente do neoplatonismo, Agostinho

se perde e falta-lhe a experiência dos primeiros cristãos e “torna-se infiel a si mesmo” (PÖGGELER, 2001, p.43). Aqui Heidegger encontra a questão *Agostinho e o Neoplatonismo*. Contudo, fica claro que Heidegger entende a impossibilidade de voltar à experiência cristã originária com Agostinho. O que se quer é ver sua vida mesma, tomar sua experiência efetiva para a investigação fenomenológica. É impossível “eliminar simplesmente o platônico de Agostinho” e “um mal-entendido acreditar ser possível, retrocedendo a Agostinho, conquistar o genuinamente cristão [*Christliche*].” (HEIDEGGER, 2010, p. 269)

Em seu diálogo com Agostinho, Heidegger encontra a verdadeira experiência religiosa, ou seja, Heidegger encontrou a facticidade da vida vivida em seu tempo presente, onde se olha para Deus e se coloca diante d’Ele, assim como se volta para si mesmo e se coloca diante de si mesmo. Por outro lado, Heidegger descobre no hiponense os primeiros passos da “objetivação da experiência originária cristã empreendida primeiramente pela Patrística, e posteriormente pela Escolástica, na forma de uma “grecização da consciência cristã da vida [...]” (SASSI, 2007, p. 193)

A fenomenologia heideggeriana não quer ser uma teoria filosófica, mas, compreender as experiências da vida. Dessa forma, toda sua investigação fenomenológica será um percurso que conduz “às essências e, particularmente, sobre o seu modo de *doação* (*Gegebenheit*): este termo designa as coisas mesmas como se dão na experiência originária.” (SANTOS, 2013, p. 113). Não seria propósito de Heidegger criar uma teoria filosófica, porque seu objetivo é entender os fenômenos – que estão fora do âmbito do irracional – que são apreendidos, como nos ensina o professor Bento, em sua doação imediata. “Daí que a fenomenologia só descreva fenômenos já dados e não os constrói.” (SANTOS, 2013, p. 113).

Além disso, Heidegger lutou contra a tradição filosófica e sua tentativa de elevar ao máximo a racionalidade teórica, esquecendo-se da vida e da dimensão prática da mesma. Vimos tal empreendimento no primeiro capítulo deste trabalho ao tratarmos sobre a pergunta feita por Heidegger: o que é filosofia? Sabemos que o pensador alemão em seu projeto de uma “ciência originária” não mais quer “descrever o conteúdo objetivo, o *Was* (“que coisa”) das vivências [...]”, mas “compreender o

modo em que se realizam essas vivências, o *Wie* (“como”).” (SANTOS, 2013, p. 115).

Se em determinadas ocasiões a vida nos parece incompreensível, não é por falta de sentido, mas por um excesso de significações que envolvem a vida como as cascas de uma cebola. A tarefa da filosofia como “ciência originária” consiste precisamente em perfurar as cascas de interpretações que a história e a tradição foram depositando sobre o fenômeno da vida com o objetivo de lograr um acesso originário à mesma. (ESCUADERO *apud* BENTO, 2013, p.114).

Importa saber que Heidegger quer ver a vida religiosa fenomenologicamente. Mas como Santo Agostinho se torna importante para tal compreensão? E por que o Livro X das *Confissões*? Porque ao escrever as *Confissões*, Agostinho estabelece um diálogo com Deus, seu único sentido, revelando toda a sua vida a partir de sua experiência fáctica onde todas as possibilidades e toda a decadência são possíveis. Em Agostinho, “Heidegger procura identificar momentos puramente cristãos, isto é, a experiência fáctica da vida fundada na temporalidade originária do ser do homem cristão.” (SASSI, 2007, p. 192)

E ainda, porque suas *Confissões* não revelam uma culpa, um arrependimento, mas um louvor, uma apresentação de sua própria vida, um reconhecimento do amor de Deus que leva o homem ao mais profundo de si mesmo. Heidegger quer compreender um Agostinho para além de concepções, interpretações ou de sua realidade dogmática. Ele quer nos mostrar uma vida que “atua simplesmente existindo, ou como diz Heidegger, o atuar-se é o mesmo “como” do existir.” (ESPÓSITO, 2010, p. 23-24).

## 2.2 O MOTIVO DO CONFITERI

Reconhecemos facilmente que há uma mudança na forma de Agostinho revelar-se nos nove primeiros livros e no como ele se mostra nos livros posteriores. A retrospectiva de sua juventude dá lugar a uma reflexão. No entanto, o motivo de suas *Confissões* permanece o mesmo. O tom confessional que vemos nos nove primeiros livros é passado para o presente, onde Agostinho já não mais olha para trás, mas traça um percurso ao si-mesmo.

[...] quem sou eu no momento atual em que escrevo as Confissões. Uns conhecem-me, outros não; ou simplesmente ouviram de mim ou de outros, a meu respeito alguma coisa. Mas os seus ouvidos não me auscultam o coração, onde sou o que sou. (AGOSTINHO, 2006, p. 219)

“Começando com uma invocação a Deus, Agostinho pretende explicar-se do que pode significar confessar-se [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 159). É fácil perceber que o bispo, no início do livro X, confessa também o problema de sua própria confissão. Não que Agostinho estivesse agora preocupado em criar um estilo próprio, uma confissão sobre a confissão, seu intuito está em entender o próprio ato de confessar e o porquê da confissão a Deus, que tudo sabe, e qual a utilidade disso para os homens.

Por que então “confessar-me aos homens [...] como se houvessem de me curar das minhas enfermidades?” (AGOSTINHO, 2006, p. 218). Uma confissão sobre o passado se revela com “efeito de uma sacudida e evita que os fracos permaneçam em desespero, na medida em que mostra que também o mais fraco é auxiliado pela graça.” (HEIDEGGER, 2010, p. 160). Agostinho busca entender o fruto com que faz tal confissão e assim vê que por meio dela não os fracos tomam consciência de sua fraqueza, mas também “os bons consolam-se ao ouvirem os males passados daqueles que já não sofrem. Deleitam-se não por serem males, mas porque o foram e agora não o são.” (AGOSTINHO, 2006, p. 219)

O que pode significar uma confissão a Deus? Ora, Ele já a tudo não conhece? “Nenhuma verdade digo aos homens que já antes não me tendes ouvido.” (AGOSTINHO, 2006, p. 218. Agostinho, em seu Livro X, ao confessar o que agora é, seu estado atual, alegra-se de não ser o que já foi, alegra-se ao gozar “de uma alegria sã” (AGOSTINHO, 2006, p. 217), amando a verdade, praticando-a em seu coração e estabelecendo uma relação onde Deus se faz Deus e Agostinho se faz Agostinho no próprio caminho das *Confissões*. Contudo, seu problema não está ainda resolvido: o que confessar a um Deus onisciente? Neste momento o bispo de Hipona nos revela, portanto, o sentido vivo de suas *Confissões*, seu sentido existencial: sua preocupação com a vida, com o *como* do procurar esse Tu que vive nele mesmo.

Heidegger viu em Agostinho “o caráter ontológico [...] desta procura e o papel constitutivo desta ‘confissão’ para a vida do eu [...]” (ESPÓSITO, 2010, p. 26). Heidegger compreendeu que Agostinho em seu procurar se une ao objeto procurado de tal maneira que se tornam uma só coisa, onde a confissão acontece diante de si mesmo.

Para além de meras informações, as confissões colocam o homem numa “prova”, não há nada pronto nelas, não há um conjunto de fatos, informações para um futuro seguro. Portanto, chegamos à angústia que envolve o bispo de Hipona: confessar o que? A confissão o coloca diante de si mesmo, vivendo entre o silêncio e o clamor. O homem percebe que não há uma questão fora que o atormenta, o *confiteri* o coloca num enigma: ele é para si mesmo um problema<sup>34</sup>. Confessará agora, então, não o que foi, mas o que é e o que ainda não é. Eis o fruto de suas *Confissões*,

O fruto das minhas *Confissões* é ver não o que fui mas o que sou. Confesso-Vos isto, com íntima exultação e temor, com secreta tristeza e esperança, não só diante de Vós mas também diante de todos os que creem em Vós; dos que participam da mesma alegria e, como eu, estão sujeitos à morte; dos que são meus concidadãos e peregrinam neste mundo; e enfim, diante dos que me precedem, me seguem ou me acompanham no caminho da vida. Estes são os Vossos servos, os meus irmãos, aos quais constituístes Vossos filhos e meus senhores. A eles me mandastes servir, se quisesse viver de vós e convosco. (AGOSTINHO, 2006, p. 220)

A confissão agostiniana também nos encaminha para aquilo que Heidegger chamou de traço fundamental da vida fáctica: o *curare* (*estar preocupado*). Fica evidente que Agostinho quer a todo o momento se livrar das muitas coisas que o levam a dispersão, ou seja, se reunir a Deus pela continência. Dessa forma, questiona os céus e a terra por esse Deus, obtendo apenas uma imagem Divina vista através das criaturas. A partir dessa busca, Agostinho nos revela: “Dirigi-me, então a mim mesmo, e perguntei-me: “E tu quem és?” “Um homem”, respondi.” (AGOSTINHO, 2006, p. 222).

<sup>34</sup> Não é apenas no Livro X que Agostinho traz a questão tão conhecida do *Oneri mihi sum* (sou um peso para mim), como formula no final do livro citado. Toda a trajetória das *Confissões* nos revela um ser angustiado, um ser preocupado. Em *Conf.*, I, 1. Agostinho já nos revela um coração que “vive inquieto”, assim como em *Conf.*, IV, 15. confessa o peso que o precipita ao abismo. Poderíamos citar diversas passagens. No entanto, acerca do homem se tornar um problema para si mesmo, vemos claramente em *Conf.*, VIII, 7, quando o bispo nos diz: “Mas Vós, Senhor [...], me fazíeis refletir sobre mim mesmo, tirando-me da posição de costas em que me tinha posto para eu próprio não me poder ver. Vós me colocáveis perante o meu rosto, para que visse como andava torpe, disforme, sujo, manchado e ulceroso.”

Assim, compreende a realidade da vida, onde sempre nos falta algo, vida de tentação constante, “no que Agostinho experimenta a vida fática e compreende em que medida quem vive nesta claridade e neste nível de realização é para si mesmo necessariamente um peso.” (HEIDEGGER, 2010, p. 189). Isso quer também Agostinho confessar. “Seja, pois, escutado assim.” (AGOSTINHO, 2006, p. 220)

### 2.3 O SABER DE SI MESMO

Quer Agostinho agora confessar o que sabe e o que não sabe de si mesmo, reconhecendo que há algo que nem mesmo o próprio homem conhece, como “a que tentações posso ou não posso resistir” (AGOSTINHO, 2006, p. 221). É exatamente nesse movimento da vida do hiponense, “na urgência da procura diante de Deus que se revela o significado último do *confiteri*.” (ESPÓSITO, 2010, p. 26).

Numa confissão que se realiza diante de si mesmo, Agostinho segue numa caminhada em direção a Deus. Em seu procurar a Deus, Agostinho não mais pode encontrá-lo nas criaturas, no lado de fora. Após muitos questionamentos, “onde residis?”, o bispo de Hipona nos revela que em seu próprio caminhar, aquele Tu procurado com ele já habitava. Tal afirmação nos livra de uma relação sujeito-objeto que pudesse ser estabelecida entre homem e Deus, ou ainda de um Deus (Tu) fora, distante, e de um homem, separados.

A relação que Heidegger quer mostrar na experiência vivida por santo Agostinho é de um caminhar vivo onde Deus e homem acontecem. Homem se faz homem no próprio caminho e Deus também se faz Deus nesse caminhar, como uma só coisa. Se assim não o fosse, Deus estaria fora, inatingível ao homem e este, sozinho, jamais exclamaria, “Vós sois todo o meu bem, que estais comigo, mesmo antes de eu estar convosco.” (AGOSTINHO, 2006, p. 220) Essa “Transcendência do eu para o “Tu, Domine” (“Tu, Senhor”) é assim interpretada como autotranscendência do existir em si mesmo, de si mesmo e para si mesmo.” (ESPÓSITO, 2010, p. 26)

No caminho que leva a verdade, ao si mesmo, Agostinho almeja confessar o que sabe e o que não sabe sobre si. Do que ele desconhece, nós compreendemos: a que tentações pode o homem resistir. No entanto, o que ele sabe de fato? Tal questionamento o próprio bispo faz em suas *Confissões* e nos diz que seguro está de saber que ama a Deus. Tal revelação permite-nos pensar que essa procura por algo se dá enquanto amo aquilo que procuro, numa relação de afeto. Então, Heidegger nos coloca em outra questão: “o que há digno de ser amado?” (HEIDEGGER, 2010, p. 161), pois não é o peso do homem o amor? Fica evidente aqui que, ao homem cabe decidir pelo o que é conveniente ou pelo o que é certo. Sua decisão determina seguir a estrada larga ou a estreita, amar um senhor ou o outro.

A escolha em sua caminhada direciona sua vida de “felicidade ou de plenitude, que lhe conceda a visão capaz de completá-lo, enfim, aquilo a que se inclina seu amor a Deus.” (HEIDEGGER, 2010, p. 161), vida vivida faticamente, com suas perturbações e inquietações, mas que “arrancado da surdez, pode “ouvir” e ver, ou seja, que no amor, neste amor, está aberto, para algo determinado; e somente a partir dali, no *cum*, anuncia *coelum et terra* o louvor de Deus[...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 161)

Nesse procurar que se direciona para aquilo que se ama, o que ama o homem quando busca a si mesmo? Neste sentido, Agostinho nos esclarece que, ao se voltar para as criaturas não obtém nada além do que uma parcela do rosto Divino. Assim, para encontrar a verdadeira Verdade, a Luz que “elimina as trevas”, ele se volta para si.

No entanto, mesmo conhecendo todas as outras coisas do mundo, seu olhar segue uma direção, sabe que conhece, busca conhecer a si mesmo, e no mesmo ato de conhecer, sabendo que conhece, conhece a si mesmo como aquele que é conhecido no próprio procurar. Essa procura pelo objeto conhecido, perdido e amado é feita nos palácios secretos da memória, onde somente o próprio Agostinho poderá encontrar suas respostas. Essa busca se movimenta por amor a Deus, feita no homem, onde Ele habita, pois ninguém ama o desconhecido e assim exclama: “Já te amava!” (AGOSTINHO, 2008, p. 315)

## 2.4 OBJETUALIDADE DE DEUS

Num dos capítulos mais interessantes do Livro X das *Confissões*, a saber, o capítulo VI, que nos apresenta a pergunta metafísica “Quem é Deus?”<sup>35</sup>, Agostinho almeja encontrar a resposta para tal questão seguindo uma direção que leva ao próprio homem, uma vez que entende que só poderá conhecer a si mesmo reconhecendo a relação com a outro, com um ser *affectus* que não ele mesmo. Assim, “o que amo quando amo a Deus?”

Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo quando amo meu Deus. (AGOSTINHO, 2006, p. 221-222)

Questionando as criaturas e não encontrando o que procura, Agostinho volta o olhar a si mesmo e descobre corpo e alma dispostos para si. Neste momento de sua busca, o hiponense quer saber o que é o homem e reconhecendo ser *homem interior* e *exterior*, alma e corpo, o que cabe agora investigar? Uma vez tendo buscado a resposta para a pergunta “Quem é Deus?” desde a terra e os céus, ou seja, no mundo corporal, Agostinho agora faz um caminho de retorno ao si mesmo no que retira os olhos do mundo exterior para dizer: “o interior é melhor,” (AGOSTINHO, 2006, p. 223)

No *homem interior* é que estão as respostas para as dúvidas que o homem enfrenta, uma vez que ali “os mensageiros levam sua notícias, isto é, os sentidos, e o *homem*

---

<sup>35</sup> Deus é causa primeira e universal. Esta é uma das definições que Agostinho nos apresenta em *A Trindade*. Deus é uma substância, o que os gregos chamavam de “*ousía*”. Porém, parece-nos que Agostinho, como professor de gramática de interesse pela etimologia das palavras, preferia o termo essência que deriva do verbo ser (*esse*) seguindo o que foi dito: “Eu sou Aquele que é.” (EXÔDO, 3,14). Denuncia ainda o uso do termo substância no livro VII da Trindade, uma vez que “será “subsistir” um termo digno de ser aplicado a Deus?” (Cf. VII, 5,10). Deus, sendo imutável é verdadeiramente o Ser, não sendo simples como as criaturas nem dotado de multiplicidade como o corpo. Não abandonamos aqui o uso do termo substância, uma vez que na linguagem trinitária, Agostinho diz ser aquilo que une em Deus, aquilo que é em cada uma das Pessoas da Trindade. Sendo então Deus um Ser que é sempre o mesmo, n’Ele não há acidentes, não há mudanças. Neste momento fica impossível não aproximar o pensamento de Agostinho de alguns termos Aristotélicos que ele mesmo conheceu “pelos vinte anos, da obra de Aristóteles, chamada *As dez categorias*.” (AGOSTINHO, 2006, p. 92). Basta recordar as categorias aristotélicas ou o que os latinos chamaram de *praedicamenta*, por trazerem todos os predicados que podemos atribuir ao sujeito. Além disso, trazer os conceitos de *substância*, *essência* e *acidente* já nos leva ao pensamento que o filósofo grego nos revela em sua *Metafísica*.



*interior* é aquele que julga o que é notificado.” (HEIDEGGER, 2010, p. 162). Isso acontece, pois o homem pode perguntar e responder a si mesmo. Somente ele é capaz da decisão e decisão, cabe aqui dizer, segundo Heidegger, interiormente, comparando.

Mas, não se manifesta esta beleza a todos os que possuem sentidos perfeitos? Por que não fala a todos do mesmo modo? [...] Nem a todos os que as interrogam respondem as criaturas, mas só aos que as julgam. [...] se um a vê simplesmente, o outro a vê e a interroga. Não aparecem a um de uma maneira e a outro de outra...mas aparecendo a ambos do mesmo modo, para um é mudo e para outro fala. Ou antes, fala a todos, mas somente a entendem aqueles que comparam a voz vinda de *fora* com a verdade *interior*. (AGOSTINHO, 2006, p. 223)

A investigação que se dirige inicialmente às criaturas, em seguida, se desloca ao próprio homem e que movimenta toda a vida e pensamento do hiponense em sua procura pela vida de sua vida, se desenvolveu a partir da pergunta “Quem é Deus e como alcançá-lo?” Após direcionar seu olhar para o *mundo exterior* compreende que o caminho para encontrar a Deus está nele mesmo. Mas, como Agostinho chega também a essa conclusão?

Sendo Deus sempre presente, disso não ousamos duvidar, quer Ele ser conhecido. Corrompido e cego está o homem que se lança para as belezas das criaturas, esquecendo a Deus e perdendo a si mesmo entre as muitas coisas do mundo. Para o santo Doutor não há dúvidas de que conhecemos a Deus e que tal conhecimento está no homem. A procura que o movimenta, como vemos a busca e aflição do próprio Agostinho, revela que pode o homem estar perdido, todavia seu procurar incessante revela a crença na existência de uma força vivificante que acima dele está.

Agostinho crê em Deus e não duvida “antes tem a certeza de que Vos amo.” (AGOSTINHO, 2006, p. 221). O que nos chama atenção é o fato de Agostinho após perguntar “quem é Deus?” lançar a questão “quem és tu?”. E a resposta nos pareceria simples se disséssemos: ora, porque agora seu olhar direcionado está para si mesmo. Como dirigiu-se então a si mesmo? No entanto, podemos dizer que o bispo de Hipona sabendo que o homem, ele mesmo, é uma criatura que necessita de certezas, criatura esta propícia a cair no laço das tentações, antecipa a

possibilidade da razão humana, ainda que crendo, duvidar. Logo, para que nenhuma dúvida apareça, ele as esclarece. Afinal, “por que confessar-me aos homens?” senão para que frutos sejam colhidos por meio de tais confissões<sup>36</sup>.

Agostinho entende ser o melhor caminho para o homem, antes da razão, o caminho da fé, uma vez que nesta “a razão se encontra. Pois a fé daquele que crê que Deus existe não diminui em nada a penosa força dos argumentos racionais. Ela o ajuda [...]” (GILSON, 2007, p. 35), o bispo então antecipa a chance da razão querer afirmar-se e questionar a existência do Criador, ou, mesmo crendo, querer saber a existência de Deus. É aqui que santo Agostinho se volta para uma certeza que não pode ser abalada e se pergunta: “Quem eu sou?”. “Eu existo e sei que existo.”

Santo Agostinho nos dá um exemplo de algo que realmente podemos saber: “Eu existo, eu sei que existo”. Notemos que em uma de suas primeiras obras, *Contra os acadêmicos* (386), ele nos mostra um mundo perceptível, onde não podemos saber como muitas coisas realmente são. Não nos interessa aqui saber se Agostinho pensava ou não no “eu existo, eu sei que existo” como uma afirmação de conhecimento, como mais tarde veremos em *A cidade de Deus*, a respeito dos jogos de palavras e argumentos dos acadêmicos, ele diz: “mesmo estando enganado, eu existo. E mesmo estando enganado, estou enganado que existo. Se me engano é porque existo [...]” (XI, 26).

É importante observar como tais ideias influenciaram autores como Descartes e Heidegger. Em Descartes houve, sem dúvida uma influência significativa na mais famosa proposição, *cogito ergo sum* (penso, logo existo). Quando Agostinho diz: “se me engano é porque existo”, tal afirmação revela uma extraordinária aproximação com a passagem cartesiana: “Eu existo, uma vez que ele me engana.” (MATTHEWS, 2007, p. 58).

---

<sup>36</sup> Podemos ler nas *Retratações* de Agostinho a intenção contida nas *Confissões*, onde o autor viu um conteúdo que podia movimentar o homem na direção da ação. Segundo o bispo de Hipona em suas *Confissões* está um conteúdo, cujo propósito não pode ser outro que não movimentar o espírito humano, assim como ele mesmo foi movido pela fé. Fica evidente assim, o motivo da confissão aos homens, como tentamos acima explicar.

O “existo” cartesiano quer, como ele nos diz em *Discurso do método*, ser o primeiro princípio da filosofia que ele estava procurando. Dessa forma, questiona o próprio “eu”, que não pode duvidar de sua própria existência, mas que se tem como única certeza. E o que é esse “eu”? *Res cogitans* – é uma mente, coisa pensante. Não podemos dizer aqui que Agostinho busca a certeza de si com o mesmo objetivo de Descartes.

Agostinho entende que após sua longa jornada pelas criaturas, seu caminho para encontrar a Deus está em si mesmo. E quando se pergunta “quem és tu?” para que ele inicie sua busca a partir de uma certeza geral (“eu existo, eu sei que existo”), é porque o homem somente encontrará a verdade no seu interior e aqui não há dúvidas. “Eu sei que existo” e somente encontro a verdade nesse caminho porque também me faço nesse caminho. É justamente aqui que está a leitura heideggeriana do “eu sou”, partindo do mundo da vida – sem teorias! – sendo o homem mesmo nesse caminhar, existindo, sabendo que existe, vivendo nessa relação. “Eu existo, eu n’Ele, sendo n’Ele”, fenomenologicamente.

Esse conhecimento é de todos manifesto, pois, “para que fosse falso, seria necessário que quem o possui se enganasse, e, para se enganar, é preciso ser.” (GILSON, 2007, p. 35-36). Fica evidente aqui que Agostinho quer nos fazer ver duas coisas: a primeira delas é o modo como o homem pode, cercado pelas ilusões do mundo, questionar a existência de Deus e permitir que a razão humana tome a lugar de guia que está reservado à fé.

Nessa possibilidade, Agostinho se antecipa e inicia sua investigação por uma certeza que nenhum cético poderia derrubar: a certeza de que existo e de que sei que existo. Sua jornada para encontrar a Deus começa pela primeira certeza que tem o homem: de si mesmo. Certeza tal que conduzirá o homem a um só caminho - não encontrando nada no mundo que o livre de suas aflições -, aquele que percorrido do exterior ao interior.

Fica aqui lançada a nossa investigação se quando Agostinho ao perguntar por si mesmo logo após ter procurado no mundo uma resposta à questão “Quem é

Deus?”, queria também encontrar um verdadeiro sentido para seu questionamento inicial: “Confessar-me aos homens?!” É certo que o autor das *Confissões*, tendo como exemplo sua própria vida narrada até o nono livro, sabendo as vias que o afastaram de Deus, quer também revelar aos homens as misérias e enganos que experimentou.

Nossa dúvida é se Agostinho propositalmente conduziu a pergunta ao próprio homem para mostrar como, mesmo crendo, uma vez que procurava, pode a razão querer saber “Quem é Deus?”. Assim inicia sua busca pela primeira certeza do homem: “eu existo”, perguntando-se “Quem és tu?”, numa demonstração da fragilidade e do apego que tem o homem pela matéria. Entendamos assim: tendo a razão humana caído em dúvida sobre a existência de Deus, segue então o caminho da certeza que todos temos: nossa existência. Dessa forma, chegando o homem a si mesmo e tendo compreendido que nada no mundo pode satisfazer os anseios de seu coração, igualmente compreende o caminho de retorno ao seu si mesmo que leva ao conhecimento de si para o conhecimento de Deus.

De posse de tal experiência, parece Agostinho também querer revelar, que não só o único caminho para encontrar a Verdade está no interior do homem, no “eu sou”. Além disso, numa exposição de sua própria vida, quer o autor das *Confissões* alertar sobre o perigo das ilusões e a necessidade da razão afirma-se, e antes de crer querer compreender, podendo assim a alma perder a direção ao que lhe é próprio. Isso quer Agostinho confessar.

O segundo caminho para onde quer o bispo nos levar diz respeito, na interpretação heideggeriana, ao *como* na procura por Deus também encontra a si mesmo, isto é, no itinerário do homem, não apenas sendo, mas vivendo nessa relação. Embora especulemos que o hiponense tenha se dirigido primeiro ao “eu sou” buscando revelar aos homens sua própria caminhada na busca por um Deus “perdido” e não totalmente esquecido, é evidente que Agostinho quer também declarar que “não duvida, mas antes tem certeza.” (AGOSTINHO, 2006, p. 221).

No entanto, mesmo que surgissem dúvidas sobre a existência de Deus, mesmo que a razão fosse rodeada pelas ilusões do mundo, o único caminho para encontrar a resposta para a pergunta “Quem é Deus?”, não poderia ser outro que não alcançando o seu si mesmo, porque o homem não descobre algo acima de si, mas seguindo o caminho que leva a verdade, retirando os olhos do exterior, ele encontra necessariamente a Deus, sendo e vivendo n’Ele. Vivenciando uma dependência de Deus, “na medida em que eu mesmo participo dessa relação vivenciada, [...] eu próprio vivencio-me nessa relação, que então naturalmente não pode ser para mim objetual.” (REINACH *apud* HEIDEGGER, 2010 p. 311)

Santo Agostinho, em toda sua filosofia deixou claro qual postura deve ter aquele que crê e que, ao mesmo tempo, se volta para uma reflexão filosófica. Quando dizemos que, o bispo de Hipona não aprovava o fato de a razão querer tomar o lugar da fé é porque, como ele mesmo nos diz em muitas passagens, deve estar a “fé em busca da compreensão<sup>37</sup>” e não o contrário. Em *Do livre arbítrio*, Agostinho deixa claro a importância da fé, ela guia o homem, mas nos revela, no seu diálogo com Evódio<sup>38</sup>, que é preciso “compreender o que eles esposam em fé.” (MATTHEWS, 2007, p. 138).

Santo Agostinho reconhece, inclusive em seus sermões, que só poderiam seus ouvintes acreditar em suas palavras se o compreendessem. Contudo, sendo a natureza humana inquieta, é melhor que não entendendo, creiam. E assim Agostinho nos ensina: “Se não entendestes, eu digo, ‘Crê!’ Pois a compreensão é a recompensa da fé. [...] não busques entender o que podes crer, mas crer no que podes entender.” (AGOSTINHO, 2007, p. 139). Desta feita, quer o santo Doutor esclarecer a todos aqueles que ouvem sua confissão que a fé é guia da razão humana e esta não deve seguir sozinha.

---

<sup>37</sup> Esse lema foi também usado por santo Anselmo mais de seis séculos depois. Foi usado como título para o que ele depois chamou de *Proslógio*, no qual apresenta seu argumento ontológico para a existência de Deus.

<sup>38</sup> No diálogo *Do livre arbítrio*, Agostinho questiona Evódio sobre sua certeza na existência de Deus (II.2.12). O interlocutor do bispo de Hipona responde que aceita tal existência por meio da fé e não pela razão. Santo Agostinho desafia Evódio sobre a possibilidade de uma pessoa ignorante que dissesse não acreditar na existência de Deus. Ele então responde ao bispo que seja utilizado o testemunho das Escrituras. Agostinho não ficando satisfeito, pergunta o porquê de simplesmente não aceitar sempre a autoridade bíblica ao invés de buscar respostas com investigações filosóficas próprias. Ao que Evódio, para alegria de Agostinho responde que, é preciso saber e entender aquilo que se crê, compreendendo assim o projeto agostiniano.

Durante muitos anos o autor das *Confissões* experimentou a angústia de buscar a verdade pela razão, e isto nos parece mais ‘racional’. No entanto, sua jornada, do maniqueísmo ao ceticismo, trouxe desespero na busca por uma verdade que a razão não podia sustentar, mas que a fé mantinha sempre à disposição<sup>39</sup>.

O homem existe e sabe que existe, como Agostinho mesmo afirma ainda no Livro I de suas *Confissões* ao narrar sua infância, “Já então verdadeiramente existia e vivia.” (AGOSTINHO, 2006, p. 29), mas esta certeza não consegue conduzir o homem ao repouso, assim ele segue uma caminho onde nada o satisfaz. Ainda no livro citado, o bispo também deixa claro que o homem, sendo excêntrico, estando afastado de seu centro, possui um desejo que nada que está no mundo pode fazê-lo descansar<sup>40</sup>,

“Sois grande Senhor, e infinitamente digno de ser louvado”. “É grande o vosso poder e incomensurável a vossa sabedoria.” O homem fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos; o homem que publica sua mortalidade, arrastando o testemunho de seu pecado e a prova de que Vós resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós. (AGOSTINHO, 2006, p. 23)

<sup>39</sup> Não são poucas as passagens onde Agostinho de Hipona analisa as relações entre razão e fé com base em sua própria vida. Podemos citar muitas obras onde passagens importantes podem ser lidas e que nos apresentam essa relação essencial entre fé e razão, que também faz parte do método agostiniano para se alcançar a Verdade, como no *De Vera Religione* e no *De Utilitate Credendi*, por exemplo. Sabemos que em seu itinerário pessoal, Agostinho começou pela razão. Alcançando a fé, a razão é convocada a explicar aquilo que a ela for possível. Logo, a fé prevalece exercendo uma influência positiva, trazendo a humildade, abatendo o orgulho. Podemos dizer que são três os momentos da relação entre fé e razão na doutrina agostiniana, e aqui destacamos a leitura do comentador Étienne Gilson: a preparação à fé pela razão, ato de fé e a compreensão do conteúdo da fé. Notemos que a razão é a própria possibilidade da fé. Ora, o homem existe como uma pedra existe, mas ele é o único que pode crer e isso somente é possível porque ele é dotado de razão. Ele pensa e tal pensamento exerce uma atividade própria para chegar ao conhecimento, obtido pela razão – inteligência. Por esse motivo iniciamos a discussão a partir da questão “Quem és tu?”, a partir do único ser que pode dirigir a pergunta a si mesmo, daquele que pode crer. A razão é então o passo inicial para a fé, mas esta é a preparação para entender aquilo em que acreditamos, pois nela a razão se purifica.

<sup>40</sup> Importante referência para o estudo realizado neste tópico, especificamente no parágrafo destacado, está na leitura do artigo “As provas da existência de Deus”, de autoria de Pe. Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, pertencente ao clero da Arquidiocese de Cuiabá. No artigo citado, o autor nos apresenta duas vias para se chegar a Deus: o mundo material e o homem. A primeira via, o mundo material, pode ser vista como um reflexo de seu criador, Deus como origem e fim de tudo. Fica evidente aqui a influência de Tomás de Aquino e suas cinco vias de acesso a Deus. Na presente dissertação não abandonamos a ideia da beleza das criaturas revelarem um Deus Criador, mas não aprofundamos nem abordamos o mundo sensível como via de acesso a Deus. Segundo Pe. Paulo Ricardo, a segunda via de acesso, o homem, percebe que sua alma só pode ter como origem algo que não está no mundo, uma vez que nada aqui encontra que a satisfaça. Distanciamos-nos do autor do artigo, em suas citações do Catecismo da Igreja Católica e de algumas de suas ideias, no que diz respeito ao fato da busca de sentido pelo homem se fundamentar em algo que está fora dele mesmo, para além dele, o Céu. Entendemos aqui as motivações para tal leitura.

Sabendo que existe, o homem vive a procura de algo que nem mesmo ele sabe o que é. Lançando-se no mundo, busca aquilo que acalme seu coração, no entanto, nada encontra. Isso nos revela que o ser humano deve possuir algo que outros seres não possuem. Se tudo o que existe no mundo é formado por quatro elementos, terra, fogo, ar e água e de suas misturas, fica claro que cada coisa tem seu lugar determinado, como a pedra cai e a fumaça sobe misturando-se com o ar, como Agostinho nos diz em suas *Confissões*. Então, qual seria o lugar do homem? Se não há no mundo algo capaz de satisfazê-lo é porque não é no mundo que está o seu correspondente. A alma humana pende para aquilo que lhe é próprio, por isso o repouso não é encontrado no exterior.

Certo está aqui o percurso feito por Agostinho para encontrar a Deus: quer revelar aos homens que não há no mundo algo que possa trazer a Verdadeira Felicidade. Não cabe perguntar por Deus às criaturas, o que resultaria em se perder numa procura por Ele nas múltiplas coisas que há no mundo. Desta feita, o único caminho está dentro de si mesmo. Ou no caso da razão humana querer tomar o lugar da fé, não nos parece difícil entender que se o homem “existe e sabe que existe”, isso absolutamente não nos permite dizer que ele encontrou a si mesmo. Todavia, é exatamente essa certeza que não podendo fazê-lo repousar, o conduz as tribulações do mundo. Mas é também essa certeza que o paralisa e traz a percepção que não é no mundo que está o que é capaz de acalmar os anseios de seu coração.

Mas, qual o peso do coração do homem? Não é senão aquilo que ele ama? E o que é digno de ser amado, como pergunta Heidegger? Aqui, Agostinho chega à conclusão de que o peso do coração do homem é Deus, por isso, somente n’Ele há repouso. Mesmo existindo muitas coisas que desviam o homem de Deus e o façam duvidar, o acesso a Ele se dá através do si mesmo, de sua confissão. Aqui está o seu correspondente, Deus, sua verdadeira vida e é para lá que seu coração pende.

[...] da profundidade da memória Deus envia um sinal com o qual o ser humano pode sair dos enganos e de seu esquecimento. São as ideias eternas que Deus plantou de Si na memória de todos os seres humanos, ainda que estes nem saibam e nem queiram. No começo, essas ideias eternas existem nos seres humanos apenas ocultas, “latentes”, mas por

esforços adequados do espírito podem ser elevadas até à consciência e assim apontar o caminho para Deus. (WEINRICH, 2001, p. 48)

## 2.5 ESSÊNCIA DA ALMA

Deus está além da alma e do “conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano.” (GILSON, 2007, p. 31). Agostinho busca um Deus que se faz presente todo o tempo. “Estáveis comigo [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 243). A ideia do Deus agostiniano, que se coloca diante do homem, é a ideia de um Deus que não pode ser compreendido por completo, mas também que não pode ter sua existência ignorada.

Fica claro que o bispo nos quer revelar, em sua confissão, um Deus que não pode ser ignorado pelo homem e que também permanece sendo um mistério, uma vez que permite que o homem O conheça apenas na medida em que os olhos humanos podem “ver” e assim o seu procurar se faz ávido e necessário a cada dia<sup>41</sup>. Nessa procura, Agostinho é movido e “encontra a “força” que há nele e que o une ao corpo e move sua massa”. (HEIDEGGER, 2010, p. 163)

No entanto, não é com a força que movimenta seu corpo que Agostinho encontra a Deus, “porque (nesse caso) também o “cavalo e a mula que não tem inteligência O encontrariam, pois possuem essa mesma força que lhes vivifica os corpos.” (AGOSTINHO, 2006, p. 224). Também não encontra a Deus com a força que “não só vivifica, mas sensibiliza a carne [...], mandando aos olhos que não ouçam e ao ouvido que não veja [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 224)

Estabelecendo comparações com outros seres vivos que igualmente possuem tais forças, o bispo de Hipona já nos encaminha para um futuro questionamento (Cf. *Conf. X*, 20): “como Vos hei de procurar, Senhor? [...] Procurar-Vos-ei para que

---

<sup>41</sup> Não cabe dizer que santo Agostinho afirmou que nenhum homem ignorou a Deus. É claro que “não é permitido a qualquer homem ignorá-lo.” (GILSON, 2007, p. 32). Sendo o ser humano apenas fragmentozinho da criação, como se referiu Agostinho a si mesmo em suas *Confissões*, o que ocorre é a deficiência da natureza humana. Se há a procura por um Deus, é justamente porque se procura o “objeto” amado e perdido, ou para expressar melhor, a procura se dá nessa chamada que já está no coração do homem que tendo em muitas coisas se dispersado, esqueceu-se, em parte, d’Ele.



minha alma viva?” Ou o que para Heidegger seria dizer, na pressão dos fenômenos, “já não sei se Deus é isto ou aquilo, mas se eu “nele” = “com ele” =” vivendo nele” encontro a Deus.” (HEIDEGGER, 2010, p. 163). Todavia, o hiponense, sem hesitação, nos revela: “o meu corpo vive da minha alma e esta vive de Vós”. (AGOSTINHO, 2006, p. 237)

Agostinho reconhece ser *homem interior e homem exterior*<sup>42</sup>, ou seja, “servem-me um corpo e uma alma” (AGOSTINHO, 2006, p. 222), Agostinho quer conhecer a alma e chegar a Deus, num movimento que não permite dúvidas, uma vez que no profundo da alma Deus está. “A. Desejo conhecer a Deus e a alma. R. Nada mais? A. Absolutamente nada.” (AGOSTINHO, 2007, p. 21) agora convém concluir que o homem interior é aquele que faz as perguntas. O que deve então Agostinho investigar sobre a essência da alma? “portanto, *melius quod interius* [o interior é maior]” (HEIDEGGER, 2010, p. 162).

Se há um motivo para que tal Beleza não se manifeste a todos, isso se deve ao fato de que “os animais, pequenos ou grandes, veem a beleza, mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão.”. (AGOSTINHO, 2006, p. 223). À nossa pergunta sobre a essência da alma, Agostinho nos responde: somente há como entender se compararmos “a voz vinda de fora com a verdade interior. [...] Por isso, te digo, ó minha alma que és superior ao corpo. [...] Além disso, teu Deus é também para ti vida da tua vida.” (AGOSTINHO, 2006, p. 223)

Tudo o que temos na alma que é comum aos demais seres, dizemos pertencer ao *homem exterior*. Agostinho quer ultrapassar a força que o prende ao corpo e aquela que não só vivifica como também sensibiliza a carne e direciona os sentidos para que cumpram seus devidos ofícios. Não estamos distantes dos animais, como nos conta Agostinho, no que diz respeito ao corpo, as manifestações da vida, das articulações, dos sentidos. No entanto, a “atitude” natural do corpo nos distancia: somos eretos. Esse “privilégio é uma advertência daquele que nos criou [...]”

---

<sup>42</sup> Para maior investigação, se faz importante o estudo do Livro XII da obra de Agostinho intitulada *A Trindade*, onde seu autor expõe de forma bela e clara os limites existentes entre o *homem interior* (alma) e o *homem exterior* (corpo).

(AGOSTINHO, 2008, p. 365). Assim, somos diferentes em nossa alma e em nosso corpo<sup>43</sup>.

Tal atitude do homem é o que possibilita sua virada no caminho, seu viver já é naturalmente um olhar para o que está “nas maiores alturas” e, do mesmo modo, sua alma, substância espiritual “deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça.” (AGOSTINHO, 2008, p. 366)

O homem, enquanto corpo e uma alma e esta vivendo de um Deus que está acima dela, quando foi que esta alma esqueceu-se a si mesma? Esqueceu-se de Deus? Ou ainda, se falamos que quer agora o homem ouvir a voz que fala no interior, isso poderia significar que tal voz era para ele desconhecida ou sua própria busca a revela conhecida? O estudo feito por Agostinho é com certeza surpreendente ao tentar compreender como a alma busca a si mesma, como se encontra, para onde se dirige e até onde vai. “O que existe de mais presente à alma do que a própria alma.” (AGOSTINHO, 2008, p. 324)

Certamente, a alma em sua busca por si mesma se conhece e se ama. Quando falamos de uma procura, entendemos que ninguém pode procurar o desconhecido, do contrário não poderia apontar para seu objeto e dizer: “é este!” Logo, se a procura do homem se dá, como falamos anteriormente, naquilo que o envolve, numa relação de afeto, aquilo que movimento seu busca é também objeto de seu amor, “eu” mesmo sou nessa busca. Tal conclusão podemos aplicar à alma e a Deus: Amamos e procuramos o que de nós é conhecido.

---

<sup>43</sup> É preciso esclarecer que santo Agostinho, apesar de dizer “o interior é maior”, não desvalorizava o corpo. Parece-nos que o autor das *Confissões* supera tal desvalorização da matéria, do corporal que é característica do platonismo e do neoplatonismo. O homem não pode ser apenas alma, nem tão pouco somente corpo. Ele é alma. Podemos ler não apenas em suas *Confissões*, mas também em sua obra, escrita por ocasião da invasão de Roma, intitulada a *Cidade de Deus* (413-426) que a alma não é todo o homem, mas a melhor parte, do mesmo modo o corpo, este é a menor parte. Assim, quando as duas partes estão juntas, temos o homem. Não poderia Agostinho negar o corpo, uma vez que, sendo criado por Deus é também parte da criação e, por isso, é bom. Nem é o corpo uma prisão ou o cárcere para alma cumprir sua pena, como pensou Platão, mas tudo o que corrompe o corpo. Outra questão agostiniana, que aqui não cabe investigar, é sobre a criação da alma. Deus a criou. Mas, como? Para tal análise seria necessário desviar nossa atenção para as indagações de Agostinho sobre se todas as almas foram criadas ao mesmo tempo ou se Deus cria cada uma separadamente. Não nos parece que Agostinho tenha aderido a essa última hipótese, pois poderíamos perguntar: Quando? E assim a alma é um enigma do próprio homem.

“na procura de Deus” isso “constitui minha faticidade e minha preocupação para isso ou para aquilo. [...] na procura deste algo como Deus eu mesmo passo a desempenhar um papel totalmente distinto. Não sou somente aquele do qual parte a procura, mas a própria realização da procura [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 174)

Mas por que procuramos aquilo que já obtemos? No caso da alma, Agostinho nos esclarece que ela “nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência.” (AGOSTINHO, 2008, p. 324). Assim também pensamos na busca do homem por si mesmo, na busca por Deus. Pode estar o ser humano, como nos diz Agostinho, confundido entre criaturas, disperso. Contudo, se há a procura é porque algo perdido movimenta o homem nesta busca. Assim, a alma, “por essência, é conhecimento e vida [...]” (GILSON, 2007, p. 201), busca a si mesma não por desconhecer-se, mas por misturar-se e ser confusamente conhecida. Então, onde encontraremos o objeto perdido?

Aqui surge o problema da memória: uma busca que se dá por uma lembrança que ignoramos, por isso procuramos. Aqui, inicia-se a busca pelo objeto de nosso amor, onde apenas o próprio homem pode encontrar suas respostas. Somente, como diz Heidegger, nessa caminhada progressiva e superadora é que chegamos ao vasto campo da memória. Ali está tudo o que pertence ao homem.

“Deus acontece na experiência da alma, na experiência fáctica da vida. A alma conserva uma lembrança ativa de Deus.” (SANTOS, 2013, p. 118). Essa lembrança, esse “elemento” que preenche a alma é o que possibilita a busca de Deus, mostrando em suas *Confissões*, um si mesmo que nada revela de si, mas que somente existe nessa relação. Sua experiência se dá, como conclui Heidegger, a partir da “superação da relação objetual” que estabelece com o meio disponível, ultrapassando a si mesmo e experienciando-se na vida fáctica, nessa relação com um Tu que se revela nessa procura, nessa confissão, nesse louvor.

### 3 TANTA VITA VIS: A MEMÓRIA E O “COMO” DO TER DA BEATA VITA

#### 3.1 O PALÁCIO DA MEMÓRIA

Em sua jornada para encontrar a Deus, Agostinho nos revela que deve ultrapassar toda a sensação, toda a natureza e tudo aquilo que o torna igual a qualquer ser para enfim alcançar aquilo que procura.

Seu caminho segue numa “virada”, onde sua busca não pode estar mais do lado de fora, sua direção vai até os secretos depósitos da memória<sup>44</sup>. Nesse santuário infinito de grande potência, Agostinho reconhece que em seu mais profundo ninguém nunca tocou, nem pode ele apreender tudo sobre si mesmo.

Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão os tesouros de inúmeras imagens trazidas por percepções de toda a espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não absorveu e sepultou. (AGOSTINHO, 2006, p. 224)

É a memória um fenômeno que não pode o homem compreender por completo. Tudo o que ali está pertence a ele, mas ele mesmo não pode abarcar toda grandeza. Sua complexidade se revela também nas inúmeras imagens que comparecem diante dele, umas imediatamente, outras não. Por algumas é preciso esperar mais tempo como se estivessem escondidas no mais profundo da memória. Ainda nos relata que algumas imagens surgem intrometidas, sendo preciso, “com a mão do espírito”, afastá-las. Algumas imagens aparecem em ordem e se guardam para que outras cheguem à medida que forem sendo chamadas. “Agostinho deixa levar-se, deixa perder-se numa minuciosa consideração a respeito da *memoria*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 165)

---

<sup>44</sup> A memória é um tema recorrente no pensamento agostiniano e para que nossa exposição não se perca, optamos pelas abordagens do tema na obra *A Trindade*, além do livro que é nosso objeto de estudo, a saber, o livro X das *Confissões*.

Seguindo a herança dos antigos, Agostinho inicia sua investigação a respeito da memória pelo mundo sensível. Nela tudo está presente. Todas as sensações estão na memória, toda a luz, cor, som, cheiro, todo sabor, o quente e o frio. Mas ali também habitam os objetos não sensíveis, bem como as proposições e regras das matemáticas, os conteúdos recebidos pelas artes liberais e todas as afeições da alma. Sabemos, pelas palavras do santo Doutor, que no grande palácio da memória “sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão.” (AGOSTINHO, 2006, p. 225) estão todas as imagens das coisas para que possamos recordar.

Nossa investigação, também a de Agostinho, que inicialmente quer responder “como são formadas tais imagens em nós?” é também aquela que nos lança de volta ao mesmo caminho que antes percorríamos: do exterior ao interior. Para entendermos isso é preciso seguir junto do pensador medieval, trilhar com ele em sua longa consideração a respeito da memória.

Conhecemos os sentidos que escondem as imagens das coisas em nós. E o motivo de não haver confusão entre elas, mesmo estando “no escuro poder distinguir o preto do branco.” (AGOSTINHO, 2006, p. 225) se deve ao fato de ali entrarem isoladamente por cada porta correspondente. Contudo, “não são os próprios objetos que estão aqui, mas “imagens”. (No *interior* da representação sou capaz de fazer distinções.” (HEIDEGGER, 2010, p. 166).

É certo também que não apenas tais objetualidades sensíveis estão na memória, mas também as perguntas das ciências, “tudo o que é aprendido nas artes liberais. [...] Estes conhecimentos serão como que retirados de um lugar que não é lugar.” (AGOSTINHO, 2006, p. 227), porque ali não estão mais as imagens conosco, ali estão a própria realidade. Desta feita, “quando ouço: há três tipos de pergunta, isto é, se algo existe, que é e como é.” (HEIDEGGER, 2010, p. 160), não conservo nada além do que os sons das palavras. O som, ainda que desapareça, antes é levado e conservado na memória. Mas não é a proposição que fica retida ali.

Quando o hiponense nos avisa que agora temos na memória a própria realidade, isso se deve ao fato de que, como explica Heidegger “não recebi a coisa mesma, [...] não o vi em algum lugar fora da consciência, e não tenho uma figura, [...], mas o próprio sentido.” (HEIDEGGER, 2010, p. 166). Mas, por onde entraram na memória se não passaram pelas portas dos sentidos? A resposta de Agostinho para tal questão é: “Ignoro-o”. (AGOSTINHO, 2006, p. 228)

Podemos ver a complexidade da memória que “possui razões numéricas e leis espaciais (objetos matemáticos). Não são coloridos, nem emitem sons, nem oferecem nenhuma outra feição efetivamente sensível.” (HEIDEGGER, 2010, p. 166). Então, parece-nos que ali já sempre possuímos algo tão retirado e escondido num lugar secreto, algo que é do homem, mas que ele não pode atingir. Como compreendemos coisas ou podemos apontar e dizer: “Entendemos finalmente determinado assunto” se ali ele já não estivesse? Assim como já nos perguntamos: “como podemos apontar para determinado objeto e dizer: “é este!” se ele já não fosse para nós conhecido?”<sup>45</sup>

Portanto, caminhamos como dissemos acima, numa mesma questão: o *procurar* que vai do exterior ao interior para um *encontrar* de “dentro para fora”, porque é ali, no interior - mesmo que não seja possível ao homem compreender tais mistérios -, é ali que se dá, num lançar-se em direção a algo, na experiência fáctica da vida, o encontro com Deus, vida de sua vida, a Felicidade.

Da mesma maneira ali também, no mais profundo da memória, “encontro a mim mesmo, se recordo as ações que fiz, o seu tempo e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-la.” (AGOSTINHO, 2006, p. 226). Assim, o homem experimenta a si e acontece na experiência da memória<sup>46</sup>. É neste ponto que

---

<sup>45</sup> Nesse sentido, em sua obra intitulada a *Trindade*, Agostinho nos conta o que, por exemplo, ocorre quando olhamos determinado objeto e o reconhecemos como nosso. Aqui não é o objeto que nos fala de si mesmo e “sim a memória que informa o olhar da alma” (Cof. *Trind.* XI, 8,15). Tudo existe na memória antes de pensarmos em algo. Assim é com a dracma perdida que já estava em algum lugar determinado antes de ser percebida para que a visão a produzisse. “Quando nela se pensa, a forma conservada na memória reproduz-se no olhar do que pensa.” (*idem*)

<sup>46</sup> Podemos destacar certa dificuldade em relação ao si mesmo, ou melhor, em relação ao *ter-a-si* mesmo na memória. “O ser da vida é assim identificado com a compreensão de uma incompreensibilidade em relação a si mesmo, com o enigma do *ter-a-si*, como nota Heidegger de forma sutil, comentando o que Agostinho escreve a respeito da experiência ontologicamente

queremos chamar a atenção para o que antes já apontamos no que diz respeito à caminhada agostiniana em busca de Deus.

Todos os passos dados até agora foram iniciados pela pergunta lançada pelo autor: “Quem é Deus?”. Sabemos que para encontrar a resposta Agostinho interroga as criaturas e, em seguida, se dirige a si mesmo. Em sua busca por Deus quer então ultrapassar todas as forças e assim chega ao grande mistério da memória. Para entender a memória é preciso primeiro interrogar as imagens dos objetos sensíveis. Tais imagens, sabemos que estão na memória, pois ela as conservou para depois recordar. Mas, não podemos aceitar que a memória seja simplesmente um capturar de todas essas imagens, um apreender empírico apenas.

Fica evidente que se somos capazes de fechar os olhos e na escuridão e distinguir o preto do branco ou ainda poder cantar uma música com a boca fechada, isso se dá porque a memória pode captar diferentes conteúdos, porque esse secreto receptáculo, como nos diz Agostinho na *Trindade*, é criativo. Aqui Heidegger identificou um problema na memória agostiniana que em certo sentido distanciava-se do “primado relacional da fenomenologia de Heidegger.” (DIAS, 2011, p. 53). Segundo o pensador alemão, parecia Agostinho, como toda sua exposição, querer dispor as sensações em categorias, esquecendo sua originalidade.

Uma jornada, não totalmente nova, se inicia. Tal como fizera em sua busca por Deus, assim também para entender os segredos da memória, o autor das *Confissões* traça um caminho que primeiro interroga os objetos sensíveis. E quando dissemos que não se trata de uma nova caminhada, o motivo está no fato de que nossa jornada continua sendo um *procurar* indo em direção ao que é próprio do homem, vivendo sua vida faticamente aberto a todas as possibilidades e incertezas, e um *encontrar* que se realiza nele mesmo.<sup>47</sup>

---

inexplicável que todos nós fazemos, quando presentificamos os afetos conservados na memória, mas em uma situação afetivamente mudada em relação ao passado (como quando, por exemplo, torna-se presente, com alegria, uma tristeza passada).” (ESPÓSITO, 2010, p. 28). Heidegger deixa claro que aqui está em questão o fato do *ter-a-si* como “autopossessão, na memória e também enquanto memória”, ser a posse do que não se pode possuir, como nos diz também o comentador acima citado. Isto é para Heidegger um “enigma de atuação”, o que aqui não iremos aprofundar.

<sup>47</sup> A caminhada agostiniana em busca da verdadeira Verdade, da Felicidade, de Deus acontece primeiro, como já dissemos, passando inicialmente pelo mundo sensível, pelas criaturas, prova de

À memória agostiniana está reservada a função de guardar as imagens dos objetos. Torna-se, assim, representante destes e cabe a ela iluminar o intelecto, mas acima de tudo, a memória é o fundamento do próprio homem, porque ali está a possibilidade da relação entre o homem e Deus, o mais profundo da existência do ser. Podemos afirmar, sem colocar dúvidas, que a trajetória agostiniana que se inicia na busca por Deus e que segue em direção à resposta sobre o si mesmo do homem é também uma caminhada para se conhecer a memória.

Em sua primeira exposição do conteúdo da memória, Agostinho nos apresenta um conteúdo fruto das sensações e da percepção<sup>48</sup>. Lemos em Heidegger “*Memoria* não de modo existencial radical, porém grego, na *ordem do conteúdo*; não como “*foi*” com ele e “*é*” num “*era*”, mas de maneira desligada, o que está presente aqui como tal [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 233). O comentário heideggeriano quer expor um “modo de efectuação que não é radicalmente existencial [...] os diversos conteúdos da memória existem nela a maneira de um 'ser degradado'. [...]” (MARTINS, 2002, p.391). Quer aqui o filósofo alemão revelar também a influência de Platão, Aristóteles e Plotino na concepção agostiniana da memória<sup>49</sup>.

---

que o homem, segundo o autor das *Confissões*, procura a Deus do lado de fora enquanto Ele está no seu interior. Esta jornada se dá então do exterior ao interior. No entanto, se apenas podemos conhecer a Deus e chegar até Ele quando encontramos a nós mesmos, na bela expressão dos Solilóquios (Cf. Sol. II, 1) que resume toda a filosofia de Agostinho quando diz: “Que me conheça a mim, que te conheça a Ti, Deus,” então significa que esse *encontrar* a verdade se dá no interior, e quando dissermos “*de dentro para fora*” é porque somente após encontrar a verdadeira Verdade podemos verdadeiramente ver o mundo exterior, ou seja, no interior encontramos uma verdade que torna todas as outras coisas verdadeiras.

<sup>48</sup> Podemos conferir tal exposição no livro X das *Confissões*, no capítulo VIII, §2.

<sup>49</sup> O que é memória? Podemos pensar em dois sentidos: 1) conservação de tudo o que conhecemos no passado e, sendo passado, não estão mais à vista e por isso chamamos Memória Retentiva; 2) possibilidade de evocar, quando for necessário, algo vivido no passado, para o presente: damos o nome de recordação. A essas duas concepções, Platão chamou “conservação de sensação” e reminiscência, respectivamente. Aristóteles também pensou em tais termos e para ele na recordação é preciso haver uma dedução (deduzir ter visto ou ouvido algo). Isso só é permitido aos homens, os únicos que podem se lançar na direção de uma busca, fazer escolhas. O que não ocorre na retentiva. Tais considerações não foram tão diferentes nos pensadores posteriores, que não deixaram de pensar na memória como retentiva ou “conservação” e recordação. Plotino, por exemplo, considerava o corpo como obstáculo, apresentando a “persistência da conservação”. (Cf. *Enn.* IV, 3, 26). Da mesma maneira, Agostinho ao pensar a memória como o “ventre da alma”, o grande receptáculo (Cf. *Conf.* X, 14), também não deixa de apresentar a memória retentiva ou de conservação que lemos nos antigos. Afinal, a memória agostiniana, do mesmo modo, passa a ser representante dos sentidos ao guardar as imagens do mundo sensível. É possível observar que Heidegger também identificou tal herança em Agostinho, como veremos mais adiante. Destaco que para alguns conceitos citados acima, podem-se verificar as observações feitas por Nicola Abbagnano e José Ferrater Mora.



Ao contrário de todas as concepções que trazem a memória como essencialmente sensível, Heidegger nos aponta uma memória onde se diz “está presente aqui como tal, para onde se lança e que lugar lhe corresponde”. (HEIDEGGER, 2010, p. 233). Esse grande receptáculo não dispõe sensações como que em categorias, arrumando-as e caindo no perigo de perder a originalidade, como pensou o próprio Heidegger a respeito da maneira com que Agostinho descreve os conteúdos da memória. Contudo é preciso considerar que Agostinho avança em direção a um “olhar” fenomenológico, e isso está na forma como ele atinge os fenômenos da vida e no *como* se relaciona com eles.

A memória não é apenas um depósito de sensações ou simples recordação do passado. A memória coloca o homem diante de sua própria existência, naquilo que abre todas as possibilidades revelando ao homem não apenas as coisas passadas e a capacidade de evocá-las, mas também no que põe diante de cada um a sua própria realidade, colocando o homem sempre “*diante de*”. É sempre possibilidade e no seu agir criador a memória faz com que o homem viva naquilo que se atualiza incessantemente, no que tem diante de si *presente* todas as coisas<sup>50</sup>.

Nela reside o ponto de contato do homem consigo mesmo e com Deus. É nesse grande palácio que tudo o que é do homem está, mas que nunca será atingido por completo. É para lá que caminhamos quando nos voltamos ao estudo do que Heidegger indicou como direção para memória, a saber: o motivo do *confiteri*, o saber de si mesmo, a objetualidade de Deus e a essência da alma<sup>51</sup>. Nossa jornada ultrapassou o “exterior ao interior” e começa a ser de “dentro para fora”

---

<sup>50</sup> A memória enquanto aquilo que torna presente todas as coisas ao homem faz com que reformulemos aqui a noção de passado, presente e futuro. Assim também pensou Agostinho ao refazer tal tríade no Livro XI de suas *Confissões*. Quando trazemos algo passado à memória, fica claro que não é no passado que estão, mas naquilo que a evocamos, se torna presente. Se forem coisas futuras, santo Agostinho nos diz que ainda lá não estão, mas só podemos também predizer o futuro, a exemplo da aurora (Cf. Conf. XI, 18) nas coisas que vemos no presente. Assim, o bispo de Hipona esclarece que não podemos dizer nada sobre o passado-presente-futuro porque não existem. O que existem são o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. “Existem, pois, três tempos: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Sendo assim, a memória ao evocar o que quer que seja, *presentifica* e torna a existência humana um “sempre estar diante” daquilo que lhe está presente.

<sup>51</sup> O motivo da *confiteri*, o saber de si mesmo, a objetualidade de Deus e a essência da alma são também tópicos de nosso segundo capítulo. Foram assim dispostos, anteriormente ao terceiro capítulo, porque para que nos voltássemos para o tema da memória era preciso que entendêssemos o caminho que leva até esse grande receptáculo. A tal percurso a professora Maria Manuela Martins nos revela ter Heidegger desenvolvido quatro motivos essenciais da memória. Aqui compreendemos

### 3.2 O *DISCERE* E OS ATOS TEÓRICOS

À memória recorreremos quando queremos ver toda a nossa vida, por ela recordamos, seja sensível ou não sensível. Nela conhecemos imagens dos objetos e também aquilo que ali está sem ter entrado por nenhuma porta dos sentidos. Por meio dela podemos conhecer, ordenar o que estava confuso.

Tudo o que dissemos acima só foi possível pela memória. No entanto, devemos concordar que não estamos falando aqui de simples captação de informação. Sabemos, como já foi dito, que a memória ultrapassa tudo isso. Passa a ser um processo também de criação do próprio homem.

Agostinho nos apresenta facilmente que algumas imagens de objetos estão na memória, pois ali entraram pelos sentidos, mas não deixam de ser apenas imagens. A questão que surge aqui diz respeito a lembrança dos objetos sensíveis e no como são apreendidos pelo homem. No entanto, isso muda quando falamos de objetos não sensíveis, porque aqui não podemos explicar nem pretender determinar como informações entram na memória. Como acontece, portanto, nos atos teóricos?

Não estamos mais falando de imagens de objetos, uma vez que, fica impossível para um homem que escreve, por exemplo, não estar na posse do próprio conteúdo. E aquele que discursa? O conteúdo do qual falamos agora não possui um representante. Para que possamos escrever agora devemos possuir o conteúdo mesmo, não uma imagem. O que temos então, no conhecimento teórico, é um “conhecimento sem corpo.” (AGOSTINHO, 2006, p. 230).

“Sem imagens vemos em nosso interior, tais como são em si mesmas.” (AGOSTINHO, 2006, p. 228), e agora nos deparamos com conhecimentos que se não entraram por nenhuma porta dos sentidos, parecem que ali sempre estiveram,

---

ser uma caminhada sobre os fundamentos da memória, a direção até ela. Isso concebemos porque a confissão é o lugar que o homem chega ao si mesmo e onde se depara com a impossibilidade de tudo compreender. Notemos que essa dificuldade é posta diante da complexidade da memória que contém tudo o que é do homem, abrindo-o todas as possibilidades, ao passo que também mantém seus segredos, impedindo ao homem tudo conhecer. Portanto, são direções seguidas por Agostinho que necessariamente o encaminham à memória, a saber, a confissão, a busca por Deus, o encontrar a si mesmo e a essência da alma.

como que “já em tempos aprendemos e conhecemos estas coisas.” (AGOSTINHO, 2006,p. 229). Todo conhecimento teórico está na memória e só ali existe, portanto, Agostinho nos revela que quando buscamos tal conhecimento, precisamos de os “coligir” (*colligenda*) de toda dispersão. Aqui surge o *cogitare*, que é sempre um *colligere*. “[...] “só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de juntar (*cogere*) no espírito e não em qualquer parte, é que propriamente se chama “pensar” (*cogitare*).” (AGOSTINHO, 2006, p. 229)

A trajetória agostiniana na busca por Deus, que é também a busca por si mesmo, leva o homem ao lugar mais secreto onde tudo se realiza: a memória. Esta, por sua vez, procura sempre em si mesma, seja na busca pelo objeto perdido cujo caminho é feito seguindo as imagens dos objetos sensíveis que ali entraram, seja no procurar em seu interior aquilo que existe em si mesmo e que ali sempre se fez presente.<sup>52</sup>

Agostinho nos dá exemplos de objetos não sensíveis que estão em nossa memória nas três questões levantadas, “se uma coisa existe (*an sit*)? Qual a sua natureza (*quid sit*)? E qual a sua qualidade (*quale sit*)?”,[...] Escondi na memória não as suas imagens mas os próprios objetos (AGOSTINHO, 2006, p. 228). Agostinho ainda acrescenta que há determinadas coisas que “estão sempre que à mão” (AGOSTINHO, 2006, p. 230) e esse “estar disponível determina a maneira como estas três formas de conhecimento, o “*an sit, quid sit e quale site*”, se relacionam com a memória.” (MARTINS, 2002, p. 395)

---

<sup>52</sup> Santo Agostinho nos apresenta uma teoria do conhecimento criando uma separação entre o conhecimento sensível, aquele que está em nós pelos sentidos, e o conhecimento das coisas não-sensíveis que só ao homem é permitido perceber. Aqui o autor medieval se aproxima da teoria platônica da reminiscência ou *anamnésis*, ou seja, o ato de recordar, mas recordar o que ali já existe, onde aprender seria um recordar o que se viu em outros tempos. Entendendo que Agostinho adotou em parte a teoria platônica das ideias, segundo a qual a alma ao encarnar num corpo trazia de outro mundo as imagens das coisas, podemos perceber que em tal teoria Agostinho viu ali o universo das ideias divinas que os homens recebem por uma iluminação. Dessa forma, os homens recebem o conhecimento das verdades eternas por uma iluminação divina, ou o que para Platão seria o conhecimento de verdades inteligíveis. Assim, quando dizemos o que na memória já existe, nos referimos à teoria agostiniana da reminiscência em duas direções: primeiro o que já nos é conhecido quando partimos a procura de algo, pois não podemos amar o desconhecido, sendo assim a memória busca em si mesma quando procura a imagem certa de determinado objeto que ali entrou pelas portas dos sentidos. Segundo, o que na memória está, o que conhecemos sem auxílio dos sentidos, aquilo que existe por si mesmo, o que é ali depositado, para Agostinho, não porque a alma trouxe de outros tempos, mas porque Deus iluminou a mente humana, colocando ali conhecimentos que a alma utiliza à medida que os recorda.

Heidegger chamou de *ad manum positum est, estar ao alcance da mão* o que “está disponível já ordenado, isso é o consciente, o aprendido.” (HEIDEGGER, 2010, p.167). Revelando-nos uma memória que age duplamente: compreendendo-se enquanto uma realização agora e como uma saber do que já se realizou, do que “pelo espírito foi juntado, já pensado.” (HEIDEGGER, 2010, p. 168). O que é posto ao alcance da mão significa para Heidegger “o acto teórico do conhecimento; ele não é uma simples visão teórica, mas um conhecimento acompanhado do agir.” (MARTINS, 2002, p. 396).

### 3.3 OS AFETOS E SEUS MODOS DE *DAR-SE*

Na memória tudo está presente. Nela não encontramos apenas as imagens das coisas, os objetos inteligíveis e as regras matemáticas, mas também todas as afeições da alma, isso porque na memória não está apenas a lembrança do que se realizou, como realizou ou em que lugar e tempo. Ali também estão “os afetos da minha alma [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 230)

Agostinho de Hipona nos diz que os afetos da alma estão na memória, mas de maneira diferente que os sente a própria alma quando os experimenta. Fica claro que o hiponense já nos lança para uma questão futura, uma vez que, se os afetos estão na memória, esta diretamente está ligada a existência humana, não apenas ao conhecimento, ao recordar, mas também a felicidade, a alegria do homem.

Agostinho apresenta as diferenças entre “A maneira pela qual as afecções são possuídas na memória” e como são “possuídas na experiência atual, *cum patitur eas* [quando ela as padece]”. (HEIDEGGER, 2010. P.168). A memória que a tudo retém, lemra também de sua própria atividade e ali guarda os afetos. Todavia, não haveria de ser recordada a alegria como a sentiu a alma no momento em que a experimentou. Desta feita, “Agostinho distingue a «maneira» de ser dos afectos enquanto modos de sentir e como o espírito os possui, no momento em que ele os sente, e os afectos enquanto estrutura afectiva existencial e ontológica.” (MARTINS, 2002, p. 398) Essa “maneira”, Heidegger nos diz ser a essência da memória.

Agostinho de Hipona nos fala sobre tal “maneira” pela qual a memória se recorda, não como a alma sentiu, mas segundo sua própria força,

Encerro também na memória os afetos da minha alma, não da maneira como os sente a própria alma quando os experimenta, ma de outra forma muito diferente, segundo o exige a força da memória.[...] Sendo assim, por que será que, ao evocar com alegria as minhas tristezas passadas, a alma contém alegria, e a memória a tristeza, de modo que a minha alma se regozija com a alegria que em si tem, e a memória não se entristece com a tristeza que em si possui? [...] (AGOSTINHO, 2006, p. 231)

Para Agostinho os afetos são *perturbationes animi*<sup>53</sup>, são para ele o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Sendo a memória uma grande potência, nela está o que é percebido pelos sentidos, tudo o que é pensado (*cogitare*), as coisas recordadas, os afetos e tudo o que foi assim afetado. É na memória que estão os afetos da alma. “Mas os afectos são distintos da memória, concebida esta, como ser-afectado. Os afectos são as impressões sensitivas que o espírito sente no momento presente.” (MARTINS, 2002, p. 399)

Reparei que me apoio na memória quando afirmo que são quatro as perturbações da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Qualquer que seja o raciocínio que possa fazer, dividindo cada uma delas pelas espécies dos seus gêneros e definindo-as, aí encontro que dizer e declaro-o depois. Mas não me altero com nenhuma daquelas perturbações, quando as relembro com a memória. Ainda antes de eu as recordar e revolver, já lá estavam. Por isso consegui, mediante a lembrança, arrancá-las dali. [...] Quem de nós falaria voluntariamente da tristeza e do temor, se fôssemos a entristecer-nos e a temer, sempre que falamos da tristeza e do temor? Contudo, não os traríamos à conversa se não encontrássemos na nossa memória, não só os sons destas palavras conforme as imagens gravadas em nós pelos sentimentos corporais, mas também a noção desses mesmos sentimentos. As noções não as alcançamos por nenhuma porta da carne, mas foi o espírito que, pela experiência das próprias emoções, as sentiu e confiou à memória; ou então foi a própria memória que as reteve sem que ninguém as entregasse a ela. (AGOSTINHO, 2006, p. 232)

“Não há dúvida que a memória é como o ventre da alma.” (AGOSTINHO, 2006, p. 231). O autor das *Confissões* nos apresenta tal metáfora para nos mostrar como aquilo que vivenciamos é modificado pela memória. “Quando tais emoções se confiam à memória, podem ali encerrar-se depois de terem passado, por assim dizer, para esse estômago; mas não podem ter sabor. [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 231).

<sup>53</sup> A expressão perturbações da alma também fora assim usada por Cícero em *Tusculanas*, IV, 6. Para o autor romano as perturbações e as doenças do ânimo em *Tusculanas* dizem respeito à saúde do ânimo, o que já poderíamos dizer que para ele, a saúde do ânimo é a virtude, ou como ele mesmo nos diz, sementes inatas que quando podem crescer nos levam a beatitude. (Cf. *Tusc*, III, 2, 266)

Eis aqui está o motivo do homem se lembrar, pois já perderam seu sabor. “Quem de nós falaríamos voluntariamente da tristeza e do temor se fôssemos obrigados a entristecer-nos e a temer? [...]” (AGOSTINHO, 2006, p.232). Heidegger encontrou aqui “a representação de afecções que não vem condicionada pelo caráter das afecções da situação representada.” (HEIDEGGER, 2010, p. 168), ou seja, na passagem acima citada, o pensador alemão viu o “modo de recordação e de representação dos afectos” (MARTINS, 2002, p. 299).

No entanto, o que podemos concluir e chamar a atenção é para o fato de ser na memória o lugar onde o homem está presente a si mesmo (*Mihi praesto sum*). É ali onde “eu” tenho alegrias e tristezas, “eu” desejo. “Em ambos os casos: “eu”.” (HEIDEGGER, 2010, p. 168). Está o homem presente a si mesmo e aqui não ficam dúvidas de que para Heidegger à memória não está reservada a função apenas de recordar, mas a ela pertencem todos os atos intencionais<sup>54</sup>. A força da memória retratada pelo hiponense é sem dúvida essa força essencial do homem: o “eu mesmo”.

### 3.4 A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO

Falamos que na memória estão os afetos da alma, mas de maneira diferente de quando esta os sentiu. Sabemos que a memória guarda as imagens das coisas e que tudo o que ali entrou sem auxílio dos sentidos. No entanto, Agostinho nos lança outra indagação: “Quem poderá facilmente explicar se esta recordação se produz por meio de imagens ou não?” (AGOSTINHO, 2006, p. 232)

Se recordamos algo, por exemplo, uma pedra ou o sol. Se não temos tais objetos diante da vista, podemos afirmar que na memória entraram pela devida porta dos

---

<sup>54</sup> Atos intencionais ou na linguagem Husserliana vivências intencionais. Neste sentido nos diz a autora Maria Manoela Martins Brito: “Os afectos são as vivências intencionais da fenomenologia noemática, tal como o descreve Husserl [...]. A estas vivências intencionais correspondem os correlatos intencionais que nós podemos qualificar, em linguagem agostiniana, as imagens representadas e gravadas na memória destes actos intencionais.” (MARTINS, 2002, p. 401). Para uma breve exposição, podemos dizer que Husserl, ao herdar de Brentano o termo *intencionalidade*, trouxe tal definição ao estudo da consciência, uma vez que todas as vivências se dão na e pela consciência. Esta sendo sempre consciência de algo.

sentidos e o que ali estão são imagens. Mas, o que acontece quando evocamos uma dor? É certo que se não sente o homem a dor, ela não está presente, mas se sua imagem ali não estivesse, como distinguir a dor do prazer? “Aqui já tenho presente o próprio objeto.” (AGOSTINHO, 2006, p. 232)

E quando pronunciamos a palavra memória? De onde temos uma imagem da memória? Será de si mesma? Fica evidente que o hiponense aqui já nos prepara para algo que é oposto a memória: o esquecimento. “Está ela presente a si mesma, pela sua imagem, e não por si própria?” (AGOSTINHO, 2006, p. 233)

“O que é o esquecimento senão a privação da memória?” (AGOSTINHO, 2006, p. 233). Sendo o esquecimento este não estar presente, como podemos falar que se lembra a memória de ter-se esquecido de algo? Como podemos recordar algo já esquecido? Ora, a resposta de Agostinho está em colocar o esquecimento na memória. O homem retém na memória tudo o que se lembra, lembrando-se do esquecimento, logo, a memória o retém. “Sua presença faz com que não o esqueçamos [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 233).

Todavia, nos parece estranha a presença do esquecimento. De fato, Agostinho nos revela que tal presença não permite que nos esqueçamos do esquecimento, mas nos torna esquecidos. Como isso se dá?

“Não se deverá concluir que o esquecimento, quando o recordamos, está presente na memória, não por si mesmo, mas por uma imagem sua? De fato, se ele estivesse presente por si mesmo, faria com que não o lembrássemos, mas o esquecêssemos.” (AGOSTINHO, 2006, p. 233)

Recordamos-nos então do esquecimento, mas é sabido que o recordar está também presente na memória, não apenas a lembrança do esquecimento, mas a lembrança da própria memória. Agostinho nos apresenta agora a presença da lembrança da memória que ao lembrar-se de si, está presente a si mesma e isso alcança por si mesma. Ao lembrar-se do esquecimento, a memória se faz presente e torna também o esquecimento presente (*praesto est*). Aqui surge um problema que coloca tudo o que dissemos acima em questão ou, ao menos, embaraça-nos as ideias. Se o esquecimento é ausência de memória, como nos conta o autor medieval, como pode

ele estar presente na memória e ainda estar presente juntamente com a memória? Ambos se fazem presentes? E como recordar algo já esquecido ou que não se tem notícia?

A resposta pode ser encontrada numa lembrança do esquecimento, um esquecimento que é conhecido, reconhecido, permitindo que Agostinho diga: “Quando falo no esquecimento e conheço o que pronuncio, como poderia reconhecê-lo, se dele não me lembrasse?” (AGOSTINHO, 2006, p. 233). Aqui não há um objeto para ser reconhecido e recordado, nem o som de uma palavra. A memória reconhece seu significado.

No entanto, a pergunta ainda segue, “como é então, que o esquecimento está presente na memória se, quando está presente, não me posso recordar?” (AGOSTINHO, 2004, p. 230). A dificuldade criada pelo santo Doutor está em compreender o *modo* como temos a lembrança do esquecimento. Apesar de parecer uma contradição, Agostinho nos revela que o esquecimento, a *oblivio*, está disponível para o homem, pois se assim não fosse, como saberíamos de sua existência? E mesmo quando esquecemos, por exemplo, o nome de alguém, quando falamos de algo que esquecemos, não podemos dizer que nada existe mais em nossa mente, pois não é verdade que recordamos de tal esquecimento? Está assim disponível.

“E se fala agora do “esquecido”, compreendo o que quero dizer. O esquecer mesmo deve, pois, estar aqui. Quando me represento a *oblivio* (*oblivio*: o tornar esquecido e o esquecido) está *praesto* [disponível para mim]: *memoria qua meminerim, oblivio quam mimenerim* [a memória pela qual recordo, o esquecido que recordo].” (HEIDEGGER, 2010, p. 170)

Apesar de a exposição agostiniana nos trazer uma ambiguidade aparente, a saber, o esquecimento enquanto ausência de memória estar presente junto e na memória, para Heidegger a memória e o esquecimento estão num “modo de execução” que correspondem o *estar presente* e o *estar ausente*, como formas de apresentação. A questão se encontra na presença da *memória* e da *oblivio* que não podem estar presentes juntas, simultaneamente presentes. Do que resultaria dizer, para Heidegger, que quando nos recordamos de algo, não está presente o esquecimento,



“a *memória* se dá aqui [representação] – a *oblivio* não pode se dar aqui.” (HEIDEGGER, 2010, p. 171)

A memória é como um autorreconhecimento, o que podemos chamar de intencionalidade. Mas, como isso acontece se o esquecimento está presente? O esquecimento é o não-ser-aqui (*Nicht-Dasein*) e o seu sentido de relação está nesse “não estar presente” (*non praesto est*). O que Heidegger quer nos revelar é que o esquecimento, se é lembrado, “não é *privatio* radical da memória, isto é, possui um *sentido intencional de relação*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 174). Quer dizer, na consciência de ter esquecido, aquilo que foi esquecido ainda “está aí”, ou seja, “embora tenhamos perdido algo, ainda o temos de alguma maneira.” (HEIDEGGER, 2010, p. 174).

Na memória, nessa grande potência que “tem não sei o quê de horrendo, uma multiplicidade profunda e infinita.” (AGOSTINHO, 2006, p. 234), o homem se depara com tudo o que a ele pertence, com aquilo que ele não pode atingir por completo, o si mesmo. Ali também o homem encontra a força de vida da memória (*tanta vita vis*) que faz com que essa vida seja buscada, assim como reconhece que não pode conhecer tudo sobre si mesmo, “seja como for, [...] é inexplicável e incompreensível [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 234)

Em seu *procurar*, o homem se lança numa jornada que começa no exterior. Direcionado para o interior, busca por si mesmo, almejando encontrar a Deus. Mas, o caminho iniciado agora por Agostinho é justamente aquele onde os mistérios não são compreendidos. “Que farei, ó meu Deus, ó minha verdadeira Vida? Transporei essa potência que se chama memória?” (AGOSTINHO, 2006, p. 235).

Mas, “o que significa “procurar?”[...] que é pois que procuro realmente?” (HEIDEGGER, 2010, p. 174). Transcendendo todas as forças, segue o homem em seu procurar para encontrar aquilo que já possui de algum modo. Aqui o homem caminha num lançar-se em direção a algo, na busca por Deus que se dá, não mais do exterior ao interior, sua jornada já iniciada. Caminha agora no interior de si mesmo, transpondo todas as forças. “Passarei, pois, além da própria memória, para

poder atingir Aquele que me distingui dos animais e me fez mais sábio do que as aves do céu. [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 235). Eis sua trajetória para encontrar algo que todos almejam, pois ali também se conservou a lembrança de uma palavra conhecida e procurada: a felicidade<sup>55</sup>. Mas, “*como*”?

### 3.5 O “COMO” DO TER DA *BEATA VITA*

A memória é para o homem uma direção a algo, aqui estão os caminhos que permitem o seu *procurar*. Aqui nasce a busca pelo objeto amado e perdido, na lembrança que nos revela o direcionamento do olhar do homem e o cuidado de si mesmo. Cuidado (*curare*) esse que só é possível na procura fundamentada num amor (*amare*) que é peso, para onde cada um pende na busca por seu correspondente. Sendo assim, a memória é movida no *limite* de tal amor, naquilo que fundamenta o existir humano.

“Passarei, então, para além da memória para Vos encontrar. Mas onde, ó Bondade verdadeira e suavidade segura? [...] Como Vos hei de encontrar [...] Onde? [...]” (AGOSTINHO, 2006, p. 235). Em sua investigação sobre a memória, Agostinho deixa levar-se num caminho onde seu olhar agora se dirige aquilo que nunca está perdido. Nos limites da memória o hiponense retornará a sua antiga questão: o que amo quando amo a Deus? Ao indagar sua própria busca pelo objeto de seu amor, o bispo de Hipona segue por uma via para encontrar a Deus que inicialmente até poderíamos dizer assemelhar-se àquele trilhado pela mulher que perdera sua dracma,

A mulher que perdera a dracma e a procurou com a lanterna não a teria encontrado se dela não se lembrasse. Tendo-a depois achado, como saberia se era aquela, se dela não se recordasse já? Lembro-me de ter

---

<sup>55</sup> Assim como a mulher que procura sua dracma perdida, ao encontra-la pode reconhecê-la. Fica assim dito: a procurou e a encontrou. Em sua procura, o homem se depara com variadas coisas, assim como ao entrar no grande palácio da memória é preciso afastar as lembranças intrometidas para achar a que quer encontrar. Em seu procurar, muitas coisas lhe vem ao encontro, cabe ao homem afastar todas para encontrar a correspondente, ou como diz Heidegger (Cf. *Fen.* 9, 172), a que lhe é “justa”. Seu procurar segue numa ordem onde seu encontrar será aquilo que deve o homem procurar mesmo e que assim será encontrado. Contudo, nosso exame orienta-se em outra direção na busca pela vida feliz, na busca por Deus que em nada se aproxima de um procurar um objeto que se teve e que se perdeu.

procurado muitos objetos perdidos, e de os ter encontrado. Sei porque, se ao procurar algum desses objetos me perguntavam: “É este? Não será talvez aquele?” respondia sempre: “ Não é” até aparecer o que buscava. (AGOSTINHO, 2006, p. 235)

Todavia, a mulher que procurou sua dracma, a encontrou porque se recordou daquilo que um dia teve e que foi perdido. Não nos pareceria estranho dizer que na procura por Deus também o homem d’Ele se recorda, por algum dia ter assim O esquecido, e por isso o procura. Seria correto afirmar que Deus está na memória como toda lembrança ali guardada está, por isso lembra-se o homem d’Ele? Ora, Deus não é um conteúdo, um objeto a ser procurado e encontrado. Deus não é na memória apenas mais um conteúdo, nem um conteúdo superior. Não é somente uma imagem retida nesse grande receptáculo. Mas, “onde?” pergunta Agostinho.

A questão colocada agora por Agostinho é para nós importante, pois revela também uma trajetória: aquela que leva ao si mesmo do homem, aquela que direciona o homem na estrada sempre rumo a algo, a Deus, a felicidade, mas que acontece num caminho de retorno: se Deus não está na memória como um conteúdo, onde iremos procurá-Lo? E se assim o for, Deus não representa para nós algo que tivemos e que perdemos. Como encontramos a Deus? Como O reconhecemos?

Muitas perguntas surgem para santo Agostinho. Não estando Deus para nós como todas as coisas que estão em nossa memória, retornamos a pergunta: se nosso procurar se direciona ao objeto amado e perdido, pois não procuraríamos nem amaríamos o desconhecido, como procuro a Deus e o que amo quando O amo? Não sendo Deus como uma moeda a ser procurada, Agostinho nos revela, portanto, que o *procurar* a Deus é também o *procurar* a vida feliz. O que amo quando amo a Deus? A própria vida e uma vida feliz. “Então, como Vos hei de procurar, Senhor? Quando Vos procuro, meu Deus, busco a vida eterna. Procurar-Vos-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo vive da minha alma e esta vive de Vós.” (AGOSTINHO, 2006, p. 237)

Se buscar a Deus é seguir na procura pela vida feliz, a questão colocada por Agostinho agora muda de foco: não mais busco compreender a *beata vita*, o *quê*,

mas, na visão heideggeriana, quer-se agora compreender o *como* da vida feliz. A busca por Deus dá lugar não somente a procura pela *beata vita*, mas ao seu *como*.

A pergunta, portanto, a respeito *quomodo quaero Deum* [do modo pelo qual devo procurar a Deus] passa a converter-se na pergunta a respeito *quomodo quaero vitam beatam* [do modo pelo qual devo procurar a vida feliz]. (HEIDEGGER, 2010, p. 175)

O hiponense segue sua investigação na busca pela compreensão do *como* procurar a felicidade, no que consiste e no modo em que a conhecemos. Agostinho quer também entender *como* possuímos a vida feliz, *como* a encontramos, onde a conhecemos e *como* a amamos<sup>56</sup>.

Como procurar então a vida feliz? Não a alcançarei enquanto não exclamar: “Basta, ei-la”. Mas onde poderei dizer estas palavras? Como procurar essas palavras? Como? Pela lembrança, como se a tivesse esquecido, e como se agora me recordasse que a esqueci? Pelo desejo de agora travar conhecimento com uma vida, para mim incógnita, ou porque nunca cheguei a conhecer, ou por que já a esqueci tão completamente, que nem sequer me lembro de a ter esquecido? Então, não é feliz aquela vida que todos desejam, sem haver absolutamente ninguém que não a queria? Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para a amarem? Que a possuímos, é certo. Agora, o modo, é que eu não sei. (AGOSTINHO, 2006, p. 237)

Agostinho também deseja saber se a vida feliz está na memória, pois se não a conhecêssemos anteriormente não a poderíamos amar. É certo que a felicidade não pode ser vista com os olhos para que sua imagem seja guardada na memória, ou ainda, não lembramos dela como quem se lembra dos números.

Quem recorda esta felicidade, recordá-la-á como à cidade de Cartago quem a viu? Não, a felicidade não é um corpo e por isso não se vê com os olhos. Lembremo-la, como quem lembra os números? Não, porque a estes, quem já os possui, não os procura *adquirir*. Ora, nós, tendo conhecimento da felicidade, amamo-la. Mas ainda: queremos *possuí-la*, para sermos felizes. (AGOSTINHO, 2006, p. 238)

Diferente de tudo aquilo que ali na memória está, a *beata vita* é algo que não se pode enquadrar, fixar de modo objetivo, não há nela algo de concreto para que os

---

<sup>56</sup> Podemos notar aqui que santo Agostinho não relacionou a felicidade com uma vida de sabedoria como lemos em seu tratado intitulado *A vida feliz*, escrito por ocasião de seu aniversário. O que guia a busca agostiniana, segundo o comentador José Antonio Machado é uma angústia, um interesse por sua própria vida. Assim, nas duas formas de procurar a vida feliz, a saber, pela lembrança ou pelo desejo do saber, Agostinho parece seguir pela via que considera o “aprender como um recordar”, mantendo assim viva a pergunta se algum dia esteve a felicidade presente no homem para que este pudesse recordar e como alcança tal objetivo.

olhos vejam guardando sua imagem na memória. Não está guardada nesse grande receptáculo de modo que quem ali a esconde não continue em sua procura. *Como* a alcançamos? Como temos a vida feliz? Agostinho nos apresenta a tese de que todos querem ser felizes, sendo assim esta vida feliz já deve de todos ser conhecida, pois, como explicamos uma vez, não amaríamos o desconhecido. Logo, pensamos todos: está assim esta vida presente na memória.

O problema se apresenta em saber de que maneira a *beata vita* está na memória, pois não está como as imagens das coisas sensíveis, nem como os números, nem como a eloquência que nos outros se observa para aprender. Então, como? Não, a vida feliz está no homem, porque é para lá que a alma pende, “como uma tendência da alma que age para isso e se dirige para isso.” (MACHADO, 2006, p. 103). E o “*como*” encontro a vida feliz me direciona ao que ela é<sup>57</sup>.

Digno de observação: pelo primado relacional e, respectivamente, pelo primado do sentido da realização. – o que ela é: esta pergunta conduz ao *como* ela é obtida. A *situação* de realização, existência própria. – Apropriar-se do “ter”, de modo que o ter se converta num “ser”. (HEIDEGGER, 2010, p. 177)

Desta feita, o que se observa é que não se dirige agora a questão ao “*quê*” da vida feliz, mas ao seu “*como*”, pois todos querem a felicidade, seja em ser soldado ou não. Reside a diferença na maneira de ser feliz.

Se perguntarmos a dois homens se querem alistar-se no exército, é possível que um responda que sim, outro que não. Porém, se lhes perguntarmos se querem ser felizes, ambos dizem logo, sem hesitação, que sim, que o desejam, porque tanto o que quer ser militar como o que não quer têm um só fim em vista: o serem felizes. (AGOSTINHO, 2006, p. 239)

A própria questão lançada por Agostinho “no que consiste a vida feliz?”, nos direciona ao “*como*” da *beata vita*. Para a pergunta lançada, respostas surgiriam e uma delas seria pensar que a felicidade significa estar longe da dor e também procurar a alegria. Assim como quando perguntamos a dois homens se desejam

---

<sup>57</sup> A vida feliz acontece na *delectatio*. Nesse sentido não nos parece ter Agostinho esclarecido. Para Heidegger, a *delectatio* possui quatro sentidos: “1) o gozo como relação; 2) o conteúdo do gozo; 3) o gozo em sua atualização e 4) o gozo como fenômeno [...]”.(MACHADO, 2006, p. 104). Posteriormente, o bispo de Hipona nos esclarece a felicidade como uma deleite ao trazê-la como um “gozo na verdade”.

obter um emprego, um pode nos responder que sim e outro que não, mas no que diz respeito à felicidade, ambos querem obtê-la. O que nos está sendo revelado aqui é que não há um “quê” para a felicidade, a ela não está reservado algo objetivo, concreto para que o homem aponte como quem aponta para um objeto. A vida feliz não pode estar nas coisas, pois a exemplo dos dois homens acima citados, bastaria que todos tivessem um emprego para que fossem felizes.

Eis a grande questão lançada: o que há no mundo não pode trazer a verdadeira Felicidade, no entanto, o *procurar* do homem é uma caminhada trilhada nas tribulações do mundo. A busca pela vida feliz é uma busca realizada dentro do mundo, a diferença está em “*como*” o homem se relaciona com as coisas do mundo, ou seja, em “*como*” e para onde seu olhar se direciona numa “vida cristã que se encontra no meio do mundo porque esse é o *lugar, o lugar em que Deus quis colocá-lo*”<sup>58</sup>. (PORTILLO, 2000, p. 17) Não está aqui em jogo o “*quê*”, mas o “*como*” do ter a vida feliz numa vida cristã como a do bispo hiponense. Santo Agostinho quer encher-se de Deus aqui, ser aqui feliz nessa Verdade. O que nos chama atenção é que Agostinho se coloca diante da vida mesma, com todas as suas possibilidades para *procurar e encontrar a beata vida* numa vida cristã onde se fala de Deus e com Deus, sem descanso e sem cansaço.

Se, como dito acima, a felicidade não pode estar guardada na memória como algo que vimos e ali depositamos não podemos então afirmar que ser feliz é recordar a alegria do passado. Mas, não querem todos também possuir a alegria? Deste modo, a *beata vita* seria um recordar “a alegria passada, mesmo quando estou triste e penso na felicidade, quando me encontro desolado.” (AGOSTINHO, 2006, p. 238-239). O problema mora no fato de que a alegria nos leva a um alegrar-se sempre com alguma coisa, colocando-nos na direção de um momento guardado na

---

<sup>58</sup> A procura pela vida feliz se realiza no mundo, na vida do homem, esta vida aqui e agora. Neste sentido também podemos dizer que, alcançar a felicidade no meio do mundo também nos impõe a obrigação com o outro. Aqui novamente retornamos a questão “*confessar-me aos homens?*” que para Agostinho representa uma responsabilidade do confessar não só diante de Deus e o louvor a Ele, mas também diante dos homens. O que nas palavras de São Gregório Magno (Cf. VI, 6), leríamos: “*Quando descobris que alguma coisa vos foi de proveito, procurai atrair os outros. Tendes, pois, que desejar que haja outros que vos acompanhe pelos caminhos do Senhor. [...] Aplicai ao campo espiritual este costume terreno e, quando fordes a Deus, não o façais sozinho.*” Do mesmo modo, Heidegger vê em Agostinho uma vida que exige um direcionamento onde o homem, rodeado por possibilidades e quedas, deve decidir no mundo que o cerca, com o outro e consigo mesmo.

memória, ou seja, um conteúdo objetivo que não pode se aproximar daquilo que procuramos, pois o que procuramos não pode fixar-se ou prender-se numa moldura, é algo assim sem fim.

Está a vida feliz “no modo de ser da alegria?” (HEIDEGGER, 2010, p. 178). Não, pois procuramos e amamos a *beata vita* na própria vida, na vida do homem, no si mesmo. Todos os homens são homens, vivem e querem ser felizes<sup>59</sup>. Sendo assim, se o que amo quando amo a Deus é a própria vida feliz e se é nessa direção que caminhamos, “Beata vita= vera beata vita = veritas = Deus.” (HEIDEGGER, 2010, p. 175), logo, querer a felicidade é viver em direção a Deus, numa busca que se dá na própria vida do homem, no si mesmo, então o caminho da *beata vita* só pode ser essa “exigência da chamada que o Mestre colocou na alma de todos.” (ESCRIVÁ, p. 29).

A grande diferença está na direção na qual o homem olha, ou ainda, para lembrarmos nosso segundo capítulo intitulado “Agostinho e o encontro com Deus”, mais precisamente quando falamos sobre o “saber de si mesmo”, a diferença está na pergunta lançada a si mesmo: o que importa amar? Não é o amor o peso do homem? Sendo a procura iniciada numa relação de afeto, no que amo aquilo que busco, parece-nos então que o diferencial está desde o primeiro passo do procurar. É nessa vida vivida facticamente, em suas possibilidades, aflições e perturbações que o homem se torna aberto para algo e, como nos conta Heidegger, nessa procura, naquilo que sabe o homem o que busca e sabe que ama a Deus é possível encontrar a verdadeira Vida.

---

<sup>59</sup> Viver é já estar aberto para a vida feliz. Mas isso não significa dizer que todos os homens são felizes. O que sabemos é que todos querem possuir a felicidade e todos a reconhecem, todos sabem do que se fala ao se pronunciar as palavras *beata vita*. O próprio viver revela-nos o reconhecer a felicidade. É interessante notar que se de *vita* não se pode dizer o mesmo que de *beata vita*, parecem-nos, pois, que a expressão *beata* vem para nos revelar um caminho, dá-nos uma direção. Assim, *beata* serve-nos como uma indicação do caminho a seguir, aquilo que nos dá uma direção, um anúncio. Neste sentido, *Beata vita*, se mostra como indicação formal como vimos em nosso primeiro capítulo. Esse caminho é um viver em direção a Deus, onde se faz um retorno e somente assim poderia ser, pois aquele que a tudo quer confessar, não pode escolher outros caminhos para seguir, caminhos alternativos. Existe apenas um caminho, uma direção. Nesta orientação, quando há a queda, é na mesma estrada que ele permanece, fazendo o caminho de volta, refazendo sua vida com os olhos fixos em Deus.

O bispo de Hipona nos apresenta também, no que diz respeito a alegria, a existência de “alegrias”, sendo que há uma alegria que está reservada àqueles que verdadeiramente seguem a Deus. Agostinho assim primeiro nos revela, “Longe de mim, Senhor, longe do coração deste Vosso servo que se confessa a Vós, o julgar ser feliz, seja com qualquer alegria. Há uma alegria que não é concedida aos ímpios [...]” (AGOSTINHO. 2006, p. 239). Não seria difícil aqui poder afirmar que o hiponense parece reconhecer a existência de modos de vida diferentes, ou melhor, de escolhas diferentes e que tais decisões na vida de um homem levam a um viver que pode não ser o mais apropriado.

Agostinho ao revelar a frase “seja com qualquer alegria” ou ainda que todos querem ser felizes existindo diferença apenas no “como” busco a vida feliz, parece querer também nos revelar que aqui habita uma hierarquia de maneiras de se viver, havendo superioridade e inferioridade no “como” procurar a felicidade de cada homem. Este querer é algo certo, “resulta evidente no caso extremo de que alguém queira, ao contrário do que o outro quer.” (HEIDEGGER, 2010, p. 179). Nos homens vive um querer a felicidade que apenas se diferencia em seu “como” ser feliz, cada um encontrando aquilo que tanto almeja.

Sentimos, porém, algo de problemático, uma vez que segue a vida do homem num caminhar de decisão, embora, exista nesse caminho algo que não está no âmbito da escolha humana, que se impõe e esta é a direção para a verdadeira Felicidade. Para onde dirige seu olhar? Não deve ser a busca do homem um caminhar em direção a Deus? O homem pode perder-se e deixar levar-se por caminhos tortuosos, como nos confessa Agostinho sobre sua própria vida e isso, perguntamos, não resulta das próprias escolhas do homem? Sim, e para lembrarmos o que nos deixou Agostinho em sua grande obra intitulada *Sobre o Livre-Arbítrio*, não é a origem do mal o próprio livre-arbítrio da vontade do ser humano?<sup>60</sup> E mais uma vez responderíamos: sim!

---

<sup>60</sup> Na tentativa de responder ao problema do mal, Agostinho quer demonstrar que Deus não pode ser o criador do mesmo. O pensador assim não concebe o bem como criador do mal. Em sua recebida influência platônica, o mal não é um ser, mas o exato oposto, é ausência e ausência de bem. Assim em sua obra *Sobre o livre-arbítrio*, o bispo estabelece um diálogo com Evódio onde tenta explicar-lhe a origem do mal que está no livre-arbítrio que foi ao homem concedido por Deus. Sendo o homem o único ser capaz da liberdade, vontade e do conhecimento tende a escolher o caminho tortuoso por estar manchado pelo pecado original. Mas, Deus não é autor do mal, criou o livre-arbítrio, um bem dado ao homem para que fizesse o que é certo, para ser reto e bom.



Não é conhecido de todos, como nos contou Cícero, que a vontade humana é um mal maior que a fortuna? No entanto, quando falamos aqui que há as escolhas humanas, ou seja, que Deus fez o homem livre, falamos do livre-arbítrio concedido para que se vivesse de forma reta. Ora, não há vida feliz se não for num único caminho a ser trilhado, “A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra.” (AGOSTINHO, 2006, p. 240)

Somente um caminho: eis a vida feliz. Não estaríamos falando de uma busca objetiva? Verdadeiramente feliz não pode ser cada um a sua maneira, pois seria isso uma poder perder-se nessa “maneira” do homem, uma vez que a vida exige o falar “Sim, sim; Não, não; porque o que passa disto é de procedência maligna.” (MATEUS, 5:14). Havendo a diferença no “*como*” procurar a felicidade, fica inicialmente estranho pensar que havendo tal diferença seja possível encontrar a *beata vita* se seu olhar direcionado está para o que não é digno de ser amado, uma vez que só há um único caminho, embora existam muitos “*comos*”.

Heidegger nos diz que “embora alguns a alcancem de uma maneira e outros de outra [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 179), o que não pode não soar estranho, visto que “de uma maneira ou de outra” pode o homem perder-se nessas “maneiras”, pois nem todo “viver” pode servir de exemplo. No entanto, o que Heidegger nos conta é que o “gozo é o fim único e todos aspiram a vida feliz e chamam ao mesmo gozo vida feliz.” (HEIDEGGER, 2010, p. 170). O que se segue é que os motivos fácticos concretos iniciais de cada um podem ser opostos, mas todo homem se dirige para um único lugar: a via feliz. “Todos querem possuir o gozo, é decisivo!” (HEIDEGGER, p. 179).

Quando falamos da existência de várias maneiras de procurar a vida feliz, entendemos que o importante é “*como*” o homem segue nesse caminhar, assim “*como*” se relaciona com as coisas, que não são nem boas nem más por si mesmas, pois ao homem é que é dado o livre-arbítrio para que pudesse escolher e escolher ser reto. Não nos parece aqui estar permitido dizer também que “uns de uma maneira outros de outra”, de forma indiscriminada, afinal, o caminho que deve o homem trilhar para alcançar a Verdade exige continência e retidão. Falamos,

portanto, que independente das escolhas, seja querendo ou não ser militar, por exemplo, quer todo homem alcançar a felicidade.

Santo Agostinho muito nos deixou em seus escritos sobre a felicidade. Em *Contra Acadêmicos*, Livro I, já nos apresenta uma exposição sobre a vida feliz e a verdade. Além de suas *Confissões*, outras obras como *A Trindade*, *Cidade de Deus* e seu tratado intitulado *De beata vita* nos revela sua preocupação com o tema. Como apresentamos acima, o percurso do Livro X das *Confissões* nos traz algumas teses sobre a felicidade. A primeira delas nos diz que “todos querem ser felizes”. Não nos parece aqui haver algum problema.

De fato, se perguntarmos a qualquer homem, não é plausível pensar que ele responderá que quer ser feliz? Outro ponto tocado por Agostinho é o fato de “todos saberem o que é a vida feliz”, o que resulta já ser possuidor da mesma e já tê-la conhecido, o que também não chega aos nossos ouvidos como absurdo, uma vez que só há a procura por aquilo que deve ser o procurado mesmo. Outro ponto está no fato de que “todos quererem ser felizes, mas não da mesma maneira.” Contudo, certo está que independente da maneira que se faz, o que todos almejam é obter o mesmo fim: ter alegria, encontrada na memória.

Nas três teses sobre a felicidade apresentadas no parágrafo acima, Agostinho conclui que se todos buscam a vida feliz e, como nos diz Heidegger, no oposto do que o outro quer, podemos perceber que o que se tem aqui é uma busca pela felicidade como um “*ter*”. Disso, concluímos que não estamos falando de uma verdadeira vida feliz, logo, Agostinho nos apresenta uma *beata vita* como um “*ter*” alegria. Tal tese o hiponense não demorou em recusá-la, uma vez que, como já lemos, existe uma alegria verdadeira e não encontramos a felicidade naquilo que agrada, ser militar ou não, chamando de “ser feliz” tal alegria que não pode ser a verdadeira.

Desta feita, no capítulo 22, Agostinho nos revela uma alegria que está em Deus e somente n’Ele. Concluindo no capítulo 23, o pensador africano nos conta de uma alegria que só encontra quem encontra a Deus, contudo, não é verdade que “nem

todos querem ser felizes porque há alguns que não querem alegrar-se em Vós, que sóis a única vida feliz?” (AGOSTINHO, 2006, p. 240). Neste ponto, fica difícil pensarmos que todos sabem e querem obter a felicidade, logo, as primeiras teses agostinianas que apresentamos aqui ficam assim postas de lado.

Todavia, santo Agostinho logo as recupera apresentando um Deus que é também a verdade e não podemos negar que todos buscam a verdade. É verdade que todos querem “*ter*” a *beata vita*, querem “*ser*” felizes. Há pessoas que enganam, mas ninguém quer “*ser*” enganado. Assim, todos buscam essa alegria encontrada na verdade. “Amam a verdade, porque não querem ser enganados; e, ao amarem a verdade feliz, que não é mais do que a alegria oriunda da verdade, ama, com certeza, também a verdade.” (AGOSTINHO, 2006, p. 240).

Todo percurso que fizemos ao analisar a *beata vita* agostiniana trouxe a nós duas indagações. Uma vez que, novamente chegamos à conclusão de que todos querem ser felizes e também compreendemos que nem todos os “modos” de vida são igualmente aceitáveis, perguntamos: o que o homem deve desejar para ser feliz? De imediato teríamos uma resposta: Deus. É sabido de todos que aquilo que procuramos, o objeto de nosso amor não pode ser perecível, uma vez que “amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo.” (GILSON, 2007, p. 19)

Fica a resposta colocada à questão: somente Deus é eterno e aquele que O possui é também possuidor da verdadeira Felicidade. A segunda questão que surge para nós é que embora Agostinho se lance nesse viver, num entregar-se a isso, onde ele não “esconde suas feridas”, também mostra uma busca pela felicidade que está na Verdade revelando uma atitude contemplativa que em nada se aproxima da experiência fáctica da vida, pois nesta vida o eu fáctico descobre a si mesmo nesse movimentar-se em direção a algo, nesse confrontar-se com, nessa ação onde se tem o viver autêntico. Não fica difícil pensar que quando falamos de uma busca pela verdade onde só há um caminho, somente uma alegria que está em Deus, falamos também numa busca de algo que estabelece uma relação distante com o homem e não mais o confrontar-se com Ele, sendo n’Ele. Não seria a busca pela felicidade, a

busca por Deus uma busca objetiva transformando Deus num conteúdo a ser buscado?

Não pretendemos aqui avançar nesta questão, uma vez que isso significaria também investigar até que ponto podemos levar a leitura fenomenológica do pensamento agostiniano ou ainda da vida cristã sem que os valores de sua doutrina fiquem postos de lado. Mas, como resolver tal impasse? Nosso problema deve ser resolvido na memória. Esta que mantém o homem em relação com o si mesmo, ela é o caminho em direção a *beata vita* e a *veritas*. Desta feita, a memória, sendo a direção do homem, traz a possibilidade de conhecer a verdade. A memória é que o mantém numa relação com a existência. Assim, “o homem é, ele próprio uma relação [...] marcada pela notícia original de uma totalidade – *notitia Dei*, no caso de Agostinho e *totalidade de cumprimento de si* no caso de Heidegger.” (DIAS, 2011, p. 67)

Quando o bispo africano apresenta uma busca movida por um amor a Verdade e ao gozo que esta traz, e também ao medo de estar no erro, uma vez que fora da verdade somente o erro existe, fica claro que nesse caminho estamos em direção a uma busca que se deixa guiar por um medo do vazio, podendo o homem perder a si mesmo de vista. No viver fáctico temos “o experimentar já é um entregar-se a isso, um colocar-se a caminho em direção a isso, é e converte-se por sua vez naquele que dá a satisfação ao esforço pela verdade.” (HEIDEGGER, 2010, p. 182)

O que Heidegger nos apresenta é que essa verdade amada “pela tradição, pela moda, pela comodidade e pelo medo [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 182), é assim amada por um medo do vazio, medo do homem também de perder a si mesmo, nesse medo “esta queda na realização mesma passa a converter-se em “verdade”.” (HEIDEGGER, 2010, p.182-183). Não querendo o homem sentir-se atemorizado também não quer afastar-se daquilo que toma por verdade. “Como não querem ser enganados, não se querem convencer de que estão em erro. Assim, odeiam a verdade por causa do que amam.” (AGOSTINHO, 2006, p. 241). Contudo, quer o homem uma verdade que se lhe manifeste nada encobrindo, não querem uma verdade que lhe toca diretamente, “quando põe em questão sua própria faticidade e sua existência, então, é melhor desviar [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 183-184)

Em que lugar chegará o homem com isso? Encontrar a Deus é encontrar a felicidade e nisso santo Agostinho não deixa dúvidas. Qualquer vida que não seja em Deus é uma vida de aparente alegria. Isso é possível quando caminha o homem em meio às muitas coisas da carne. Eis aqui uma verdade vazia, pois a verdade da verdadeira vida feliz é existencial que provém de um esforço, na própria vida fáctica. A verdadeira vida feliz pode por todos ser encontrada, porque o caminho em direção a ela está na memória e não fora dela, “na medida em que a *beata vita* não é um *extra* [algo situado fora] como objeto.” (HEIDEGGER, 2010, p. 184)

Mesmo aqueles que querem “entrincheirar-se contra a verdade, este fechar-se a ela, o homem a ama mais que o erro, esforçando-se assim pela *beata vita*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 184). Todos podem, portanto obter a vida feliz, “tudo depende, pois, do ouvir verdadeiro do *como* que perpassa o perguntar, de *como* perpassa o querer ouvir.” (HEIDEGGER, 2010, p. 186). Todavia, a autêntica vida feliz somente pode ser alcançada por quem estiver livre de moléstia perturbadora e somente “amar a Verdade, origem de tudo o que é verdadeiro.” (AGOSTINHO, 2006, p. 241).

Quanto à pergunta lançada a respeito da busca pela vida feliz poder transformar Deus num conteúdo, santo Agostinho compreendia sem dúvida que, existe uma visão caída onde o homem não mais se preocupa, por exemplo, em ser militar ou não, como que retirando todo o conteúdo de sua busca e colocando Deus no lugar, numa relação que não mais vivencia esse amor, mas que almeja encontrar a Deus assim como quer encontrar outra coisa qualquer, transformando esse Deus num objeto a ser atingido.

O que nos interessa aqui é o que também interessou a Heidegger está justamente na relação que o homem cria com o objeto de seu amor. Está a resposta para nossa questão no “*entre*” que se é estabelecido. “A fenomenologia mostra que nosso perceber e nosso pensar transcorrem diferentemente do que de hábito pensamos; ela mostra que a consciência é um fenômeno do *entre* [...]” (SAFRANSKI, 2005, p. 110)

Apesar de Agostinho parecer nos guiar por um caminho onde a busca por Deus pode ser vista como a busca por um conteúdo, sabemos também que a grande diferença do pensamento e também da vida do filósofo medieval, embora envolvido nos dogmas e doutrinas do Cristianismo, está exatamente na relação que estabeleceu com Deus. “Deus não pode ser esta objetualidade material [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 186)

O bispo aos homens quer revelar, para que colham os frutos de suas *Confissões* que existe uma alegria reservada àqueles que se direcionam a Deus, mas isso não significa que no direcionar-se da própria vida todas as formas de se buscar a felicidade serão iguais. Existe no homem um “poeticamente habitar<sup>61</sup>” que torna possível ser militar ou não e ainda seguir em direção a um único Deus, tornando todos os passos de seu caminhar fáctico dedicados a Ele. Nossa resposta está em “*como*” o homem se relaciona com o Criador na medida em que *crê* com os olhos fixos n’Ele, *espera* mantendo-se aberto e *ama* com devoção nessa direção da vida fáctica onde o homem torna-se homem e Deus se faz Deus nessa amizade, nesse “[...] esforço mais sincero que é a vida. [...] poeticamente o homem habita [...]” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2010, p. 171)

---

<sup>61</sup> [...] *mas poeticamente o homem habita esta terra.*” Sobre o habitar poético do homem no verso da bela poesia de Hölderlin *No azul sereno floresce* citada por Heidegger em *Ensaios e Conferências*. É o habitar do homem poético, não em referência aqui ao poético dos poetas, mas o poeticamente habitar, como “traço fundamental da presença humana” onde poeticamente se é militar, poeticamente advogado, poeticamente professor e, como dizíamos acima, caminhar e desejar um único fim: a *beata vita*.

## 4 A TENTAÇÃO E A CURA

### 4.1 O “ESTAR PREOCUPADO COM”: O CURARE COMO TRAÇO FUNDAMENTAL DA VIDA FÁCTICA.

“Viver é cuidar pelo ‘pão de cada dia’.”<sup>62</sup>

(MARTIN HEIDEGGER)

Heidegger se ocupa da investigação do fenômeno das tentações do § 13 ao § 15 do curso *Agostinho e o Neoplatonismo*. As três formas de tentação apresentadas por Agostinho, a saber, *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e *ambitio saeculi*, são analisadas por Heidegger como aquilo que é capaz de levar a compreensão do “eu sou”.

No § 12, no entanto, é que está aquilo de que agora nos ocuparemos: o fenômeno do *curare*, presente no livro X das *Confissões* dos capítulos vinte e oito e vinte e nove. Aqui também é possível encontrar a dispersão da vida que Heidegger chamou de “*distentio animi* ao nível da temporalidade e de *in multa defluximus* ao nível da existência facticial.” (MARTINS, 2002 p. 403)

Santo Agostinho nos revela uma vida vivida sempre numa dualidade, ou seja, vivida entre a dispersão e as diversas possibilidades da vida, onde “Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes.” (AGOSTINHO, 2006,p. 243). Por outro lado, Heidegger mostra que existe uma unidade dada por Deus revelada na pergunta de Agostinho: “[...] entre dois extremos [...] qual será o termo médio?” (AGOSTINHO, 2006, p.244)

Heidegger apresenta o cuidado agostiniano, o *curare*, como o “estar preocupado”, que é também comportamento próprio da vida fáctica, encontrado na caminhada de

---

<sup>62</sup> Cf. HEIDEGGER. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. 2011, p.103

Agostinho em busca de Deus onde somente a continência pode reunir aquilo que se dispersou em muitas criaturas. “Pouco Vos ama aquele que ama, ao mesmo tempo, outra criatura, a quem ele ama não por amor a Vós.” (AGOSTINHO, 2006, p.244)

O homem que não está em unidade com Deus não é capaz de sentir seu amor e não encontrou o caminho para si mesmo. Para alcançar a vida feliz é preciso que se própria vida tenha como “traço fundamental” o *curare* da dispersão onde, segundo Agostinho, o homem encontra uma alegria que não é verdadeira, pois utiliza o que se deve usufruir e usufrui o que se deve utilizar<sup>63</sup>.

Em Interpretações fenomenológicas de Aristóteles de 1921/22, Heidegger nos apresenta o cuidado como “o fundamental sentido relacional da vida em si [...]” (HEIDEGGER, 2011, p. 102). Se tomada em tal sentido, a vida deve ser ela mesma interpretada como cuidar, “cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo.” (HEIDEGGER, 2011, p. 102). Em outras palavras, o cuidado é o comportamento próprio da vida fáctica, a partir de seu sentido de referência, naquilo que sempre se dirige a algo, onde nasce a “significância”. “Significância é uma determinação categorial de mundo; os objetos de um mundo, os objetos mundanos (*Weltlich*), com caráter de mundo (*Welthaft*) são vividos no caráter da significância.” (HEIDEGGER, 2011, p. 103)

Esse cuidar de algo no qual nos fala Heidegger em 1921/22, se refere ao mundo que deve ser entendido aqui como *mundo circundante*, *compartilhado* e *mundo próprio*. O mundo, os objetos do mundo surgem no *como* fundamental da vida: o cuidar. Segundo Heidegger, o *mundo compartilhado* se faz presente no *mundo próprio* à medida que se vive com outros e nisso se faz presente o cuidado, assim como estamos no mundo de cuidado de outros. Aqui fica revelada a “função do caráter da

---

<sup>63</sup> O *curare* agostiniano pode ser visto nas dimensões do *frui* e *uti*. *Frui* nos revela aquilo que é bom em si mesmo e em nada depende de outra coisa. Em contrapartida, o *uti* está sempre à espera de algo, é sempre “bom para”. Como exemplo, podemos pensar como pode o homem sentir prazer com o dinheiro e utilizar a Deus. Mas a *fruitio Dei* é a orientação de Agostinho para a vida. O problema está, como tratado no segundo capítulo deste estudo, no tópico *Agostinho e o Neoplatonismo*, nessa subversão de valores. É possível encontrar uma vida feliz no *uti*, quando o homem utiliza aquilo que se deve utilizar. Embora a vida siga para o deleite da vida feliz, o cuidado se direciona ao *uti*, para que o homem utilize o que deve ser utilizado e usufrua daquilo que deve ser usufruído.



vida, que ela experimenta em encontros.” (HEIDEGGER, 2011, p. 109). O cuidar é esse experimentar que acontece em encontros.

Por mundo compartilhado se compreende o “círculo de objetos” (HEIDEGGER, 2011, p. 110). Aqui o cuidado surge como o “estar-junto ao ente intramundano.” Nesse sentido, pode a vida dispersar-se no mundo e até assumir a si mesma “a partir do ser disto que se encontra intramundaneamente, perdendo sempre, na maioria das vezes, o sentido autêntico da própria facticidade.” (SASSI, 2007, p. 295)

Isso ocorre porque na própria vida fáctica pode o homem perder-se justamente naquilo em que ele toma cuidado, ou seja, no cuidado com a dispersão da vida é possível que se disperse o homem, pois um ponto fundamental da experiência fáctica da vida é poder perder-se a todo o momento, obrigando o homem a continência. O tomar cuidado do mundo é o que revela o modo de ser do cuidado que está no mundo.

O cuidar é, portanto, o “sentido fundamental da relação de vida<sup>64</sup>. Sentido relacional em cada vez um modo é em si um indicar [...]” (HEIDEGGER, 2011, p.112). Em seu caráter indicativo-formal, o cuidado surge como aquilo que sempre indica algo, ou seja, “sentido total da intencionalidade.” (HEIDEGGER, 2011, p. 112)

Em *Ser e tempo*, Heidegger traduz cuidado por *Sorge*<sup>65</sup>. Ao interpretar as *Confissões*, Heidegger descobriu um Agostinho que, apesar da influência neoplatônica, não vive somente na tranquilidade da *fruitio Dei*, mas que também dirige sua vida ao *delectio Dei*, onde Heidegger identifica o modo autêntico da realização do Dasein.

---

<sup>64</sup> Aqui também identificamos a tarefa da filosofia, uma vez que seu ponto de partida está na experiência fáctica da vida (Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 15). Sendo o cuidar o sentido próprio da vida, deve ser objetivo da filosofia, sem ser “uma fantasia da vida”, compreender que essa vida em sua facticidade acontece nas suas possibilidades, onde se faz determinante a decisão do homem. A tarefa da filosofia está em manter o homem no mundo e na vida, no caminho da vida fáctica onde encontra a si mesmo.

<sup>65</sup> Há também a tradução latina em que cuidado é traduzido por *quaero*, significando angústia e sofrimento.

Agostinho vive nas preocupações de cada dia. É nesse viver que o hiponense se depara com a existência, com as possibilidades e incertezas da própria vida. Essa facticidade “perpassa e atravessa *meu* existir autêntico. Insegurança, perigo, possibilidade. Modos de significância, de reivindicar, solicitar a realização.” (HEIDEGGER, 2010, p. 199)

É nessa direção que deve o homem procurar o si mesmo, nessa vida de possibilidades e incertezas. Aqui surge a *tentatio*, “na medida em que está aí, *ista vita*, deve ser experimentada assim, sendo o si-mesmo assumido assim na facticidade plena da experiência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 201). Mas aqui também nasce o momento de decisão do homem, revelando aspectos positivos da tentação como parte dessa vida, onde pode o homem escolher se reunir a Deus pela continência. “Ó amor que sempre ardeis e nunca Vos extingui! Ó caridade, ó meu Deus, inflamai-me! Ordenais-me a continência? Dai-me o que ordenais e ordenai-me o que quiserdes!” (AGOSTINHO, 2006, p. 244).

Aqui Heidegger encontra a *cura* como ponto chave das *Confissões* de Agostinho, apresentando as três formas de tentação como aquilo que concretiza o cuidado. “[A *tentatio* não é] um acontecimento, mas um sentido de realização existencial, um como da experiência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 234)

O cuidado, segundo Heidegger, se apresenta de diferentes maneiras a partir de sua realidade, ou seja, o mundo, os outros e o si mesmo. Heidegger explicou como “o ‘ser-si-mesmo’, e ‘ser-no-mundo’ é ‘ser-com’, como características estruturais do cuidado.” (BRACHTENDORF, 2008, p. 233). Para Heidegger, Agostinho apresenta, para essa divisão, as três formas de tentação que revelam o cuidado, ou seja, aquilo que está no próprio homem (*si mesmo*) como *concupiscência da carne*, sua relação com o mundo enquanto *concupiscência dos olhos* e a *ambição* (*ambitio saecular*) como aquilo que surge no *ser-com* da própria vida.

Seguindo a leitura de *Ser e tempo*, Heidegger também trata o cuidado a partir da *propriedade* e da *impropriedade*. O homem ao viver preso as tarefas do cotidiano, vive de maneira “*impessoal*”, revela no ser-si-mesmo um “preocupar-se com” que se

dirige a uma ocultação de si mesmo, o que Heidegger chamou de fuga de si. “Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato da pre-sença de-cair no impessoal e no ‘mundo das ocupações’.” (HEIDEGGER, 2005, p. 249)

Por outro lado, aceitar a si mesmo é o que coloca o homem no modo de viver autêntico, como propriedade. Ao perder-se nas muitas coisas do mundo, o homem perde e esquece a si mesmo. Contudo, é preciso observar que “nem todo retirar-se de... nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga.” (HEIDEGGER, 2005,p. 249). Ou seja, há um caminho para que o homem retorne a si mesmo: a angústia, pois ali “subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada [...]. retira a pre-sença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser.” (HEIDEGGER, 2005, p.255)

## 4.2 ANGÚSTIA E MEDO

No §40 de *Ser e tempo*, a saber, *A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença*, Heidegger cita Agostinho ao falar de angústia e medo. Segundo o pensador alemão, o hiponense apresentou o temor como caminho para quem almeja a felicidade fundamentada naquilo que se pode perder<sup>66</sup>.

Segundo Agostinho, todo aquele que se voltar às coisas do mundo, esquecendo-se de Deus, fundamenta sua felicidade em coisas passageiras. Assim, surge a questão sobre como é possível ser feliz aquele que ama o que perece. Nesse temor da perda, somente o mal se faz presente, pois o bem não precisa temer o perecível.

Agostinho pensou o temor de duas maneiras: o temor da perda e o temor que se torna útil ao homem quando é dirigido a Deus. O bispo de Hipona revela um temor que conduz o homem a Ele, naquilo que, quem nesse caminho se encontra, teme o

---

<sup>66</sup> Além de Agostinho, Heidegger cita Lutero que tratou do temor “fora do contexto tradicional [...], em seus comentários sobre o Gênesis onde, a bem dizer, foi mais penetrante do ponto de vista da edificação do que do ponto de vista conceitual.” (Cf. HEIDEGGER, 2005,p 254). Heidegger se refere também a Kierkegaard como aquele que com maior afinco tratou da angústia dentro do contexto teológico.

pecado, teme estar perdido. A esse temor, Agostinho chamou *Timor Castus*, sendo puro o temor que leva o homem a Deus.

O pecado afasta o homem de Deus e o faz perder a si mesmo entre as coisas mundanas. “No pecado, o si-mesmo se iguala ao mundo que só consegue interpretar a si próprio partindo do mundo.” (BRACHTENDORF, 2008, p. 235). Heidegger chamou esse caminho de de-cadência e impropriedade.

“*Deformis* [deformada] é minha vida.” (HEIDEGGER, 2010, p. 188). Na linguagem heideggeriana a dispersão se dá por um afastar-se de si sem contemplação. Para o autor contemporâneo, a vida é antes um manter-se aberto de maneira que, “toda a minha esperança não descansa senão em Deus”. Mas, esperança que descansa em Deus a partir do desespero, da insegurança da vida. Nessa esperança vive o esforço pela continência.

Porque “*in multa defluere*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 189). Em muitas coisas, diz Agostinho, nos dispersamos. É interessante notar que para Heidegger o movimento contrário à dispersão é também um movimento contra o desfazer-se da vida, o que nos leva a outro ponto de grande valor para nosso estudo: a *tentatio* como abertura para decisão e esta como caminho em direção ao “domínio de ti mesmo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 188) – continência.

A dispersão da vida (*defluxus*) acontece entre o *timere* e o *desiderare*. Santo Agostinho mostra como a vida é vivida numa ambiguidade, ou seja, o movimento realizado pelo homem acontece entre o desejo e o temor. “Nos reveses anseio pela prosperidade, e nas coisas prósperas temo a adversidade.” (AGOSTINHO, 2006, p. 244). É nessa ambiguidade da vida do homem que nasce o *curare*. Na insegurança da vida acontece o “*estar preocupado com*”. Agostinho não revela apenas um medo das coisas mundanas.

Quando na adversidade, o homem teme e esse temor nasce fora de si mesmo, ou seja, existe um medo das coisas do mundo, fortalecendo o desejo pela prosperidade. Por outro lado, quando na prosperidade, surge um temor dentro de si,

um medo que acontece no próprio homem. O homem é, assim, um peso para si mesmo, peso que é próprio do viver fáctico. Agostinho se transforma num peso para si mesmo ao carregar uma vida vivida entre o desejar e o temer. Mas, teme o homem a Deus?

No segundo capítulo deste estudo, no tópico intitulado *Objetualidade de Deus*, podemos ler sobre um *procurar* o objeto amado que acontece primeiro numa busca do homem por si mesmo. Assim, como já vimos, após perguntar “quem é Deus?”, Agostinho entende que seu caminho deve iniciar pela pergunta “e tu, quem és? Um homem.” Entendemos também que toda procura é movida por um amor, afinal, procuramos o objeto amado e perdido.

Segundo Agostinho, no mesmo caminho que começa na procura pelo objeto de nosso amor, nasce no coração do home um medo, um *Timor Castus*. Mas, também acontece nesse procurar, um medo da perda, da punição, um *Timor Servilis*. É aqui que Heidegger separa o medo nascido no interior do homem e o medo mundano, separando assim, a angústia do medo que pode escravizar o homem. “*Timor servilis seu poenalis* que ‘leva a uma punição’; e o *Timor castus*, não como medo serviçal, mas como um amigo.” (MACHADO, 2006,p.125)

Ao carregar o medo da punição, o homem pode esquecer o motivo original de sua vida: encontrar a si mesmo, encontrar a Deus. Quando o caminhar é motivado pela busca do Bem, pela procura daquilo que sempre se fez presente, mas que em parte foi esquecido, os medos do homem ganham novos significados, são então puros, pois nascem no amor e na procura do bem, no amor a Deus.

Temer faz parte do viver fáctico, da vida do homem. O medo puro nasce no momento em que o homem percebe a grandeza de Deus e teme perdê-lo. Esse medo não surge na dispersão da vida, já não teme o homem as tentações, mas as recebe com alegria, pois aqui se confirma sua decisão. O medo puro cresce na fé e na certeza de que laweh “me sondas e me conhece: conheces meu sentar e meu levantar [...]. Para onde irei, longe do teu espírito? Para onde fugirei da Tua face?” (SALMOS, 139:1-7)

### 4.3 CONCUPISCENTIA CARNIS

Heidegger apresenta a concupiscência da carne a partir do desejo (*voluptas*), o atrativo dos aromas (*illecebra odorum*), os prazeres do ouvido (*voluptas aurium*), os prazeres dos olhos (*voluptas aculorum*) e desejo pelas coisas exteriores (*operatores et sectatore pulchritudinum exteriorum*).

A concupiscência da carne se refere aos prazeres da sexualidade, do comer e do beber, da música e dos aromas. Agostinho reconhece sua luta e revela: “sustento uma guerra cotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão.” (AGOSTINHO, 2006, p. 246). Essa luta constante acontece na “facticidade na qual me mantenho e na qual me deparo com a “existência [...] que perpassa e atravessa o *meu* existir ‘autêntico’. Insegurança, perigo, possibilidade [...]”. (HEIDEGGER, 2010, p. 199)

No comer e no beber não reside nenhum problema quando destinados para a sua verdadeira tarefa. A pergunta de Agostinho é se comemos e bebemos para conservar o corpo ou se nisso adquirimos algum prazer. Heidegger percebe a inquietação de Agostinho nessa guerra cotidiana: “Agostinho percebe estas experiências: preocupações de seu dia a dia. Esta cotidianidade (dia e noite) envolve horas de refeição e horas de repousar.” (HEIDEGGER, 2010, p. 198)

Para o homem, o comer e o beber devem ser como “*medicamenta*” para o corpo, ou seja, existe uma necessidade para se conservar o corpo. Por outro lado, o comer e o beber podem passar da necessidade ao prazer. Aqui Heidegger esclarece que o homem buscando reparar as forças do corpo, se deixa levar pelo prazer que há no mundo, travando assim uma incessante guerra em seu si mesmo, pois “somos um ente *corruptibile* e temos que suportar com dificuldade tal peso.” (HEIDEGGER, 2010, p. 198)

O comer e o beber carregam dois lados opostos, ou seja, a saúde do corpo e o mero prazer. Mas o homem, exposto às tentações, sofre com a concupiscência do comer e do beber, pois “esta paixão não é coisa que se possa cortar logo de uma vez [...] quem não se deixa arrastar além do limite da necessidade?” (AGOSTINHO, 2006, p.

249). No entanto, mesmo que abandone os prazeres do comer e do beber, o homem segue, nessa caminhada em busca da vida feliz, numa inquietação que não cessa, pois ainda que se livre dos prazeres, não pode o homem livrar-se de si mesmo<sup>67</sup>.

O maior exemplo de *concupiscentia carnis* é o desejo sexual. Assim como o comer e o beber trazem em si momento opostos, a saber, a saúde e o prazer, o desejo sexual carrega o dilema da reprodução e também do mero prazer, onde o homem se afasta de Deus. No entanto, como podemos constatar nas *Confissões*, o desejo sexual pode ser abandonado, como fez Agostinho, mas o comer e o beber se configuram numa dificuldade, pois não pode o homem simplesmente abandoná-los.

Agostinho se refere ao desejo sexual através de imagens que aparecem no sono. Aqui o autor das *Confissões* se questiona sobre o seu “eu”, se é o mesmo “eu” quando acordado e quando dormindo. Heidegger deixa claro que esse “eu” a que se refere Agostinho não está na consciência, mas na passagem do sono ao acordar, ou seja, no deixar levar-se pela tentação durante o sono e a decisão que acontece quando desperto. É nessa passagem entre a sedução e a decisão que a experiência da facticidade se manifesta, pois “nessa experiência, eu caio em mim mesmo, recaio sempre no mundo de mim mesmo (*Selbstwelt*); eu ‘sou’ e ao mesmo tempo ‘não sou’ eu mesmo, o meu ser cai – e com isso se – em um mais originário não-ser.” (ESPÓSITO, 2010, p. 36)

Não é sem razão que Heidegger ao tratar da concupiscência da carne fala também do “problema do eu sou”. Incluindo a experiência que acontece na dualidade entre ser e não-ser como Agostinho relata em suas *Confissões* a experiência do olfato que, mesmo não sendo um problema maior, não se pode confiar, pois o homem pode sempre errar, revelando um questionamento sobre si mesmo: “Quem é que,

---

<sup>67</sup> O maior exemplo de *concupiscentia carnis* é o desejo sexual. Assim como o comer e o beber trazem em si momento opostos, a saber, a saúde e o prazer, o desejo sexual carrega o dilema da reprodução e também do mero prazer, onde o homem se afasta de Deus. No entanto, como podemos constatar nas *Confissões*, o desejo sexual pode ser abandonado, como fez Agostinho, mas o comer e o beber se configuram em dificuldade, pois não pode o homem simplesmente abandoná-los. (Cf. AGOSTINHO, X, 21). Agostinho se refere ao desejo sexual através de imagens que aparecem no sono. Aqui Agostinho se questiona sobre o seu “eu”, se é o mesmo “eu” quando acordado ou quando dormindo. Heidegger deixa claro que o esse “eu” a que se refere Agostinho não está na consciência, mas na passagem do sono ao acordar, ou seja, no deixar levar-se pela tentação durante o sono e a decisão que acontece quando desperto.

sendo pior, não se pode tornar melhor, e de melhor descer a pior?” (AGOSTINHO, 2006, p. 250)

Nessa possibilidade de sempre cair, Heidegger conclui que “o que é a vida” é a própria experiência do si-mesmo. Mas, “não é a vida do homem sobre a terra uma tentação constante?” (AGOSTINHO, 2006, p. 244). Ainda que a vida do homem seja uma tentação sem fim, não se pode dizer que a dispersão é a responsável pela facticidade. Pelo contrário, o dispersar-se nas muitas coisas do mundo acontece e se “funda nessa facticidade”. (ESPÓSITO, 2010, p. 27). Assim, o tornar-se continente não é uma experiência que exige um distanciar-se de si mesmo, mas antes, a continência acontece nesse estar lançado no mundo.

#### **4.3.1 *Voluntas e Voluntates***

No livro VIII das *Confissões*, Agostinho relata sua conversão apresentando a luta travada entre as vontades, uma concupiscente e a outra espiritual. Agostinho reconhece uma dependência do homem em relação ao divino, pois mesmo que caminhe em direção ao bem, sem o auxílio de Deus, não pode o homem livrar-se de sua prisão. “O inimigo dominava o meu querer e dele me forjava uma cadeia com que me apertava.” (AGOSTINHO, 2006, p. 173)

É possível notar que reside no homem uma vontade e que essa vontade possui aspirações, seja para o bem, seja para o mal. Tal pensamento foi retirado do problema apresentado por Paulo ao dizer: [...] não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto.” (ROMANOS, 7:15). Na passagem da Carta de Paulo aos Romanos, podemos ler e entender que existe uma vontade que se dirige ao bem, mas existem nele as aspirações da vontade para o mal<sup>68</sup>.

A vontade humana pode cair e isso fica evidente no relato das *Confissões*, no livro VIII, onde Agostinho apresenta uma vontade (*voluntas*) que deseja e vontades

---

<sup>68</sup> São Paulo se refere aqui ao problema, também colocado por Agostinho, do *homem interior e exterior*. Este *homem interior* designa a razão humana que se opõe ao *homem exterior*, ou seja, ao corpo que se dirige as coisas do mundo.



(*voluntates*) que caem e se encaminham para o mal. O que Agostinho pretende é diferenciar a vontade de suas aspirações, ele “antepõe uma *volutas* a essas *voluntates* na medida em que as aprova ou as rejeita.” (BRACHETENDORF, 2008, p. 167).

Quando Paulo diz que querendo fazer o bem, cai e comete um erro, ou seja, faz aquilo que não quer, fica evidente que há no homem essa vontade que quis fazer o bem, mas que, contra essa vontade, se deixou guiar por muitas das aspirações dessa vontade, nesse caso, uma aspiração para o mal. Isso acontece, por exemplo, “se há de assassinar um homem [...] se dá de assaltar uma propriedade [...] se há de ir ao circo ou ao teatro.” (AGOSTINHO, 2006, p. 183).

Essa vontade que faz o homem desejar o bem acontece como *liberum arbitrium*, o que significa dizer que, mesmo sabendo que deve fazer o bem, pratica o mal e faz o que não quer como prova de que é o homem o responsável por suas escolhas. Ao mesmo tempo em que podemos constatar uma fraqueza da vontade humana onde “a vontade desejada parece não estar sob o comando da vontade que a desejou.” (BRACHETENDORF, 2008, p. 171)

É nesse percurso que Agostinho reconhece ser a vida do homem um luta constante e que não há como se libertar dessa vida de tentação, pois até aquele que se converteu, está ainda no mundo, nessa vida que inclui possibilidades, incertezas, insegurança e queda.

#### **4.3.2 *illecebra odorum***

A sedução do perfume não representa grande problema ao homem, pois “quando está afastado não o procuro.” (AGOSTINHO, 2006, p. 249). Mas ainda assim, Agostinho duvida de si mesmo, evitando assegurar-se e confiar na vida, pois em nada está seguro nessa vida que “se chama tentação.” (AGOSTINHO, 2006, p. 250)

A passagem das *Confissões* que retrata a sedução do perfume explicita de que maneira o homem não está aberto a si mesmo. Nisso recorremos ao terceiro capítulo deste estudo, onde está registrado que: quer o homem confessar o que sabe e o que não sabe sobre si mesmo, e mais ainda, ao percorrer a memória, Agostinho entende que tudo o que está ali pertence ao homem, mas ele mesmo não consegue compreender. Assim, reconhece o homem sua própria insegurança e para Heidegger isso acontece porque “não posso simplesmente olhar para mim mesmo e descobrir-me assim aberto para mim mesmo. Estou encoberto para mim mesmo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 201).

Poderia configurar-se numa ambiguidade o que agora dissemos se comparado ao problema dos capítulos anteriores onde se diz: deixa o homem de olhar o que está fora, no mundo, para voltar-se a si mesmo. Como o homem pode voltar o olhar a si estando esse si mesmo encoberto? A resposta está no seguinte caminho: quando o homem inicia sua jornada em busca da verdade, não pode seu olhar se voltar às coisas do mundo, pois poderia se perder na beleza das criaturas.

A direção de seu caminhar está em si mesmo, como já dito sobre a bela afirmação dos *Solilóquios*, onde o homem conhece a Deus através de si<sup>69</sup>. Mas isso não significa dizer que o homem conhece todos os mistérios que estão na memória, ou seja, como Agostinho reconhece, existem coisas em si mesmo que não pode o homem compreender, a que tentações é capaz de resistir, por exemplo.

Seu caminhar é iniciado em si mesmo naquilo que “assumi o si-mesmo assim na faticidade plena da experiência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 201-202). O que queremos dizer é que nunca o homem tem a si mesmo por completo, mas ele só pode caminhar “em direção desta vida, sendo um ir para a frente e um voltar para trás.” (HEIDEGGER, 2010, p. 201)

Agostinho não se sente seguro ao afirmar que a sedução dos perfumes não é assim tão problemática. O bispo de Hipona reconhece sua insegurança nessa caminhada

---

<sup>69</sup> Aqui é preciso voltar ao tema da memória presente no terceiro capítulo deste estudo onde abordamos os limites do homem, pois o que ali está pertence a ele, mas ele mesmo não pode abarcar toda grandeza.

iniciada em si mesmo, pois o passo seguinte dado nessa estrada pode ser, pelo contrário, uma queda.

### **4.3.3 *voluptas aurium***

Segundo Agostinho, “os prazeres do ouvido prendem-me e subjagam-me com mais tenacidade.” (AGOSTINHO, 2006, p. 226). No livro IX das *Confissões*, intitulado *O batismo*, no capítulo sete, a saber, *O canto na igreja. Prenúncios de perseguição*, o hiponense revela a importância da música, ou melhor, do canto eclesiástico, em sua própria conversão.

Exatamente por essa grande influência que a música pode levar o homem a Deus ou retirá-lo do caminho até Ele. A música alia-se ao homem no caminho correto ao trazer em suas letras algo que movimenta o coração nessa direção. Mas, o perigo está na sedução da beleza de uma melodia ou no simples prazer sensorial.

Assim flutuo entre o perigo do prazer e os salutares efeitos que a experiência nos mostra. Portanto, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelos deleites do ouvido, o espírito, demasiado fraco, se eleve até os afetos de piedade. Quando às vezes a música me sensibiliza mais do que as letras que se cantam, confesso com dor que pequei. Neste caso, por castigo, preferiria não ouvir cantar. Eis em que estado me encontro. (AGOSTINHO, 2006, p. 251)

### **4.3.4 *Voluptas oculorum***

Nesse “flutuar” entre aquilo que é bom e o que faz mal a si mesmo, Agostinho revela mais uma vez “a insegurança de sua realização fática.” (HEIDEGGER, 2010, p. 202). O que aqui está em jogo não são as experiências da percepção, mas no *como* o homem se relaciona com aquilo que vê<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Podemos recorrer aqui a Aristóteles em sua *Metafísica*. No início da obra, o pensador grego destaca a importância da visão para o homem. Aristóteles estabelece grande relação entre o ato de ver e o fato de que os homens por natureza almeja conhecer, tendo como sinal especial disso as percepções sensoriais, onde a visão caminha lado a lado com o conhecer, ou é o meio mais apropriado para isso. (Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, I)

Assim como Aristóteles, Agostinho também associou a visão ao conhecimento. Para o hiponense, o homem se orienta no mundo pela visão. “os olhos ama a beleza e a variedade das formas, o brilho e a amenidade das cores.” (AGOSTINHO, 2006, p. 251). No entanto, há aqui uma direção que não deve o homem tomar: tudo o que se vê e em todos os lugares para onde o homem lança seu olhar, deve ser entendido como reflexo da beleza de seu Criador. No entanto, “essa luz que se derrama por tudo o que vemos.” (AGOSTINHO, 2006, p. 252), pode não representar para o homem a presença de algo superior.

Há uma luz que atrai com doçura, revelando as belezas do mundo. O perigo reside no fato do homem poder não achar nessa luz, ou nas criaturas que vê, os motivos para louvar a Deus. Quando a visão está presa à concupiscência da carne, nasce a curiosidade, pois o meio mais apropriado para o conhecimento, a visão, está preso as vontades do mundo.

#### **4.3.5 O desejo das coisas belas**

No sentido das *Confissões* o comportamento do homem diante da concupiscência se torna um constante questionamento, não apenas sobre o seu “eu”, mas também sobre qual caminho seguir: o conveniente ou o mais estreito. A jornada do homem começa na pergunta por si mesmo, “o que sou?”. Colocando-se em aberto para pensar no modo de resistir às tentações

O desejo desperta ambição, prazer em se alcançar o desejado. Por que o homem é levado para o mal? Todas as coisas possuem um atrativo. E, segundo Agostinho, cada sentido encontra em outros corpos uma conveniência, uma modalidade que lhes corresponde.

Nasce no homem o desejo de dominar, a vingança. Por isso tudo, afirma Agostinho, comete-se o pecado, porque o homem está propenso aos bens inferiores. Para melhor dizer, as coisas ínfimas também trazem contentamento, mas jamais trarão a verdade e a verdadeira felicidade – Deus.

É o homem incapaz de romper com o desejo? Como deixar de sentir os aromas? O desejar é aquilo que revela algo que não foi alcançado. Essa inquietação, como chama Heidegger, mostra a abertura para as possibilidades, enfrentando-as. Dessa maneira, não significa que estar aberto é também amar as coisas mundanas, as tentações, mas suportá-las, num modo que indica a decisão em sua própria vida. O homem enfrenta a si mesmo.

O existir autêntico não pede que o homem fuja do mundo, mas que ele tome para si o risco da decisão. Eis o aspecto “positivo” das tentações: sem elas o homem não precisaria decidir, não precisaria compreender o ouvir e o olhar, não seria continente. Aqui o homem pode conhecer sua insegurança. E quando atraído pelas coisas de fora, questiona qual estrada trilhar. É a decisão do homem que o leva ao conveniente ou à luz verdadeira – beata vita.

O desejo faz parte da vida e ninguém merece ser repreendido por desejar, mas sim por murmurar contra Deus devido a tal desejo. Assim como Noé comeu toda espécie e Elias teve suas forças comendo carne, Esaú se deixou enganar por desejar ardentemente um prato de lentilhas. Sendo uma paixão que não se pode abandonar de uma vez, como nos revela Agostinho, é preciso lutar cotidianamente contra a concupiscência do comer e do beber com “mãos nos freios do gosto”. A luta contra a dispersão acontece a cada dia.

#### 4.4 *CONCUPISCENTIA OCULORUM*

Existe ainda no homem uma tentação que “pulula na alma, em virtude dos próprios sentidos do corpo, não um apetite de se deleitar na carne, mas um desejo de conhecer a tudo, por meio da carne.” (AGOSTINHO, 2006, p. 254), uma cobiça que se disfarça de conhecimento.

Sendo a visão o meio mais apropriado para o conhecimento, então não se pode duvidar de que é através dela que se chega a curiosidade. Assim como dissemos em relação a *voluptas oculorum*, se há no homem um falsa alegria nessa luz que

brilha, se esta ainda se prende a concupiscência da carne, então o desejo pelo conhecimento só pode tomar a direção da concupiscência dos olhos, a curiosidade.

A *curiosa cupiditas* é a curiosidade e a atração pelas sensações. Essa ansiedade pelo conhecimento em nada se assemelha a busca das coisas belas, pois como relata Agostinho, a curiosidade pode desejar o oposto do prazer, do saboroso, do brando<sup>71</sup>, não com o objetivo de obter dor, mas pela paixão que reside no homem de a tudo conhecer.

Em *Ser e tempo*, no §36, a saber, *A curiosidade*, Heidegger cita santo Agostinho para compreender essa constituição fundamental da visão, como ele intitula a curiosidade. “Foi especialmente S. Agostinho quem observou o primado curioso do ‘ver’ no contexto da interpretação da concupiscência.” (HEIDEGGER, 2005, p. 231)

Heidegger, seguindo o pensador medieval, pensa a curiosidade como um simples ver. Aqui não há a intenção de compreender, mas apenas ver. Heidegger fala de um ver que “não cuida em apreender nem em ser e estar na verdade, através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo.” (HEIDEGGER, 2005, p. 233)

Sendo a curiosidade o que Heidegger chamou de *impermanência*, ou seja, na curiosidade há uma inquietação em relação ao novo que impede qualquer permanência numa situação, levando o homem a dispersão. Assim, os momentos constitutivos da curiosidade são a *impermanência* e a *dispersão* que levam o homem ao único caminho possível para quem aqui está: o *desamparo*. Segundo Heidegger, “a curiosidade está em toda parte e em parte alguma. Este modo de ser-no-mundo desentranha um novo modo de ser da pre-sença cotidiana em que ela se encontra continuamente desenraizada.” (HEIDEGGER, 2005, p. 233)

Novamente o que está em jogo é o “*como do ocupar-se com.*” (HEIDEGGER, 2010, p. 203). Para Heidegger, toda a direção que o homem toma depende do *como* se comporta, da relação que é estabelecida com aquilo que procura. Diferente de um

---

<sup>71</sup> Esses exemplos Agostinho traz nas *Confissões* ao relatar, por exemplo, a curiosidade que leva os homens até um cadáver dilacerado e se pergunta: que prazer há nisso? (Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, X, 35)

simples ver, a curiosidade também desperta no homem um conhecer sincero quando a luz que ilumina é a mesma que “Tobias contemplava [...] que Isaac via [...] a luz que Jacó contemplava [...]” Eis a luz verdadeira que chega ao homem pela misericórdia de Deus.

A *voluptas oculorum* não pode ser confundida com a *concupiscentia oculorum*., a curiosidade. Santo Agostinho apresenta a diferença entre a sedução dos olhos, no capítulo XXXIV, e a curiosidade no capítulo XXXV.

A sedução dos olhos é o prazer na carne. Por outro lado, a curiosidade é a experiência que se atinge através da carne, ou seja, “se chama concupiscência dos olhos a total experiência que nos vem pelos sentidos.” (AGOSTINHO, 2006, p. 254)

A *voluptas oculorum* se refere a “voluptuosidade destes olhos da minha carne.” (AGOSTINHO, 2006, p. 251). São os olhos que se encantam com a beleza do mundo, com as diversas formas e cores. É este prazer da carne a qual se refere Agostinho, prazer que acalma o homem. São os inumeráveis encantos que atraem os olhos humanos seja nas artes, nos vestidos e calçados, pinturas, esculturas ou qualquer outro objeto que “ultrapassa o uso necessário moderado.”<sup>72</sup> (AGOSTINHO, 2006, p. 253)

À *concupiscentia oculorum*, por sua vez, Agostinho se refere como total experiência dos sentidos porque, mesmo que aos olhos pertençam o “ver”, os demais sentidos também se ocupam do “ver” quando o interesse está no conhecimento. Agostinho explica: “não dizemos: ‘ouve como brilha’, ‘cheira como resplandece’, ‘saboreia como reluz’, ‘apalpa como cintila’.” (AGOSTINHO, 2006, p. 254)

A curiosidade fornece a todos os sentidos a tarefa antes reservada apenas aos olhos na medida em que podemos dizer: “vê como ressoa, vê como cheira, vê como sabe bem, vê como é duro.” (AGOSTINHO, 2006, p. 254)

---

<sup>72</sup> Tais exemplos são apresentados por Agostinho no capítulo 34 do livro X das *Confissões*.

Na *voluptas oculorum* o prazer está no belo, no suave. Mas a curiosidade, mesmo que desagradável seja a experiência alcançada por ela, aceita se sujeitar pela simples paixão de a tudo conhecer<sup>73</sup>.

Existe, porém, uma luz interior que – diferente da perigosa luz que ilude os olhos -, ilumina o coração e limpa o interior do homem, único acesso a Deus e também da autêntica vida cristã.

Heidegger em *Fenomenologia da vida religiosa* entende esse viver interior como um “encontrar a si” na compreensão da *largura, comprimento, altura e profundidade*<sup>74</sup> do amor de Deus. Deve o homem compreender e viver na largura do bom trabalho, o comprimento do sofrimento da própria vida, buscar a vida feliz nas alturas<sup>75</sup> e na profundidade da vida cristã.

Heidegger apresenta, assim, categorias da vida fáctica, indícios formais que reconduzem o homem a vida fáctica cristã.

#### 4.5 *AMBITIO SAECULI* – A SOBERBA DA VIDA

A soberba da vida, ou seja, a terceira forma de tentação na qual nos fala Agostinho, é representada pelo orgulho, a tentação do louvor e a vanglória. Heidegger a compara com as duas formas de tentação anteriores, a saber, a concupiscência da carne e a concupiscência dos olhos.

Nas duas primeiras formas de tentação, segundo Heidegger, o que determina a situação é: a) o *agir* conforme aquilo que ao corpo agrada e b) o *curioso* olhar

---

<sup>73</sup> Como no exemplo já citado: como é possível que alguém queira ver um cadáver? Que prazer há nisso? No entanto, Agostinho bem observa o fato do ser humano, quando envolvido no laço da curiosidade, experimentar até o que desagrada em busca de a tudo conhecer.

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 279

<sup>75</sup> Santo Agostinho em sua obra intitulada *A trindade* deixa claro que a diferença entre o homem e o animal é que este vive, em sua posição do corpo, voltado para o chão. Em contrapartida, o homem vive ereto, pois essa é sua direção já indicada pelo próprio corpo: o olhar para as alturas. Não poderiam se diferenciar pela memória, pois os animais retornam aos seus ninhos por meio desta. Assim, Agostinho entende ser a direção do homem o caminho que leva a Deus, pois até em sua posição do corpo, isso já está indicado.



lançado ao mundo que se realiza no simples ver. Tais situações estão “essencialmente pertencente ao mundo circundante e não ao si-mesmo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 212).

Eis aqui uma grande questão para Agostinho: enquanto as concupiscências da carne e dos olhos se dirigem ao mundo, ou seja, em ambos os casos, falamos “esta ou aquela pessoa, nesta ou naquela situação.” (HEIDEGGER, 2010, p. 212), a *ambitio saeculi* coloca o peso sobre o si-mesmo, “é ele quem está explicitamente em jogo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 213)

O problema para Agostinho se apresenta na medida em que, diferente da objetualidade do agir e do olhar o mundo, como nas duas formas de tentação anteriores, a soberba da vida revela o peso que se encontra no próprio homem. Diferente do agir e do ver, agora Agostinho se questiona sobre a possibilidade de abandonar essa terceira forma de tentação, pois todos os homens querem ser amados e temidos.

Eis o sentido da existência do próprio homem, pois “o ser-ai, o si-mesmo, o ser efetivo da vida, é um ser absorvido, um derramar-se e um dissolver-se.” (HEIDEGGER, 2010, p. 213). Como se livrar desse mal que acontece no homem, no seu experimentar fáctico?

#### **4.5.1 O orgulho – *Timeri velle e amari velle***

Como acontece a *ambitio saeculi*? A terceira forma de tentação se desdobra no homem à medida que deseja ser temido e amado por todos. Essa vontade – velle – nasce “[...] num colocar em obra a vida conscientemente de um modo tal que seja temido ou, respectivamente, amado pelos outros.” (HEIDEGGER, 2010, p. 214).

É preciso retornar a *concupiscentia oculorum*, pois nela o homem obtém o desejo de conhecer não para louvar a Deus, mas para ser temido e amado por outros. Na curiosidade, na busca pela descoberta dos segredos da natureza, o homem cai na importância de si mesmo em detrimento dos outros. “Nesse *velle* vê-se o próprio

experimentar nos olhos, nas pretensões, nos juízos, no gosto e, respectivamente, no desgosto, no caráter titubeante e na tolice dos outros.” (HEIDEGGER, 2010, p. 214).

No *timere velle*, o homem exalta a si mesmo, quer ser temido, esquecendo-se da vida de outros. No *amare velle*, o homem atribui a si mesmo a condição de valioso em relação aos demais. Em ambos os casos, essa vontade corrói o homem naquilo que desejam “ser amados e temidos não *por amor* de Vós, mas *em vez* de Vós.” (AGOSTINHO, 2006, p. 257). Para Heidegger, essa aspiração retrata “uma certa veemência interna da existência, mas também e em geral, de uma motivação da vida a uma debilidade covarde e a uma insegurança [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 215).

Assim surge o desejo da honra, da vanglória, da vingança, ou seja, aqui o homem perde a si mesmo segundo Agostinho. Mas, a interpretação de Heidegger encaminha nosso pensamento para a possibilidade de ser a “queda” a realização da facticidade, onde a *moléstia* torna-se uma possibilidade da própria vida, pois “todos os dias nos vemos investidos por estas tentações.” (AGOSTINHO, 2006, p. 258)

#### **4.5.2 A tentação do louvor – *Amor laudis***

“O querer colocar-se em situação de autoridade” é para Heidegger uma motivação que nasce de um “*tomar a si mesmo como importante.*” (HEIDEGGER, 2010, p. 217). O desejo de receber louvores revela um mendigar a atenção de outros onde, mais uma vez, é levado o homem pela insegurança.

Agostinho não condena o louvor quando direcionado a Deus. Ainda que o homem seja louvado por amor a Ele, como a vontade humana pode cair, é melhor que o homem não receba tais louvores. Assim pedindo: “Afastai, Senhor, para longe de mim esta loucura, para que as minhas palavras não sejam azeite de pecador unguendo a minha cabeça.” (AGOSTINHO, 2006, p. 260)

Heidegger, no entanto, observa esse “tomar a si mesmo como importante” como uma agitação da vida que revela também a dimensão da *cura*, “uma *cura* por agradecer.” (HEIDEGGER, 2010, p. 218).

A relação com o outro faz com que o homem pronuncie elogios. Mas, Santo Agostinho não condenava tal atitude. De fato, o que ele reprovava não era o louvor em si, mas todo o louvor que fosse incompatível com Deus. Porque o louvor recebido, quando verdadeiro, deve ser compreendido como *donum Dei* (Heidegger, 2010, p. 226). O que nos leva a outro conceito: *iustitia*, que é concebida na *gratia Dei*. Porém, o que santo Agostinho reforça é que, sendo a vida do homem uma tentação contínua é melhor que ele louve a Deus, ao invés de ser louvado, para que não caia em vanglória.

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. (AGOSTINHO, 2006, p. 258)

Louvar no sentido de *iustitia Dei*, possibilita reconhecer a Deus seja louvando ou recebendo o louvor. O que significa não invalidar a possibilidade de ser louvado, mas também não significa amar aos louvores. É, antes de tudo, acontecer na busca pela verdade, o que Heidegger aponta não como fuga, mas um mergulho no mundo.

“*Iustitia Dei* é o estar dirigido para algo em sentido verdadeiramente originário.” (HEIDEGGER, 2010, p. 223). O homem assume sua existência, efetivando sua entrega a Deus através do cumprimento da continência, único meio “da superação na experiência da *tentatio*, de deter a queda [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 223). *Queda*, vista por Agostinho como um perder a si mesmo, mas que Heidegger viu como realização e possibilidade da própria facticidade, onde ao homem cabe a decisão pela *beata vita*.

#### 4.6. MOLÉSTIA – O COMO DO SER DA VIDA

A cada passo na vida do homem possibilidades e incertezas se apresentam tornando seu caminhar fático um sempre *estar diante de*. Seu *procurar* impõe a decisão perante as misérias da vida para que *encontre*, assim, seu objeto amado e esquecido. Mas, é na tentação que está sua superação, naquilo que encontra na continência o modo e a direção para deter a queda.

A tentação é o caminho para o homem possuir-se, é o que põe “a descoberto o que está escondido no homem.” (HEIDEGGER, 2010, p. 228). É aqui que o homem aparece. Durante este estudo é possível perceber a grande importância dada ao “caminho de encontro de si mesmo” realizado pelo homem.

Essa “interioridade” é a chave para o acesso a Deus. Agora, no entanto, encontramos a maneira do homem chegar a si mesmo e conhecer-se nessa experiência: “o homem não se conhece a si mesmo se não aprende sobre si mesmo pela tentação.” (HEIDEGGER, 2010, p. 228)

Essa moléstia da vida, Heidegger descreve como aquilo que pode arrastar o homem para baixo. Essa possibilidade cresce “tanto mais se vive a vida” e aumenta “quanto mais a vida se realiza em si mesma.” (HEIDEGGER, 2010, p. 228).

Aqui está o como do ser da vida: *Quanto mais se vive a vida*, quanto mais se vive as direções desta vida – ser, conhecer e amar - mais se apresenta a tentatio, mas se impõe o *curare* do ser, do conhecer, do amar. *Quanto mais a vida se realiza em si mesma*, ou seja, quanto mais se experimenta a vida, “que em sua plena realização própria é ela mesma, que está em jogo em seu ser.” (HEIDEGGER, 2010, p. 229)

Heidegger apresenta duas principais interpretações da moléstia. Pode-se pensar a moléstia como aquilo que traz ao homem um peso em sua vida. Quando se fala aqui peso, Heidegger se refere a algo objetivo que “está aí” e que traz efeitos enquanto coisa. A moléstia é também a “ocasião de desenvolver em si mesmo como tal.” (HEIDEGGER, 2010, p. 240). Neste caso, a miséria da vida é experimentada e

assumida – não como coisa – mas como a própria facticidade da vida. É um modo existencial. Aqui, crescem as possibilidades da moléstia na medida em que a própria vida é aquilo “cujo ser *encontra seu fundamento* num ter-a-si-mesmo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 229), num experimentar o peso de ter-a-si-mesmo. A vida “é ‘peso’ (*moles*) para si mesma, é uma experiência de *moléstia* [...]. A ‘experiência vivida’ (*Erlebnis*) realiza-se neste ‘peso’ ou ‘gravidade’ (*Beschweris*) da vida [...].” (ESPÓSITO, 2010, p. 35)

Essa direção para um ter-a-si-mesmo (*Sichselbsthaben*) esconde as possibilidades de preocupação (*curare*) pelo si mesmo e o perigoso *tomar a si mesmo como importante*. Não é sem razão que Heidegger apresenta a moléstia como possibilidade do homem perder-se e também de conhecer a si mesmo na medida em que a decisão de sua vida revela também o que ele é.

Pensar sobre o que é a vida é também pensar sobre a experiência do si mesmo, como mostrou a trajetória que fizemos pela memória. Essa experiência, portanto, é também a experiência da *tentatio* que abre a possibilidade da decisão pela continência. Esta, no entanto, não se configura num afastamento de si mesmo, mas na medida em que o homem vive a experiência da continência, assume a si mesmo na experiência fáctica da vida.

“Na sedução mundana aparece diante do si-mesmo o ‘mundo próprio do si’.” (ESPÓSITO, 2010, p. 38). O que Agostinho entende como uma “incompreensão do próprio ser” - perguntando “o que eu sou?” – Heidegger compreende como a experiência e maior possibilidade de compreender isso “que eu sou”.

Para Heidegger, quando Agostinho pergunta “*o que eu sou?*” e quando responde “*sou um peso para mim*”, revela, assim, a vida enquanto possibilidade das tentações apresentando o poder perder-se a cada passo, mas também coloca o homem diante da possibilidade do poder ganhar a si mesmo, do poder *tornar-se cristão*.

Na experiência da *tentatio* ficam abertas as possibilidades do perder-se e ganhar-se do próprio homem. Aqui a decisão pela continência reflete uma preocupação com o

si mesmo, assim como na própria moléstia o *curare* se faz presente. No entanto, a mais bela possibilidade da tentação está em poder ganhar-se, em tornar-se cristão. Heidegger encontrou em Agostinho e, principalmente, em Paulo a experiência da decisão de realização diante de Deus. Realização esta que acontece na receptividade da boa nova e na angústia e aflição da condição humana. O caminho percorrido por Paulo e também por Agostinho representa a facticidade do encontrar a si mesmo, representa o último passo e a grande decisão da vida do homem para a verdade, para uma vida feliz.

## CONCLUSÃO

Nossa caminhada iniciou-se na busca pela compreensão do pensamento do jovem Heidegger. Este, envolto numa realidade religiosa e comprometido com sua fé desde menino, trilhou caminhos onde cada passo dado voltava-se ao entendimento dessa experiência.

Assistente e seguidor da filosofia de Husserl, Heidegger encontrou em seu mestre o caminho para a fenomenologia, embora tenha construído seu próprio percurso nessa investigação que se direciona a experiência religiosa e, conseqüentemente, a experiência de si mesmo. Heidegger, assim, refaz todo o conceito de filosofia concebido até então e nos revela uma filosofia que é capaz de guiar o homem a uma transformação própria.

Surge, assim, a necessidade de entendermos os caminhos do pensamento de Heidegger visando compreender o motivo para o jovem pensador alemão voltar-se as *Confissões* de Agostinho e o que elas representam para o estudo fenomenológico. Para isso, nosso estudo seguiu na compreensão da primeira preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/1921, intitulada *Introdução metodológica: filosofia, experiência fática da vida e fenomenologia da religião*. Num primeiro momento determinamos os conceitos do título da preleção, assim como fez Heidegger, esclarecendo, principalmente, os conceitos de Introdução e Filosofia.

Nossa proposta foi entender e esclarecer o percurso seguido pelo jovem Heidegger para caminhar no que ele mesmo chama de experiência fática da vida que é também ponto de partida para a própria filosofia. Sendo a vida fática uma direção à filosofia que só pode ser alcançada nessa inversão do caminho, foi preciso trilhar nessa “virada” que conduz ao si mesmo do homem.

Heidegger vê na vida de Agostinho essa experiência peculiar onde o bispo de Hipona experimenta a si mesmo na vida fática, em seu próprio caminhar, sempre aberto a algo determinado e as possibilidades dessa vida que acontece *aqui e agora*.

Santo Agostinho, além de fonte importante para o desenvolvimento do pensamento do jovem autor, possibilitou questionamentos sobre o acontecer da própria vida. Heidegger oferece ao seu leitor, na leitura que fez das *Confissões* de Agostinho, uma interpretação da vida, oferecendo significados originários sobre o próprio ser. É aqui que Heidegger encontra isso que deve ser *procurado*, mas um *procurado* que já está naquele que *procura*. *Procurar* - isso que em Agostinho se revela como pertencente à vida e enquanto caminho onde somos o que procuramos, pois nessa jornada somos levados a nós mesmos.

Desse modo, se fez necessário, em alguns momentos deste estudo, compreender o caminho de pensamento do hiponense, suas inquietações e tribulações que constituem o momento da *Confissão*. Nesse louvor a Deus, Agostinho se lança numa busca iniciada no *mundo exterior* para descobrir que em si mesmo habita a verdade.

A investigação agostiniana se dirige inicialmente às criaturas, em seguida, se desloca ao próprio homem movimentando toda a vida e pensamento do hiponense em sua *procura* pela vida de sua vida, onde se desenvolve a pergunta “Quem é Deus e como alcançá-lo?” Após direcionar seu olhar para o *mundo exterior*, compreende que o caminho para encontrar a Deus está nele mesmo. Seguindo os passos que levam a verdade, retirando os olhos do exterior, Agostinho encontra necessariamente a Deus, sendo e vivendo n’Ele.

Este estudo seguiu, além da estrutura proposta por Heidegger, o pensamento de Agostinho e seu louvor a Deus, principalmente no que foi revelado em seu Livro X, onde não mais se volta ao passado, nem se preocupa com o futuro, mas vive, nesse caminhar em direção a Deus, a experiência fáctica da vida nesse *procurar* a vida feliz, onde chega aos limites da memória ultrapassando todas as forças para *encontrar* a Verdade.

Esta é a urgência do pensamento de Agostinho: sua procura por Deus. Heidegger encontra esse *procurar* o objeto amado e perdido caminhando com Agostinho pela memória, onde há mistérios que ninguém tocou. Essa “compreensão da



incompreensão” sobre si mesmo, enquanto confessar o que sabe e o que não sabe sobre si, Heidegger identifica em Agostinho como o “enigma do ter-a-si.” (ESPÓSITO, 2010, p. 28).

Heidegger encontrou em Agostinho o caminho para a vida fáctica, a trajetória do *procurar para encontrar* aquilo que está no próprio homem. Assim, a pergunta se impõe: “O que procuro quando procuro a Deus?” e “o que amo quando amo a Deus?”. A busca de Agostinho não pode ser outra senão pela vida feliz.

Nessa caminhada em direção a Deus, Agostinho se depara com aquilo que é parte importante da própria vida do homem: as tentações. A vida é fundamentalmente possibilidades e incertezas. Heidegger encontrou em Agostinho uma vida vivida entre as aflições e a esperança. Seu caminhar fáctico, ou seja, essa vida que se vive *aqui e agora*, exige a decisão diante das misérias da vida.

Heidegger, no entanto, descobre em Agostinho uma experiência singular, onde as tentações são a possibilidade do homem perder-se, mas também de ganhar a si mesmo. Nosso estudo se voltou também a essa investigação em que na *tentatio* se revela aquilo que é o homem.

Este estudo sobre a fenomenologia da vida religiosa, principalmente nos cursos *Introdução à fenomenologia da religião e Agostinho e o neoplatonismo*, nos forneceu uma nova abordagem sobre a experiência da vida religiosa. Em Heidegger encontramos uma experiência religiosa que se constitui num caminho onde Deus acontece na facticidade da vida, ou seja, não falamos de um Deus objetivamente, estabelecendo conceitos sobre esse Deus. Este passa a ser um problema da filosofia, porque também se configura num fenômeno da vida do homem, onde a filosofia acontece, acontecendo Deus ali também.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. **A vida feliz**. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. **A trindade**. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. **Contra os acadêmicos**. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios**. São Paulo: Paulus, 2007.

AMARAL, P. **Dilthey: um conceito de vida e pedagogia**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

ARAÚJO, S. Dilthey e a hermenêutica da vida. In: **Cadernos de educação**. Pelotas, 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BARASH, A. **Heidegger e o seu século. Tempo do ser, tempo da história**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Unesp, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2003.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: edições Loyola, 2008.

BRENTANO, F. **Psicologia dal punto di vista empirico**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997.

CAPUTO, J. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a teologia. In: **Perspectiva filosófica**, 2006.

CICERO, M.T. **Tusculanae Disputationes**. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1971.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DIAS, B. **Heidegger leitor de Agostinho: a memória como fenômeno existencial**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de pós-Graduação da Faculdade de ciências sociais e humanas. Lisboa, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. **La esencia de la filosofía**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1944.

\_\_\_\_\_. **Teoria de la concepcion del mundo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

EVANGELISTA, P. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica. São Paulo: PUC-SP, 2008.

FARIAS, V. **Heidegger e o nazismo**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

FERRANDIN, J. **Facticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2010.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREITAS, M. Razão e fé no pensamento de Santo Agostinho. In: **Didaskalia**, fasc. 1 e 2. 1999. Disponível em <http://www.snpcultura.org/>. Acesso em 15/05/2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

GIACOIA, O. **Heidegger urgente**. São Paulo: Três estrelas, 2013.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2007.

HEBECHE, L. Heidegger e os indícios formais. In: **Veritas**, v. 46, n. 4, 2001, p. 571-592.

\_\_\_\_\_. **O escândalo de Cristo. Ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Interpretações fenomenológica de Aristóteles**: Introdução à pesquisa fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. “...poeticamente o homem habita...”. In:\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. p.165-181.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ontologia – Hermenêutica da facticidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

MAGNO, G. **Regra pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas. Sexta investigação**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

JUNIOR, P. **As provas da existência de Deus.** Disponível em <https://www.padrepauloricardo.org/aulas/as-provas-da-existencia-de-deus>. Acesso em 15/05/2014.

KISIEL, T. **The Genesis of Heidegger's Being and Time.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993

KIRCHNER, R. **Experiência fática da vida e fenomenologia da religião em Martin Heidegger.** Disponível em <http://www.abhr.org.br/>, 2012. Acesso em 15/05/2014.

LEÃO, C. As confissões: uma caminhada da libertação. In: Santo Agostinho. **Confissões.** São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2006.

LOPARIC, Z. **Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MACHADO, J. **Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger.** Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

MARTINS, M. A leitura heideggeriana do livro X das Confissões de santo Agostinho. In: **As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e actualidade.** Lisboa, 2002.

MATTHEWS, G. **Santo Agostinho:** a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. , 2007.

MORA, J. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NUNES, B. Heidegger e Aristóteles. In: **Aristotelismo, antiaristotelismo e ensino de filosofia.** Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000, p. 179-192.

PORTILLO, A. Apresentação. In: ESCRIVÁ, J. **Amigos de Deus:** homilias. São Paulo: Quadrante, 2000.

PLOTINO. **Enéadall.8:** sobre a natureza, a contemplação e o Uno. São Paulo: Editora Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. **Tome IV: Sur les difficultés relatives à l'âme.** GF-Flammarion, 2005.

REIS, R. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. In: **Veritas**, v. 46, n. 4, 2001, p. 607-620.

SAFRANSKI, R. **Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOS, B. **Fenomenologia e idade média**. Curitiba: Editora CRV, 2013

SOUZA, J. **Agostinho: buscador inquieto da verdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

STEIN, E. **Mundo Vivido: Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

PÉREZ, R. **História básica da filosofia**. Editora Nerman: São Paulo, 1988,

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RUDOLF, O. **O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

SASSI, Vagner. **A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger**. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre: PUCRS, 2007.

SCHELER, M. **Metafísica de La libertad**. Buenos Aires: Nova, 1964.

VAN BUREN, John. **The young Heidegger: rumor of the hidden king**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

WEINRICH, H. **Arte e crítica do esquecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WILLS, G. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

ZINHOBLE. Idade moderna. In: **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006.