

UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DO LIVRO X, 5-7 DAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO: O SABER DE SI MESMO, A “OBJETUALIDADE” DIVINA E A NATUREZA DA ALMA

A PHENOMENOLOGICAL READING OF BOOK X, 5-7 OF AUGUSTINE *CONFESSIONS* : THE KNOWLEDGE ABOUT YOURSELF, THE DIVINE “OBJECTUALITY” AND THE NATURE OF SOUL

Bento Silva Santos *
Universidade, Paisi

RESUMO: O artigo se concentra na apropriação fenomenológica realizada por Martin Heidegger dos capítulos primeiro ao sétimo do Livro X das *Confissões* de Agostinho, correspondendo ao § 8 (“A introdução ao livro X”) da preleção friburgense do semestre de verão de 1921 intitulada “Agostinho e o Neoplatonismo”¹. No presente parágrafo da preleção Heidegger discorre sobre quatro aspectos da confissão-louvor de Agostinho: 1º) O motivo do *confiteri* diante de Deus e diante dos homens (*Confessiones*, X,1-4); 2º) O saber relativo a si mesmo no contexto do abismo da consciência humana (*Conf.* X,5); 3º) A “objetualidade” de Deus não é acessada originariamente a partir da perspectiva grega dos atributos divinos (*Conf.* X,6); 4º) A essência da alma recebe sua vida do próprio Deus, o qual a “ultrapassa”. Daí a confissão: “quem é Aquele que está cima do cume de minha alma?” (*Conf.* X,7). Na minha leitura destacarei somente os três últimos aspectos com base na leitura que Heidegger faz do ser da vida de Agostinho de Hipona sob a ótica do *sentido de realização* da vida como fenômeno originário. Confessar tanto sobre o que sabe a respeito de si mesmo (*Selbst*) como também o que ignora sobre si mesmo e, ao mesmo tempo, tornar-se uma questão para si mesmo só faz sentido com base na conexão concreta da experiência fática do si, no existir próprio autêntico. Na atitude da busca agostiniana de Deus e de si mesmo, Heidegger entrevê uma pulsão fenomenológica quando ele fala sobre

ABSTRACT: The article focuses on the phenomenological appropriation carried out by Martin Heidegger from chapters five to seven of Book X of Augustine's *Confessions*, corresponding to § 8 (“The introduction to book X”) of the Friborgense lecture of the summer semester of 1921 entitled “Augustine and Neoplatonism”¹ (*Augustin und der Neuplatonismus*). In the present paragraph of the Heidegger lecture, he discusses four aspects of Augustine's confession-praise: 1st) The reason for the *confiteri* before God and before men (*Confessiones*, X, 1-4); 2) Knowledge about oneself in the context of the abyss of human consciousness (*Conf.* X, 5); 3º) The “objectivity” of God is not originally accessed from the Greek perspective of divine attributes (*Conf.* X, 6); 4th) The essence of the soul receives its life from God Himself, who “surpasses” it. Hence the confession: “Who is the One who is above the top of my soul?” (*Conf.* X, 7). In my reading I will highlight only the last three aspects based on Heidegger's reading of the being of the life of Augustine of Hippo from the perspective of the meaning of realizing life as an original phenomenon. Confessing both about what you know about yourself (*Selbst*) as well as what you ignore yourself and, at the same time, becoming a question for yourself (*quaestio mihi factus sum*) only makes sense based on the concrete connection from the factual experience of the self (*Selbst*), in the existence of authentic self. In the attitude of the Augustinian search for

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor Associado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 02, do CNPq. E-mail: benedictus1983@yahoo.com.br

Deus sob a perspectiva da *realização* (*Vollzug*), isto é, na dinâmica existencial do *quaerere Deum*. Enfim, a ambiguidade do percurso de Agostinho é explorada por Heidegger ora com base em uma interpretação objetivante em razão da influência da metafísica grega (Deus como *objeto* de fruição [*fruitio Dei*]), ora a partir de uma abordagem histórico-existencial com base na vida fática.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimento; divino; alma; fenomenologia; idade média

God and himself, Heidegger sees a phenomenological drive when he talks about God from the perspective of realization (*Vollzug*), that is, in the existential dynamics of the *quaerere Deum*. Finally, the ambiguity of Augustine's journey is explored by Heidegger, sometimes based on an objective interpretation due to the influence of Greek metaphysics (God as an object of fruition [*fruitio Dei*]), sometimes based on a historical-existential approach based on phatic life.

KEYWORDS: knowledge; divine; soul; phenomenology; middle age

A apropriação contemporânea da Idade Média realizada aqui se inspira na afirmação do medievalista Martin Grabmann, segundo qual Martin Heidegger teria preenchido o “esqueleto dos textos medievais com carne e sangue da filosofia viva contemporânea” ao interpretar fenomenologicamente “Duns Scotus” em seu “Escrito de Habilitação” (*Habilitationsschrift*) (1915/1916)². É justamente sob esta ótica que se coloca a minha aproximação das *Confissões* de Agostinho, ou seja, no contexto das apropriações fenomenológicas do jovem Heidegger enquanto docente assistente de Edmund Husserl, entre 1919 a 1923, na Universidade de Freiburg, mas ao mesmo tempo em confrontação crítico-positiva com os pensadores de sua época. Heidegger examina alguns fenômenos da vida interior que surgem na *situação histórica de realização* de Agostinho e na *conexão de efeito* (*Wirkungszusammenhang*) na qual nós nos encontramos também, como preconiza a tarefa fenomenológica: no que diz respeito aos fenômenos da experiência de Agostinho, “os modos de acesso têm uma conexão na realização atual, na facticidade do próprio experimentar”³, tal como sucederá na abordagem sobre as *tentationes* em Agostinho.

Qual teria sido o ponto de partida para compreender o interesse de Heidegger pelo texto das *Confissões* de Agostinho? Talvez a reflexão filosófica de Agostinho seja acerca da dramaticidade da existência pessoal *confessada* ao longo do Livro X sob a dinâmica fática do “peso” da vida enquanto “deformada” (“eu sou um fardo para mim mesmo” [*oneri mihi sum*])⁴, da “preocupação pela vida”⁵ à medida que se dispersa em muitas coisas (“in multa defluxere”)⁶, seja o tema da tridimensionalidade da temporalidade atribuída à alma no Livro XI: “os três tempos são: o presente do passado, o presente do presente, o presente do futuro” [...] “o presente do passado é a memória; o presente do presente é a visão (*contuitus*); o presente do futuro, é a expectativa”⁷.

A relação de Heidegger com o pensamento de Agostinho, na década de 1920, pode ser caracterizada, em princípio, de três modos possíveis. Em primeiro lugar, a apropriação parcial do pensamento do bispo de Hipona, especialmente de suas descrições da alma inquieta no célebre movimento de *quaerere Deum* (*procurar a Deus*) e do conceito do tempo nos livros X e XI das *Confissões*, respectivamente. Nesta interpretação heideggeriana das *Confissões*, o encontro com Agostinho constitui certamente um momento privilegiado na

história do questionamento de Heidegger acerca da história essencial do ser⁸. Em segundo lugar, a rejeição da reflexão agostiniana a partir do momento em que ela se associa à esfera do transcendente, de Deus, da eternidade. Esta pesquisa fora considerada por Heidegger como abandono da facticidade e retorno às concepções metafísicas clássicas. Nesta postura, Heidegger proclama como opção metodológica, no semestre de 1921-1922, um “ateísmo de princípio” como dever da filosofia, ou seja, para ver e captar a vida fática em suas possibilidades ontológicas decisivas, a filosofia há de ser fundamentalmente atéia, renunciado a uma revelação, a qualquer certificação prévia de haver assegurado a posse do sentido próprio da vida⁹. Em terceiro lugar, o não-reconhecimento de sua dívida face às descobertas de Agostinho: enquanto a facticidade continua a exercer sua função básica para a analítica existencial, a reflexão agostiniana é cada vez mais agonizante até tornar-se objeto de observações exclusivamente negativas¹⁰.

Seja como for, Heidegger aborda o pensamento de Agostinho no Livro X das *Confissões* com inequívoca ambiguidade: ora desejando captar a especificidade da experiência cristã das origens através do sentido do ser da vida em Agostinho (cf. o fenômeno da *tentatio*), ora entrevedo as circunstâncias da infiltração ou intrusão do pensamento grego no horizonte cristão da experiência agostiniana: “o cristianismo em que cresce Agostinho já está totalmente petrificado de elementos gregos e porque o grego já experimentou uma ‘helenização’ e orientação no neoplatonismo, se é que não o tenha experienciado antes, como a mim me parece completamente possível, enfim, uma cristianização”. Portanto, acessar a experiência singular de Agostinho com base na “forma objetiva da metafísica e da cosmologia gregas” significa ocultar um fenômeno de radicalidade muito maior: a vida fática e suas conexões de sentido¹¹: pensar o ser (Deus) como ser-presente, ser-representável, como *summum bonum*, repouso do coração¹², implica distanciar-se da temporalidade originária e, portanto, do *sentido de realização* da vida fática, de sua íntima motilidade.

Nos capítulos 1-4 do Livro X das *Confissões*, deparamos com o motivo da *confissão* de Agostinho, e Heidegger considera as *Confissões* como uma hermenêutica do si: através de seu *confiteri*, Agostinho realiza uma “interpretação” de si mesmo, cujo motivo profundo reside em ser para si mesmo uma “questão”: *Quaestio mihi factus sum*¹³. Esta mesma declaração pode significar também: “Eu me tornei uma questão”. Este “segredo impenetrável”¹⁴ que eu sou provém da obscuridade que envolve a origem (*Woher: archē*) e o fim (*Wohin: telos*) de meu ser fático. Há também outro texto de Agostinho que expressa o fato de que o ser humano é faticamente responsável de seu ser e que não pode deixar de sê-lo: “Eu sou um peso para mim mesmo”¹⁵. Portanto, ser um ponto de interrogação deve ser compreendido no contexto da realização da *Selbsterfahrung* (*experiência de si-mesmo*): o acento é colocado no *Wie*, isto é, no *como* da experiência de mim mesmo: “como me experimento a mim mesmo na medida em que experimento a tentação”¹⁶.

Nos capítulos cinco, seis e sete do Livro X, Heidegger, depois de chamar atenção para o motivo do *confiteri*, destaca três aspectos de sua leitura sobre o caráter paradoxal da confissão de Agostinho: (1º) confessar tanto o que “sabe” de si mesmo quanto o que “ignora” sobre si mesmo (X,5,7); (2º) certeza indubitável que anima a busca de Agostinho: está seguro de que ama a Deus

(X,6,8): “esta certeza, que se torna assim ‘a vida de sua vida’ (*Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est* [“O teu Deus é também para ti a vida da tua vida”], X,6,10), faz com que, para Agostinho, a autoafecção (o fato de experienciar-se como vivente) e a hetero-afecção (viver da vida mesma de Deus) sejam absolutamente inseparáveis”; (3^o) por essa mesma razão, Deus *ultrapassa* a vida psíquica, uma vez que Ele é Aquele que está “acima do cume de minha alma”¹⁷ (X,7,11).

1. A CONFISSÃO SOBRE O SABER DE SI MESMO (“[...] TAMEN EST ALIQUID HOMINIS, QUOD NEC IPSE SCIT SPIRITUS HOMINIS, QUI IN IPSO EST”[...] “CONFITEAR ET QUID DE ME NESCIAM”)¹⁸

O primeiro aspecto diz respeito ao saber de si mesmo (*Wissen um sich selbst*), e esse projeto da “realização da verdade sobre si mesmo” se faz “diante de Deus”, que conhece tudo e para quem nada permanece oculto. A narração do percurso cognoscitivo e experiencial de Agostinho é uma dinâmica interna da alma em direção a Deus e de Deus em direção a alma: a “confissão na presença de Deus (*coram Deo*), que se realiza no interior do homem, em seu coração, exterioriza-se ao mesmo tempo pela confissão diante de testemunhas, diante dos homens (*coram hominibus*). Em referência ao abismo da consciência humana (*Conf. X,5*), Agostinho alarga a extensão de sua confissão no capítulo cinco, e aqui a explicação fenomenológica poderá superar no sentido formal e de modo essencial, ao longo da apropriação do Livro X, a consonância existente ao nível de mera narração entre o sujeito que experiencia e o experienciado, ou entre Agostinho e o conteúdo de sua fé, realidades que são uma coisa ao nível da ressignificação da noção “experiência” (*Erfahrung*) na medida em que o experienciar surge da convergência entre o confrontar-se subjetivo com as formas e o impor-se objetivo das próprias formas: “Experimentar não quer dizer ‘tomar conhecimento de’, mas confrontar-se com (*Sich-Auseinander-Setzen mit*) o fato de que as figuras do que é experimentado *se impõem* (*das Sich-Behaupten*: “o impor-se”) a nós”¹⁹. Portanto, experienciar significa que o *impor-se do confrontar-se dá a forma do próprio experienciado*²⁰.

Agostinho deseja confessar, não somente o que sabe dele mesmo, mas igualmente o que ignora de si mesmo, pois, afirma Agostinho, “contudo, há algo no homem que nem mesmo o próprio espírito do homem conhece (...) a que tentações sou capaz de resistir e a quais não sou capaz” (*Conf. X,5,7*). Certamente o que Agostinho sabe de si mesmo implica também a atuação da alma *no exterior*, e isso acontece através de suas potências ou faculdades (entendimento, memória, vontade, sentidos). Portanto, o saber de si mesmo, na medida em que é um atuar exterior, faz referência a alguma coisa de intermediário. Mas, para confessar o que ignora de si mesmo, Agostinho tem necessidade da luz de Deus. É só no contexto dessa *luz*, onde a alma não pode atuar com suas potências ou faculdades, que se torna possível procurar o que Agostinho desconhece de si mesmo: à luz do pensamento de Mestre Eckhart, de quem Heidegger recebeu os primeiros impulsos para seu caminho de pensamento, podemos dizer justamente que no “fundo da alma” (enquanto o mais íntimo e oculto de um ser) não existe nenhum intermediário, nenhuma atuação, pois, ao contrário, é desse “fundo” que as potências da alma efluem:

“[...] as forças emanam imediatamente do ser da alma. [...]”²¹: enquanto as potências da alma estão direcionadas para as criaturas, para o mundo criado, o fundo da alma, o seu ser, está direcionado “por natureza” a Deus e só Deus é capaz de receber: “[...] Pois ali, por natureza, ela nada recebe a não ser somente o ser divino, sem qualquer meio [...]”²². É só com base em uma irrupção da alma para seu interior, na estranheza a todos os meios e a todas as imagens, que se descortina a *luz* para confessar o que Agostinho ignora de si mesmo. É por isso que nada é tão estranho à alma quanto ela mesma, uma vez que é impossível a geração de sua própria imagem. Os sentidos são incapazes de gerar qualquer tipo de conhecimento em relação à alma, pois não têm acesso a sua essência, “e assim ela sabe todas as outras coisas e desconhece a si mesma”²³.

Não obstante o paradoxo da confissão do saber e da ingorância relativos a si mesmo, eis um certeza indubitável: o amor de Deus. A confissão não diz respeito somente ao que um homem sabe de si, mas também àquilo que não sabe. E o que sei, com certeza? “Domine, amo te” (“Senhor, te amo”) (*Conf. X,6,8*). Trata-se de uma certeza fundada sobre uma espécie de evidência ainda natural, enquanto sustentada pelos testemunhos de toda realidade que continua repetindo que há que amar a Deus. Todavia, é uma certeza que concerne a uma realidade sobre a qual não se sabe com precisão o que é em sua essência. Poderíamos transcrever esta frase na fórmula do Livro XI das *Confissões* acerca do tempo e dizer até mesmo a propósito de Deus: *Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não o sei*²⁴. Uma vez que se trata das *Confissões* como busca de Deus, como movimento mais radical da vida de Agostinho, é preciso superar inclusive a essencial convicção *natural* na existência de Deus e a inclinação para amá-lo, a fim de assumir uma atitude filosófica e perguntar-se de que se está falando quando se fala de Deus: *Quid autem amo cum te amo?* (*Conf. X,6,7*). Nesse sentido, no pensamento de Agostinho é absolutamente central o *quaerere Deum*, isto é, a atitude de buscar a Deus como estrutura ontológica para a vida do eu; portanto, o papel constitutivo desta “confissão” não possui somente um caráter psicológico, ético ou teórico. Em cada fase de reflexão (por exemplo, a narração dos Livros I a IX), Agostinho indica, em uma atitude aberta, conscientemente focada em alcançar, não tanto um ponto de chegada, mas um novo modo de ver as coisas, o resultado mais significativo, imediatamente utilizável para retomar o da busca com uma maior – quando nunca de modo definitivo – clareza em relação à direção e à meta às quais se inclina o temporalizar-se de sua existência cristã. No Livro X, esta atitude do procurar, que se apresenta decididamente como traço característico, enfático e deliberado da vida de Agostinho, revela-se como transcendência do eu para o Tu divino, irredutível aos atos de sua consciência religiosa. Por fim, Agostinho ama a Deus com uma certeza “que não procede de nenhuma percepção, de nenhum sentimento, de nenhum pensamento, de nenhum estado de consciência. Ele ama a Deus e do amar deriva o procurar”²⁵.

2. A OBJETUALIDADE DE DEUS (“*QUID AUTEM AMO, CUM TE AMO?*”)²⁶

O segundo aspecto concerne à objetualidade de Deus (*Die Gegenständlichkeit Gottes*) e aos seus modos de acesso ora objetivantes, segundo a metafísica grega, ora com base na facticidade do próprio

experimental. Agostinho responde à pergunta “quem é Deus?” nos capítulos seis e sete do Livro X. Com base na certeza de que ama a Deus, Agostinho procura resposta para a pergunta: *Quid autem amo cum te amo?* No movimento de perguntar à criação (o universo) que o circunda – “à terra, à natureza, aos mares e abismos, e aos animais que ali vivem, ao mundo inteiro, o sol, à lua, às estrelas” – e, em seguida, de voltar o olhar para si mesmo (*Conf. X,6,9*), constatamos dois elementos importantes. De um lado, a estranheza de Agostinho seja em relação ao mundo que ele interpela, seja em relação ao homem exterior que domina os sentidos e que conhece justamente através das potências ou faculdades da alma. De outro lado, a dinâmica imanente do procurar, que Heidegger interpreta em sentido fenomenológico. No primeiro caso, o mundo em sua totalidade ao qual Agostinho pergunta se é o *Deus* que ele ama, encontramos o silêncio eloqüente: “não somos o que procuras”. O ente em seu conjunto, no *status* de subordinação radical, cala sobre a essência de Deus: *Ipse fecit nos* (*Conf. X,6,9*). A pergunta exige uma base indispensável: a relação transcendental que é impossível que o mundo estabeleça com Deus; o homem, porém, possui tal condição, uma vez que pode julgar, interrogar e, especialmente, tem estruturalmente a possibilidade de procurar, mesmo que esta procura seja do tipo aparentemente ascensional. No segundo caso, emerge a dinâmica mesma de um procurar a Deus que não paralisa a sua fé em uma estável e eterna contemplação. Com base nesse movimento existencial do *quaerere*, Agostinho chega no fundo infundado de sua alma, e aí poderá não somente conhecer a Deus e a si mesmo, mas também possuir o Deus que ele procura. Esse conhecer, longe de ser a soma quantitativa de noções sobre Deus, é experienciável no agir mesmo do viver e, nesse sentido, o conhecer na experiência fática da vida não tem o estatuto de objeto, mas de *significativade*: “Deus é para ti até mesmo a vida de tua vida”. Fenomenologicamente, esta significativade indica o “caráter de realidade” ou “sentido de existência”: indica que algo existe, está imanente no próprio comportamento. No caso do procurar dinâmico de Agostinho em seu *confiteri coram Deo*, é possível entrever que o que *se dá* como significativo na experiência fática está além da simples enunciação “Deus é Sumo Bem”: *há alguma coisa* dada na procura religiosa de Agostinho, cujo “sentido de existência” ou “caráter de realidade” é problemático: o chegar de alguma coisa na vida, expressa através da *significativade*, implica evitar a teorização da experiência, mantendo a vitalidade da própria experiência religiosa.

3. A NATUREZA DA ALMA (“*QUIS EST ILLE SUPER CAPUT ANIMAE MEAE*”)²⁷

O terceiro aspecto concerne ao único *lugar* no qual Agostinho pode procurar o seu Deus ou ao procurar conhecer a natureza do Deus que ele ama: a *alma* (*Conf. X,7,11: Quis est ille super caput animae meae?*). Não é uma parte qualquer da sua alma, mas a memória enquanto a parte mais complexa do homem interior. É aqui que reside em sua parte interior (*anima*), melhor que a parte exterior (*corpus*), o lugar possível para *interrogar, julgar e, portanto, conhecer* a Deus como resultado de um processo de superação: “Quem aquele que ultrapassa o cume de minha alma?”²⁸. A *pergunta* desencadeia o movimento de superação: chegar a Deus *através* da alma, mas *acima* da alma. As etapas deste movimento são indicadas com o verbo *transibo*: “Irei além

desta minha força...”. Portanto, como comenta Paul Ricoeur, “a busca de Deus dá, imediatamente, uma dimensão de altura, de verticalidade, à meditação sobre a memória. Contudo, é na memória que Deus é primeiramente buscado. Altura e profundidade – são a mesma coisa – escavam-se na interioridade”²⁹. Sobre este movimento agostiniano, Heidegger chama atenção para a pergunta afirmando: “Deus é alguma coisa que também ultrapassa a alma, justamente a alma (‘ultra-passar’ [über-ragen]: novo sentido! *Quis est ille super caput animae meae?*)”. Este *ultrapassar/transportar* não é simplesmente sinal da ótica grega, segundo a qual Deus é definido como Criador em relação à sua criatura. Embora esta tendência grega esteja presente em outras passagens de Agostinho – onde Deus é concebido como *summum bonum, summa pulchritudo, lux, dilectio, incommutabilis substantia*³⁰ –, convém observar o novo sentido descortinado e imediatamente sublinhado por Heidegger: “Não somente a idéia de um ter-sido-criado objetivo!”³¹. Portanto, ao conceber a *alma ultrapassada por Deus*, Agostinho entrevê a possibilidade que é apropriada à alma de encontrar a Deus em seu *cume*, ou em sua mais radical profundidade, tornando-se uma só coisa com Ele. Esta superação, iniciada com a *pergunta* “Quem aquele que ultrapassa o cume de minha alma?” só será possível quando a alma *converter* todo seu modo de saber através do qual está habituada a conhecer: trata-se de um conhecer cujo estatuto é a experiência de significatividade.

Mas em Agostinho deparamos com a ambigüidade fundamental na passagem de um modo ligado ao objeto conhecido à nova modalidade através da qual é possível unir-se a Deus: de um lado, Heidegger sublinha a intenção agostiniana de percorrer o caminho espiritual e concreto do buscar a Deus com base no *sentido de realização* em vista de explicitar a vida fática histórico-existencial: “S. Agostinho fez valer o significado central do mundo do si-mesmo para a vivência cristã originária [...] A sentença ‘*crede ut intelligas*’ significa que o si-mesmo deve realizar-se na vida plena antes de poder conhecer”³²; de outro lado, é inegável que a linguagem de Agostinho retoma o aparato conceitual grego clássico para expressar o objeto do conhecimento como um mero *Gegenstand*: Deus é definido como “objeto”. Esta oscilação da reflexão agostiniana é enfatizada com razão por Heidegger: “O ir e vir da consideração da experiência como meio objetivamente disponível e como interpretação referida à realização”. Mas a procura de Agostinho não deve ser interpretada à luz da perspectiva da filosofia grega, mas só na ótica fenomenológica ou sob a pressão dos fenômenos: em Agostinho, não se trata mais de saber “se Deus é isto ou aquilo, mas se eu ‘nele’ (*darin*) = ‘com ele’ (*damit*) = ‘vivendo nele’ = (*darin lebend*) encontro a Deus”³³.

Seja como for, mesmo aceitando as flutuações da análise de Agostinho sobre o problema de Deus, ao longo do Livro X reconheceremos como Deus seja para o homem *vida da vida*: “Quando procuro a ti, Deus meu, procuro a vida feliz. Procuro-te para que viva a minha alma”³⁴. A partir desta “transição do conceito ‘teológico’ da transcendência para sua significação existencial”³⁵, Agostinho aponta para o fato de que o espírito vivo de Deus se realiza como motilidade da alma: “S. Agostinho viu no ‘*inquietum cor nostrum*’ a grande e incessante inquietude da vida”³⁶. Na verdade Agostinho procura, não “conteúdos” (bens), mas a “coisa mesma”, que se traduz no *modo* de possuir a vida. Portanto, isso não significa um direito de retorno aos fenômenos, mas uma “realização autêntica” do *Etwas* originário que escapa ao modelo epistêmico que guia a fenomenologia husserliana da presença plena do fenômeno no ideal

de uma visão em carne-e-osso.

Por fim, concluíamos com a questão ontológica colocada por Agostinho em *Conf. X*, 20,29. A busca de Deus coincide com a vontade da vida feliz, aspirada por todos os homens. Como encontrar e possuir a felicidade? Não determinando o seu conteúdo, mas no *modo* como ela é buscada. Portanto será com base na elucidação das modalidades da busca e da posse da vida feliz (o *Wie des Habens der vita beata*)³⁷ que Agostinho chegará à questão do que ela é (o *Was*). Desse modo, “a questão *quomodo quaero Deum* se transforma, portanto, na questão *quomodo quaero vitam beatam*”. Com bem observou Heidegger: “*Vitam quaerere, vitam beatam quaerere, não é um conteúdo na ordem pela qual o quaerere mesmo obteria seu próprio sentido relacional, de modo que a realização passasse a ser decisiva*”. A existência autêntica consiste justamente nisso: “apropriar-se do ‘ter’, de modo que o ter se torne um ‘ser’”: “possuímos a vida [...] feliz no conhecimento, e por isso a amamos, e também desejamos alcançá-la para sermos felizes”³⁸. Nesse sentido, metodologicamente, a experiência recai em seu *como* (*Wie*): só no viver fático que se pode realizar a posse de Deus. O sentido do ser de Deus só estará disponível para nosso modo de conhecer à medida que vivermos a temporalidade de maneira realizadora, isto é, através de um modo peculiar de viver a experiência fática da vida: “O sentido da temporalidade determina-se por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora (*Zeitlichkeit vollzugsmässig*) pode entender a eternidade”³⁹. Na tarefa de procurar e de possuir a Deus, “é importante a alusão à condição de realização genuína (*eigentliche Vollzugsbedingung*) do experimentar a Deus”⁴⁰. É justamente esta abordagem histórico-existencial com base na vida fática que Heidegger descortina dentro da interpretação objetivante presente na experiência agostiniana de Deus, uma experiência “inviolável” e estranha às categorias teóricas enunciadas sobre o divino nas malhas da linguagem teológica.

REFERÊNCIAS

- ARDOVINO, A. Heidegger. *Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale* (1919-1929). Milano: Guerini e Associati, 1998.
- ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011.
- ARRIEN, S.-J. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger* (1919-1923). Paris: PUF, 2014.
- ARRIEN, S.-J. *Vie et histoire*. Heidegger 1919-1923, Philosophie (Paris/Minuit) 69 (2001) 51-52.
- ARRIEN, S.-J. S.-J. ARRIEN, Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921), in ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.) (2011), 155-172.
- BANCALARI, S. *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. Pisa: Edizioni ETS, 2015.
- BARASH, J.A. Theology and the Historicity of Faith in the Perspective of the Young Martin Heidegger, in McGRATH, S.J. & WIERCINSKI, A. (2010), 93-113.
- BARBARAS, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.
- BREJDAK, J. *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Peter Lang: Frankfurt am Main, 1996.
- BUBEN, A. *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger. Origins of the Existential Philosophy of Death*. Evanston: Northwestern University Press, 2016.
- CAMILLERI, S. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer, 2008.

- CAMILLERI, S. *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Dordrecht: Springer,2017.
- CAMPBELL, S.M. *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press, 2012.
- CARBONE, G. *La questione del mundo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*. Milano: Mimesis Edizioni,2017.
- CROWE, B.D. *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Indiana: Indiana University Press,2006.
- CROWE, B.D. *Heidegger's Phenomenology of Religion. Realism and Cultural Criticism*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press,2008.
- FISCHER, M. *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,2013.
- FRAZZI, S. *Religioses Leben und philosophische Selbstbestimmung. Die Luther'sche Beitrag zur Entwicklung der Philosophie des jungen Heideggers*. Würzburg: Ergon Verlag,2018.
- GANDER, H.-H. *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Frankfurt am Main: V. Klostermann,2001.
- GANDER, H.-H. *Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl*. In: DENKER, A.; GANDER, H.-H. & ZABOROWSKI, H. (Herausgegeben von), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1.München: Verlag Karl Alber,2004, 294-306.
- GANDER, H.-H. *Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger*, In: FIGAL, G. & GANDER, H.-H (Hrsg. von), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann,22013, 137-158.
- GERHARD, Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesugen"*, Berlin: Duncker & Humblot,1997.
- GREISCH, J. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*.Paris: Cerf,2000.
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press,1993.
- KISIEL, T. *L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation*, in COURTINE, J.-F. (éd.). *Heidegger 1919-1929*. Paris: J. Vrin,1996, 205-219.
- KISIEL, T. *Note for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916-1919)*, in McGRATH, S.J. & WIERCINSKI, A. [ed.], *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010, 309-328.
- KIM, In-Suk, *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Frankfurt/M. Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1998.
- McGRATH, S.J. *Heidegger and Medieval Philosophy. A Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D.C.: American Catholic Press,2006.
- McGRATH, S.J. & WIERCINSKI, A. (ed.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010.
- MBIMBI MBAMBA, J.-C. *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*.Peter Lang: Frankfurt am Main,2012.
- QUESNE, Ph. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,2003.
- RUOPPO, Anna Pia, *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*. Firenze: Di Marco.Le Càriti,2008.
- SAVARINO, L. *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*. Napoli: Liguori Editore,2001.
- SERBAN, C. *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*. Paris: PUF, 2016.
- SOMMER, Ch. *Heidegger, Aristote, Luther*. Paris: PUF,2005.
- STAGI, P. *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann,2007.
- SURACE, V. *L' inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*. Milano: Mimesis,2014
- VAN BUREN, J. *The Young Heidegger Rumor of the Hidden King*. Bloomington-Indianapolis:

- Indiana University Press, 1994.
- VILLEVIEILLE, L. *Heidegger, de l'indication formelle à l'existence*, Bulletin d'analyse phénoménologique IX/5 (2013) 1-96.
- VICARI, D. *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese*. Zamorani: Torino, 1996.
- WIERCINSKI, A. Heidegger's Atheology: The Possibility of Unbelief, in McGRATH, S.J. & WIERCINSKI, A. (ed.) (2010), 149-178.
- ZABOROWSKI, H. A "Genuinely Religiously Orientated Personality": Martin Heidegger and the Religious and Theological Origins of this Philosophy, in McGRATH, S.J. & WIERCINSKI, A. (2010), 3-19.
- ZACCAGNINI, M. *Christentum des Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag, 2003.
- ZAHAVI, D. *Comment examiner la subjectivité? À propos de la réflexion: Natorp e Heidegger*, in ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.). (2011), 95-118.
- ZEAMI, G. *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen de Martin Heidegger*. Genova: Il Melangolo, 2010.

NOTAS

- 1 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (22011), 159-298.
- 2 M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. I. München: Max Hueber Verlag, 1926, 145-146.
- 3 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 293.
- 4 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 205.
- 5 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 193.
- 6 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 206.
- 7 AGOSTINHO, *Conf.* XI, 20, 26.
- 8 Acerca dos traços fundamentais da antropologia agostiniana na obra *Sein und Zeit* de Heidegger, ver especialmente M. MANUELA BRITO MARTINS, *L'herméneutique originaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne. Mediaevalia. Textos e Estudos* 13/14 (1998) 343-398. Ver também N. FISCHER, *Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins "Confessiones" und Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, in FISCHER, N. & HERRMANN, F.-W. Von (hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, 55-90.
- 9 Cf. R. SAFRANSKI, *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000, 143.
- 10 A razão deste abandono terá sido porque, para "salvar" a descoberta agostiniana de *inquietudo* só seria possível, paradoxalmente, com a interpretação da mesma a partir da noção aristotélica de *physis* – o ente que traz consigo o princípio do movimento – como uma cinética autoreferencial da vida, como propôs Costantino Esposito? De fato, nesta "inversão cronológica", C. Esposito evidencia como é possível individualizar o peso efetivo da herança agostiniana nas descrições do fenômeno da vida, realizadas por Heidegger, e reconstruir a descoberta da mobilidade como traço determinante do viver à luz da influência indubitável de Aristóteles, na elaboração das categorias capazes de interpretar este fenômeno. Cf. C. ESPOSITO, *Heidegger: De Agostinho a Aristóteles*, *Kriterion. Revista de Filosofia* 121 (2010) 21-46.
- 11 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 171-172. Cf. D. VICARI, *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese*. Zamorani: Torino, 1996, 104-107; Cf. também J.-C. MBIMBI MBAMBA, *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*: Frankfurt am Main. Peter Lang: 2012, 123-124.

- 12 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 257 e 292: “Deus é Luz, Amor, Bem supremo, Substância imutável”; O problema da teoria geral dos valores está ligada ao neoplatonismo e à doutrina do *summum bonum*”.
- 13 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 247.
- 14 PASCAL, *Pensées*, 72
- 15 AGOSTINHO, *Conf. X*, 28,39; X, 33,50; IV, 4,9. Ao nível de uma leitura genealógica da preleção “Agostinho e o Neoplatonismo” do semestre de verão de 1921, os dizeres de Agostinho – “Eu sou um peso para mim mesmo” (X, 28,39) – remetem para o “existenciário fundamental” (*fundamentales Existenzial*) da *Befindlichkeit* (*disposição afetiva, afecção, encontrar-se*): esta é definida por três determinações essenciais que são o “ser-jogado/dejeção” (*Geworfenheit*) como facticidade, a integralidade do ser-nomundo e a afetividade primordial e pré-teórica. A estrutura ontológico-existencial da *Befindlichkeit* corresponde o fenômeno ôntico-existencial da *Stimmung* (*estado-de-ânimo, estado afetivo*): Heidegger faz referência à constante indeterminação afetiva, que não pode ser confundida com o mau humor. Tal indeterminação afetiva não é obviamente um puro nada, mas, ao contrário, nela o *Dasein* fica farto de si mesmo. Nesta indeterminação afetiva o ser do “aí” se mostra como fardo, um fardo que tem de ser carregado: O “estado-de-ânimo põe o *Dasein* diante do *quê* (*Dass*) de seu ‘aí’, como algo que se lhe defronta em sua enigmaticidade inexorável”: M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo* § 29, 383-387 (SZ [= *Sein und Zeit*], 382-386). (Edição em alemão e português. Trad., organização, nota prévia, anexos e notas por Fausto Castilho. São Paulo-Petrópolis: Editora Unicamp-Vozes, 2012).
- 16 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 263.
- 17 J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris: Cerf, 2000, 226.
- 18 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 178-179; AGOSTINHO, *Conf. X*, 5, 7: “todavia há alguma coisa do homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece [...] Confessarei o que de mim ignoro”.
- 19 M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WW 1920/1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 9.
- 20 G. ZEAMI, *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen de Martin Heidegger*. Genova: Il Melangolo, 107.
- 21 MESTRE ECKHART, *Sermão 10* (ed. *Sermões alemães*. vol. I [1 a 60]. Petrópolis-Bragança Paulista: Vozes-Editora Universitária São Francisco, 22009-2008, 90).
- 22 MESTRE ECKHART, *Sermão 101* (ed. *Sermões alemães*. vol. II [61 a 105], 193).
- 23 MESTRE ECKHART, *Sermão 101* (ed. *Sermões alemães*. vol. II [61 a 105], 194).
- 24 AGOSTINHO, *Conf. XI*, 14.
- 25 G. ZEAMI, *La conversione del pensiero*, 191.
- 26 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 179-180. AGOSTINHO, *Conf. X*, 6, 8: “Mas o que eu amo quando te amo?”.
- 27 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 180-181. AGOSTINHO, *Conf. X*, 7, 11: “Quem é aquele que está acima do cume da minha alma?”.
- 28 AGOSTINHO, *Conf. X*, VII, 11.
- 29 P. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Unicamp, 2002, 109.
- 30 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 257.271-273.292: “Mas, em seu conjunto, a explicitação da experiência de Deus em Agostinho é especificamente ‘grega’ (no mesmo sentido em que é também toda nossa filosofia)”.
- 31 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 180.
- 32 M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, 205.
- 33 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 181.
- 34 AGOSTINHO, *Conf. X*, 20, 29.

- 35 J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, 230.
- 36 M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 61.
- 37 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 192s.
- 38 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 193.195.
- 39 M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (SS 1920/1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 117.
- 40 M. HEIDEGGER, *Augustin und der Neuplatonismus* (SS 1921), In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 283.