

A apropriação de Heidegger de Santo Agostinho: o *Livro X* das *Confissões*

Heidegger's appropriation of Saint Augustine: Confessions, Book X

DOI: 10.12957/ek.2017.28600

Dndo. Marcos Daniel Lopes
marcos_daniell@hotmail.com
Universidade Federal do Paraná

Neste artigo, pontuamos a primeira interpretação de Heidegger sobre Sto. Agostinho (1921), mostrando como o filósofo alemão se apropriou de sua exposição confessional a fim de caracterizar a concretude fática da existência humana. Em termos gerais, a tarefa que Agostinho encetava a partir do reconhecimento da própria penúria era a de resgatar a sua vida da *dispersão* e fracionamento peculiares através do reencontro com Deus. O filósofo alemão, por sua vez, procede através da coleta e assimilação dos elementos elaborados na *busca* do bispo de Hipona e os indicia formalmente. Nessa etapa inicial do seu itinerário, o processo de interpretação consiste na transmutação da aflição confessada por Agostinho posta em caracterização modal-existencial fenomenológica. Nos anos seguintes à preleção, vemos as determinações desencobertas sendo realocadas com a ampliação do escopo do seu projeto filosófico, que culminará com a publicação de *Ser e tempo* em 1927.

PALABRAS-CLAVE Martin Heidegger. Santo Agostinho. Confissões. Ser e tempo

This paper points out the early Heidegger's lecture about St. Augustine (1921) showing how his confessional exposition has been appropriated in order to characterize the *factual* concreteness of human existence. In general, the task that Augustine attempted after the acknowledgement of his own precariousness was to save his life from the dispersion and peculiar fragmentation before his reunion with God. The German philosopher proceeds through the selection and assimilation of the elements that had been elaborated in *Book X* and formally indicated them for the first time. In this initial stage of his path, the interpretation process of Heidegger consisted of the transmutation of Augustine's confessed affliction set in modal-existential characterization. In the years after this lecture (1921-1927), it was possible to see a relocation of the disclosed determinations through the broadening of Heidegger's philosophical project's scope, which culminated with *Being and Time's* publication.

KEY-WORDS Martin Heidegger. Augustine of Hippo. Confessions. Being and time

1. O contexto da preleção

Nas preleções ministradas durante o início da década de 20, Heidegger (1995; 2010) enfatizava o papel fundamental daquilo que então apreendera como “experiência fática da vida” (*faktisch Lebenserfahrung*). Essa experiência resguarda em si uma centralidade primordial: é nela própria que a filosofia surge e para ela mesma se volta. A própria vida fática também reserva a possibilidade de nos mantermos numa autossuficiência indiferente: “então, a experiência fática da vida não deve ser apenas ponto de partida do filosofar, mas é justamente isso que impede essencialmente o filosofar” (HEIDEGGER, 1995, p. 16).

No período em que o seu talento filosófico despontava, Heidegger se empenhava no projeto de uma “fenomenologia da vida religiosa”. O conceito de “facticidade” unificava todo o nexos das determinações que surgiam das interpretações dos documentos selecionados, como as epístolas de Paulo, as *Confissões* de Agostinho e alguns escritos da mística medieval.

Em 1919 ocorre a primeira reviravolta no pensamento do filósofo. Tal mudança se traduz no afastamento do catolicismo e de uma abordagem julgada cômoda e petrificada pela problemática da escolástica. Desse modo, a leitura de Duns Scotus, Tomás de Aquino e Suárez é deixada de lado por um momento e o foco se volta para Kierkegaard, Lutero, Pascal e Agostinho. Como nota Caputo (1993a, p. 291), os seus interesses

passaram de questões de lógica para questões de história, da pura fenomenologia (husserliana) para o que ele chamou de ‘hermenêutica da facticidade’ (ou seja, a vida concreta), e da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento.

Aqui nos interessam menos os motivos pessoais desse distanciamento do que apontar as novas reivindicações filosóficas que o impuseram: uma das exigências que então mobilizava os esforços de Heidegger era a de aceder à experiência da vida pré-teórica sem anulá-la ou objetificá-la com generalizações e formalizações abstratas. Ao partir da situação fática mais premente e imediata, toda a conformidade pacífica e estéril da habitual ocupação professoral com a filosofia na universidade era contrariada. O elemento “fático” aparece também para sobrepor-se a algumas noções repisadas da tradição moderna. Como nota Gadamer:

A palavra ‘facticidade’ já é ela mesma um testemunho importante. Ela é uma palavra que quer ser manifestamente uma contrapalavra, uma palavra contra tudo aquilo que estava em voga no idealismo alemão, por exemplo, como consciência, autoconsciência, espírito ou mesmo em Husserl como ego transcendental. (GADAMER, 2009, p. 43).

A pretensão de depuração em nível teórico é rejeitada porque se apresenta insuficiente em face da compreensão das requisições sôfregas e urgentes da vida cotidiana. O rompimento de Heidegger com o catolicismo e a sua aproximação do protestantismo acompanhou essa alteração de perspectiva. No caso da releitura de autores religiosos, a tradição que Heidegger pretende fazer balouçar é a da cristandade sedimentada no aparato categorial cosmológico grego. Para o filósofo, o cristianismo havia sido soterrado por um processo de “helenização” ou “grecização” do pensamento. A disseminação do platonismo e a recepção de Aristóteles pela escolástica, bem como a própria institucionalização da igreja, haveriam encoberto a experiência primeva e insegura de *inquiétude* e *busca* da vida cristã. Contra este cristianismo emoldurado, Heidegger tenta pôr em movimento um modo de pensar mais drástico e pujante e que visa trazer à tona a sua experiência histórico-vital mais concreta.

As primeiras considerações de Heidegger sobre a noção de *perda* de si mesmo pela fragmentação e dispersão no mundo se exprimem na leitura que o filósofo faz de Agostinho. Nas *Confissões*, a onerosidade fática e a mobilidade da vida cotidiana são tidas como um *cadere* (cair) e a vida é tida como “preocupação” através do *curare* (*Bekümmern*) – conceitos precursores do modo de ser da “decadência” (*Verfallenheit*) e da “cura” (*Sorge*) em *Ser e Tempo*. Como observa Claudius Strube, editor do volume 60 da *Gesamtausgabe*, “no ponto central da interpretação do Livro X das *Confessiones* está a interpretação fenomenológica das três tentações. Heidegger começou a elaborar aqui aquilo que mais tarde, em *Ser e tempo*, desenvolveria como análise existencial da decadência do ser-aí” (HEIDEGGER, 2010 p. 328).

Na analítica existencial de 1927, quem passará a carregar a tensão própria da existência é o *Dasein*, o “ser-aí” – ente que eu mesmo sou e que se distingue por estar numa relação com o seu próprio ser. Esta relação constitutivamente confusa se apresenta entre a multiplicidade desagregadora da cotidianidade *decadente* e a possibilidade da experiência de abertura do próprio mundo revelado pela *angústia* (HEIDEGGER, 1953, p. 184). O ser-aí é, por assim dizer, o campo entreaberto numa fissura inextricável entre a sua própria *possibilidade* de ser e a sua *situação fática* a cada vez consumada numa dispersão e fracionamento característicos.

Dos conceitos que surgiram no curso de 1921 e receberam uma caracterização *ontológico-existencial* em *Ser e tempo* (1927) elencamos as seis seguintes correspondências: i) A questão da “busca” (*quaerere – Suchen*) – que em *Ser e tempo* se torna “investigação” (*Untersuchen*) – e a necessidade de iniciar pela “interrogação” (*interrogare – Befragen*) acerca de *si mesmo*: no caso de Agostinho, do homem como única *criatura* que *pode* interrogar; quanto a *Ser e tempo*, a interrogação a respeito do modo de ser do ente que possui uma primazia ôntico-ontológica: o ser-aí; ii) A *apropriação* (contensão) ou *perda* de si (dispersão) e do seu modo de ser mais próprio (*continentia e defluxos – Eigentlichkeit e Unegentlichkeit*). iii) O “peso” (*onus – Last*) e o caráter pesado e aflitivo do ser da existência; iv) A “curiosidade” (*curiositas – Neugier*) como modo de ser do aí cotidiano; v) O “decair” (*cadere – Abfallen*) e as formas de “tentação” (*tentatio – Versuchung*); a ulterior apreensão do modo de ser da *decaência*; vi) A “preocupação” (*curare – Bekümmern*) que depois passará a totalizar a estrutura do modo de ser do ser-aí como *Sorge*.

Os manuscritos da preleção friburguense do semestre de verão de 1921 foram publicados no tomo 60 da *Gesamtausgabe*, que reúne os cursos de interpretação fenomenológica da vida religiosa. Por redigi-lo sem a intenção inicial de publicá-lo, Heidegger introduz e encerra questões e correlações de modo abrupto, o que torna a compreensão do texto muitas vezes difícil. Segundo Strube, as 21 páginas do original estão cheias de interpolações, observações e vários tipos de acréscimos na forma de anotações marginais, em blocos circunscritos e justapostos, “muitas vezes, não numa ordem de sucessão clara (...) trazendo, consequentemente, um prejuízo frequente à congruência gramatical” (HEIDEGGER, 2010, p. 326). Constam ainda palavras ilegíveis e trechos em que a leitura duvidosa foi assinalada pelo editor com reticências ou sinal de interrogação entre colchetes.

Trata-se, em suma, de um escrito experimental no qual se desdobra uma interpretação continuada do texto de Agostinho paralelamente a uma leitura que se aprofunda nela mesma – nesse caso, o desenvolvimento dos termos aos quais Heidegger atribui maior ênfase, como *cura* e *molestia*. Ainda que de maneira sucinta, interessa aqui apontar a motivação básica de Agostinho, chamando a atenção para o modo como, a partir dela, Heidegger depreende a sua própria problemática.

2. A busca pela verdade no Livro X das *Confissões* de Agostinho

O Livro X das *Confissões* é escolhido porque se diferencia dos demais:

nele, Agostinho deixa de informar sobre seu passado para ocupar-se do que é agora: *in ipso tempore confessionum mearum, quod sim* [o que eu sou agora no momento destas confissões]” (HEIDEGGER, 2010, p. 159).

Seguiremos o andamento de alguns capítulos do livro destacando os pontos salientados pela interpretação de Heidegger. Interessa-nos, sobretudo, destacar a maneira como o filósofo alemão tangencia a movimentação peculiar da vida cotidiana e o esforço – ora desesperado, ora esperançoso – de Agostinho por ultrapassá-la.

Pela via confessional, Agostinho intenta que Deus – *conhecedor meu* (cognitor meus) e *virtude da minha alma* (virtus animae mea) – se dê a conhecer (AGOSTINHO, X, 1.1). É possível esconder-nos de nós mesmos, mas nada se oculta a Deus (AGOSTINHO, X, 2.2), ainda que não houvesse nenhuma confissão. A confissão é ouvir Deus falar a respeito do próprio homem e, por isso, ela não é senão conhecer a si mesmo. Nesses primeiros capítulos Heidegger pontua a justificativa de Agostinho para publicar suas confissões (AGOSTINHO, X, 4.5):

Augustin schreibt zur Rechtfertigung der Publikation: *an congratulari mihi cupiunt, cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint quantum retarder pondere meo? indicabo me talibus.* [Desejam congratular-me ouvindo quanto tenho me aproximado de ti por teu favor, e orar por mim quando ouvirem o quanto tenho demorado pelo meu peso? A estes eu me revelarei.] (HEIDEGGER, 1995, p. 178).

Quem é Deus? Em 10.6.9, após ter dirigido sua pergunta à terra, à natureza, aos mares e abismos, e deles ter obtido como resposta apenas a afirmação de que *não eram eles*, mas que eles *por Ele* haviam sido criados (*ipse fecit nos*), Agostinho pergunta a si mesmo quem ele próprio é, respondendo, logo em seguida, que é um homem provido de alma e corpo, isto é, de uma parte interior e outra exterior. Não tendo, pois, conquistado resposta a respeito de

Deus das coisas exteriores, Agostinho deverá inquirir sua *melhor* parte, que é a *interior* (*sed melius quod interius*):

O que ele deve interrogar? [*Was soll er befragen?*] Do mundo corporal já convém prescindir; portanto, *melius quod interius* [o interior é melhor]. Porque é ali onde os mensageiros levam suas notícias, isto é, os sentidos, e o *homo interior* é aquele que julga o que é notificado. É ele quem coloca realmente as perguntas, e a ele se responde: *ipse fecit nos*. (HEIDEGGER, 2010, p. 162).

Ainda que não recorra à qualquer noção de “interioridade” (também para se furtar a uma interpretação com viés subjetivista), a estruturação da pergunta pelo ser em *Ser e tempo* receberá um encadeamento similar àquele que encontramos no início do Livro X: tal como Agostinho, que na sua busca por Deus decide dirigir-se a si mesmo (se distinguindo dos outros viventes, na medida em que *pode interrogar*), ao perguntar pelo ser, Heidegger afirma a necessidade de uma *interrogação* a respeito do modo de ser do próprio ente que pode perguntar pelo ser: o ser-aí.

Assim, portanto, Agostinho propõe-se a dar conta de si mesmo. E somente confessará o que “sabe” de si mesmo. Agostinho reconhece que não sabe tudo sobre si mesmo. Também isso quer ele “confessar”. (HEIDEGGER, 2010, p. 160).

“Em seu ascender superador, sempre progressivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 164) na busca por Deus, Agostinho ultrapassa (*transibo*), primeiro, a força que move o corpo: Deus não é encontrado nessa força, pois se ali estivesse, também os animais (que possuem a mesma força que dá vida aos seus corpos) o encontrariam (AGOSTINHO, X, 7.11). Depois passa “aos campos e vastos palácios da memória”, onde está escondido tudo o que pensamos: a memória contém todas as imagens da percepção, razões numéricas, afetos da alma e também a mim mesmo. Agostinho confessa a sua estupefação diante dessa imensa força.

Ora, esta força (a memória) é do meu espírito e pertence à minha natureza. Não chego a aprender tudo que sou. Assim, o espírito é estreito para se conter a si mesmo,

então onde estaria o que de si mesmo não apreende? Estará fora e não dentro dele? Mas como é que o não apreende? Isto faz surgir em mim uma admiração suprema, a estupefação me toma. (AGOSTINHO, X, 8.15).

Se a memória, na sua multiplicidade profunda e infinita, é *o espírito e sou eu mesmo* (AGOSTINHO, X, 17.26), de modo que o homem tem a si mesmo através dela, onde está o que lhe escapa? A memória revela, ao mesmo tempo, aquilo que de nós conhecemos e o que se oculta enigmático.

Grande é a força da memória, com não sei quê de horrendo, ó meu Deus, uma multiplicidade profunda e infinita. Mas isto é o espírito, e isto sou eu mesmo. E que sou eu, ó Deus? De qual natureza sou? Uma vida variada e múltipla, uma imensidão excessiva. (AGOSTINHO, X, 17.26)

Contudo, “os animais e as aves também tem memória. De outro modo não poderiam regressar aos covis e ninhos, nem fariam muitas outras coisas a que estão acostumados: não poderiam contrair hábitos nenhum sem a memória” (AGOSTINHO, X, 17.26). No seu esforço ascendente, Agostinho pretende ultrapassar também a memória, mas logo se vê contrariado: se a ultrapassasse, como ainda poderia lembrar-se do que procura? “Se te encontro sem a minha memória, não lembro de ti. E como te hei de lá encontrar se não lembro de ti?” (AGOSTINHO, X, 17.26)

É preciso, pois, ter alguma lembrança do que é procurado. De modo similar, Heidegger afirma a necessidade de algum conhecimento prévio do buscado – um *entendimento* (*Verständnis*) que é condição de todo buscar. Não se pode dizer que esquecemos totalmente uma coisa na medida em que, no mínimo, recordamos que a esquecemos. E não poderíamos procurar uma coisa perdida se a tivéssemos esquecido totalmente (AGOSTINHO, X, 19.28). Por isso, o que está esquecido de algum modo ainda está na memória. Quando procuramos nos lembrar de algo que foi parcialmente esquecido, como, por exemplo, o nome de uma pessoa conhecida, só o podemos buscando na memória. Se um nome estranho se insinua, “descartamo-lo até nos ocorrer o que buscamos e, quando isso ocorre, dizemos: é isto!” (*respuimus donec illud occurrat quod quaerimus. et cum occurrit, dicimus, ‘hoc est’* – AGOSTINHO, X, 19.28). Em *Ser e tempo*, Heidegger também parte dessa zona intermediária de saber, na medida em que

o conteúdo latente daquilo que é *entendido* na e pela *compreensão de ser* ainda deve ter o seu próprio sentido explicitado ontologicamente.

3. O que acarreta o atraso na busca pela unidade da verdade

Agostinho encara a relação com Deus em termos de aproximação (*accedere*) e afastamento, do adiantar-se e do atrasar-se (*retardare*), do esquecimento e da lembrança. O que retarda esta aproximação é constantemente tomado como algo *pesado* (*pondus, onus*) que esmaga e amola. A sua procura é movida pela esperança de uma reunião com Deus, o que traria a redenção da dor e da labuta que lhe afligem sem cessar.

Quando eu estiver unido a Vós com todo o meu ser, em nenhuma parte sentirei a dor e a labuta. A minha vida será viva, toda cheia de vós. Mas desde agora vós elevais quem vós preencheis. Porque não estou pleno de ti, sou um peso para mim. (AGOSTINHO, X, 28.39)

Conforme Agostinho procura avançar em direção a essa consumação da sua vida, um emaranhado de possibilidades equívocas e conflitantes vão se abrindo, das quais se torna cada vez mais difícil desvencilhar. O desconsolo de Agostinho advém do fato de que a vida humana é multifacetada e se esfacela em diversos modos pelos quais se desvia e perde no mundo. Contudo, juntamente do máximo desespero está *toda* a esperança, pois na consciência da derrocada reside a sua abertura. Heidegger vê na esperança um modo do *manter-se aberto* – disposição que será fundamental para essa busca de integração de ser:

Oneri mihi sum. Trata-se de algo de uma natureza tal que o sentido de realização (existencialmente constitutivo) de manter-se-aberto-para [*Sich-offenhalten-für*] que irrompe de maneira expectante, somente pode ser *tota spes (...)* *non nisi magna valde misericordia (Dei)* [Toda esperança (...) senão na grande misericórdia (de Deus)] (Esperança a partir do desespero!) (HEIDEGGER, 2010, p. 188).

No §12, intitulado *O curare (preocupar-se) como traço fundamental da vida fática*, são abordados os capítulos 28 e 29 do Livro X. Nas *Confissões*, a pretensão de Agostinho não é a de oferecer uma definição precisa da *cura*. Articulando trechos de outras obras do bispo de Hipona, Heidegger amplia e precisa seu nexo conceitual para fundamentar a *cura* como uma das características básicas da vida. O parágrafo se divide em duas partes: a) *A dispersão da vida (Die Zerstreung des Lebens)* e b) *A discordância da vida (Die Zwiespältigkeit des Lebens)*.

Agostinho nomeia (AGOSTINHO, X, caps. 28, 31 e 35) os obstáculos aos quais atribui o seu “atraso”. Na interpretação desses capítulos, brotam alguns dos caracteres constitutivos da facticidade, da cotidianidade e da mobilidade decadente em *Ser e tempo*, como o “peso” (*Last*), a “tentação” (*Versuchung*) e a “dispersão” (*Zerstreung*). Nesse contexto, a dispersão (*defluxus*) é o movimento contrário ao da continência (*continentia*): “pela continência somos reunidos e reduzidos no Um, do qual nos derramamos em muitas coisas” (AGOSTINHO, X, 29.40).

O *defluxus* diz respeito a uma determinada direção em que a vida fática se conforma e às possíveis situações que dela se seguem. Heidegger associa o movimento do *cadere* – que Agostinho referia à tendência de *cair* naquilo que se pode fazer (AGOSTINHO, X, 23.33) – diretamente à *irruere* (lançar) e *defluere* (derramar). A vida se derrama e se compraz na diversidade significativa das coisas no mundo.

O *in multa defluere* [derramar-se em muitas coisas] é um deixar-se conduzir por e na *delectatio* [deleite], que a vida mundana reclama na diversidade de seus aspectos significativos – *multum* deve ser entendido assim (cf. acima, p. 180: *cadunt* e o movimento existencial contrário. *Multum* é o diverso, *unum* é o genuíno, o autêntico; cf. Aristóteles: ουσία – τόδε τι). (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

A breve referência a Aristóteles no final dessa passagem é uma das observações marginais nos manuscritos de Heidegger acrescentadas ao texto final publicado pelo editor. Através dela vê-se que a questão da articulação entre múltiplo e uno diz respeito tanto à problemática ontológica geral, como também sobre o próprio experimentar concreto do modo como a vida singular se degrada (decai).

A vida mesma cai numa multiplicidade significativa sem nunca encontrar repouso. Na *dispersão*, as múltiplas dimensões relevantes da vida se apresentam

ora favoráveis, ora como resistência. Sofrimentos e alegrias se alternam sem interrupção, de modo que não há nenhuma cisão nessa oscilação. Não há ponto de repouso de onde seja possível avaliar a situação: na adversidade há o desejo pela prosperidade (*prospera in adversis desidero*) e na prosperidade há o medo da adversidade (*adversa in prosperis timeo*). Heidegger insiste em que esse vai-e-vem não consiste na substituição de um estado pelo outro, pois o momento propício já traz e vem acompanhado da preocupação pelo momento embaraçoso.

O caminho para conquista da reunião segue pela *continentia* ordenada por Deus (*imperas nobis continentiam*). “Quem realmente é *continens* [continente], *cogitet quid sibi desit, non quid adsit* [pensa no que lhe está distante, não no que está presente]” (HEIDEGGER, 1995, pp. 205-206). Continência é congregação na unidade. Noutro escrito intitulado *De continentia*, Agostinho afirma que a continência é a virtude da alma, um *donum Dei* que socorre a nossa “limitação” (*exiguitatem*) diante de um “peso tão grande”. Continência é o esforço contínuo de congregação na unidade. Heidegger afirma que ela só pode ser assumida por ter sido dada. Não se trata, portanto, de uma atitude voluntária. Não é mera prática de “abstinência” ou “moderação”, “mas manter-se reunido, separando-se da defluxio, suspeitando dela” (HEIDEGGER, 1995, p. 205).

Porque a vida sobre a terra é uma *tentatio* ininterrupta (*numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*), toda esperança não está senão na Tua grande misericórdia (*et tota spes mea nisi in magna valde misericordia tua*). Ao que Heidegger observa:

Nessa esperança decisiva vive o esforço genuíno pela *continentia*, que não acaba. (...) Pois sempre haverá algo que lhe falte. Porque a vida na realidade não é outra coisa que uma tentação constante. Importa captar mais precisa e exatamente este caráter fundamental, a *tentatio*, no que Agostinho experimenta a vida fática e compreende a partir dali em que medida quem vive nesta claridade e neste nível de realização é para si mesmo necessariamente um peso. (HEIDEGGER, 2010, p. 188-9).

A *esperança* que Heidegger qualifica como *decisiva* (*entscheidend*) se diferencia essencialmente da mera expectativa como o *colocar-se* em espera por algo específico. O horizonte de expectativas em que a vida se move no câmbio entre ventura e desventura, desejo e temor não passaria de uma forma decadente de “esperar” que se difere da *esperança*. A suscetibilidade do transcorrer da vida provoca o descontentamento de Agostinho.

Lutam as minhas alegrias lamentáveis com tristezas alegres e ignoro em que parte está a vitória. Lutam as minhas tristezas más com alegrias boas e ignoro em que parte está a vitória! Ai de mim! Senhor! Miserável de mim! Olhe, não escondo as minhas feridas. Sois médico, eu sou um enfermo; Sois misericordioso, eu sou um miserável. Acaso não é a vida humana sobre a terra uma tentação? Quem deseja moléstias e dificuldades? (AGOSTINHO, 10, 28.29).

Agostinho não esconde sua vulnerabilidade (*vulnera mea non abscondo*) e, diante dessa situação dúbia e perigosa, diz ignorar em qual parte está a vitória (*et ex qua parte stet victoria nescio*). A altercação discordante entre diversas determinações e afecções que se entrelaçam: o temor e o desejo, a alegria e a tristeza, o mau e o bom [*timor e desiderium, laetandum e flendum, malum e bonum*] configura a incerteza contínua a respeito da situação.

Uma das características constitutivas da vida fática enfatizadas pela interpretação de Heidegger está no fato de que a *significância* que a determina se apresenta como um *peso conflitante* nele mesmo: o conflito se faz na “discordância” (*Zwiespältigkeit*) vacilante da diversidade significativa e “o ‘peso’ [*Last*] reside no ‘conflito’ [*Widerstreit*] no qual se vive, *contendunt: laetitia flendae – maerores laetandi* [lutam: alegrias lamentáveis – tristezas felizes]” (HEIDEGGER, 1995, p. 250). A gravidade peculiar ao peso nos mantém em queda contínua e se constitui como um *cair-em-pedaços* (*Auseinanderfallen*) e numa *fragmentação* (*Zersplitterung*) no mundo.

Faz-se necessário não perder de vista a *tensão* própria à cadeia relacional significativa do *curare*. Do contrário, essas experiências seriam estendidas como numa corrente de sucessão linear entre estados anímicos:

Estar entre essas possibilidades concorrentes entre si, das quais não se é dono. O acomodado (*Bequeme*) não vê isso, mas vê uma como substituição da outra; ele se deixa levar pela facilidade não-acentuada (*unbetonten Leichtigkeit*) e pela tepidez (*Lauheit*). Contudo, quem experimenta isso *procura* colocar fim com toda firmeza (*sucht das Ende festzumachen*), conquistar uma paragem. (*Halt zu gewinnen*) (HEIDEGGER 1995, p. 250).

Em *Ser e tempo*, é dito que, “com a facticidade, o ser-no-mundo do ser-aí já se dispersou ou mesmo se fragmentou em modos determinados de ser-em” (HEIDEGGER, 1953, p. 56). A dispersão está relacionada com a *impropriedade*. A possibilidade de reconhecer ou de não assumir o seu próprio peso está entregue à afinação do humor. No §29, que trata do existencial da “disposição” (*Befindlichkeit*), o peso também é manifesto na indeterminação do humor como aquilo de que o ser-aí não sabe. Na maior parte das vezes, o ser-aí não atenta para o *caráter de peso* (*Lastcharakter*) que se revela no humor e, menos ainda, quando está “elevado”, por exemplo, na euforia. Mas, para Heidegger, isso não nega o fato de que a facticidade se constitua como peso: “Também o humor elevado pode aliviar (*entheben*) o peso manifesto pelo ser; mesmo essa possibilidade de humor revela, embora como alívio, o caráter de peso do ser-aí” (HEIDEGGER, 1953, p. 134).

No §27 de *Ser e tempo*, Heidegger menciona ainda a possibilidade que o “impessoal” tem de *exonerar* (*entlasten*) o ser-aí de seu ser (*Seinsentlastung*) numa tendência à facilitação e à leviandade. Na interpretação de Heidegger, a dificuldade de Agostinho se acentua até atingir um *status* de inultrapassável necessidade ontológica. O peso, que se referia ao conflito entre a diversidade de situações experimentadas, passa a ser o peso do próprio ser. Dessa maneira, quando bem entendida, há somente *uma* dificuldade para suportar: o peso da própria existência. Ao reconhecer que o ter-se a si mesmo é necessariamente um ter-se como *peso*, Heidegger executa uma conversão do peso que oprime Agostinho segundo uma perspectiva ontológica, tornando-o um caráter constitutivo do modo de ser do ser-aí.

Na discordância inerente à vida, onde oscilam *desejo* e *temor*, Agostinho pergunta se há um *lugar intermediário* onde a vida não seja mais tentação (*quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio?*). A tensão entre o temor e o desejar é contínua. Isso torna a vida especialmente difícil para Agostinho. Heidegger toma a sério estas “intuições” e previne contra a possibilidade de ver nelas apenas “reflexões engenhosas de um ‘moralista’ pedante” (HEIDEGGER, 2010, p. 192).

A descrição das *concupiscentiae* que se segue nos capítulos 30 a 39 não deve ser tomada como uma “classificação”. Não se tratando de mero moralismo nem de uma análise psicológica particular, “[é] imprescindível ver precisamente estes capítulos em conexão com o problema genuíno – procurar a Deus –, iluminar e clarificar este problema desde a perspectiva deste capítulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 193). Antes de adentrar a análise da concupiscência,

Heidegger julga necessário reafirmar a condição colocada por Agostinho no que diz respeito à justa compreensão dos leitores das *Confissões* acerca dos fenômenos que seguem descritos.

O próprio Agostinho está plenamente consciente das condições seguintes no que diz respeito à compreensão genuína dos capítulos posteriores: *Nam qui non intus agitit aliquid boni, non vos haec movent* [Porque a vós que não praticais algo de bom no seu interior, estas coisas não os comovem]. Pois na medida em que não *agitit* algo convosco mesmos (...) isso não vos comoverá, não vos dirá nada, nem vos importará (HEIDEGGER, 2010, p. 193-4).

Isso significa que tal questão só fará sentido para quem sentir semelhante incômodo – o que o levará a *buscar* algo de bom no seu interior. Ou seja, para ser genuinamente entendido, é requerido que o leitor das *Confissões* também se tenha, de algum modo, como provocado e tentado pela sua situação no mundo – de modo que experiencie nessa dispersão um distanciamento da integridade de si. A mesma condição já operava “de modo implícito e não expressa na exposição sobre a difusão comum do *delectari* e na aspiração à *beata vita* [vida feliz]” (HEIDEGGER, 2010, p. 194).

4. O peso fático em *Ser e tempo*

A caracterização da facticidade e do modo de ser da cotidianidade apresentadas no tratado de 1927 conservaram um forte acento da dramaticidade agostiniana. A indicação está expressa em nota ao §42 de *Ser e tempo*: após ter apreendido o ser do “ser-aí” como *Sorge*, afirma Heidegger que a direção do olhar do “cuidado” na analítica existencial surgiu da tentativa de uma interpretação da antropologia agostiniana considerando os fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles. Lembremos que a reaproximação com a obra do estagirita já havia ocorrido em preleções ministradas de 1922 a 1925. Assim, a despeito de Heidegger ter lutado contra a “grecização” do cristianismo, *Ser e tempo* promoverá o encontro e a convergência entre a experiência pré-teórica cristã primitiva com a exigência de uma esquematização ontológica no formato aristotélico.

A formação religiosa de Heidegger (apontada pelo próprio como sendo a responsável pela sua entrada no caminho do pensamento) parece ter deixado marcas indeléveis nas suas formulações, além de ter influenciado, por assim dizer, na “atmosfera” geral dos cursos da década de 20, incluindo *Ser e tempo*. Como nota Hebeche,

essa obra [*Ser e tempo*], mesmo incorporando a problemática grega do sentido do ser, ainda recorre às tonalidades afetivas da antropologia cristã primitiva. (...) E isso fica bem claro na herança da antropologia agostiniana incorporada em *Sein und Zeit* (HEBECHE, 2008, p. 193).

Para Agostinho a própria vida é um peso, dissipação que afasta da verdade e tentação constante que impede o repouso. A sua busca é impelida para uma redenção que daria cabo desta situação incômoda e laboriosa. A versão heideggeriana da atribulação vivenciada pelos filósofos cristãos se apropria daquilo que os seus testemunhos apresentam de mais angustiante e faz desta gravidade um novo apelo para a confrontação e tensão com o adverso. A princípio, a compreensão desta adversidade se encontra na própria *significância* do mundo, residindo na relação de si consigo mesmo. Heidegger viu esta confrontação confirmada no modo sofrível e desgastante como Agostinho deteve-se junto a si mesmo como “terra de dificuldades e de muito suor” na busca pela integração salvífica.

Em *Ser e tempo*, ainda que a “significância” (*Bedeutsamkeit*) não resguarde a centralidade da análise da existência, a pergunta pelo *próprio ser* não poderia aflorar por uma via menos penosa: a entrada há de se dar pelo rompimento da “familiaridade” (*Vertrautheit*), isto é, numa experiência de estranheza ou “inospitalidade” (*Unheimlichkeit*) que abala a totalidade de significância do mundo. O apelo à situação-limite experimentada na desarmonia entre o não-ser (*Nicht-sein*) que carregamos cotidianamente e o reconhecimento da *própria possibilidade* (posta a nu pela angústia) parecem constituir a única via introdutória para a *busca* inquiridora compromissada com o seu próprio ser, ou seja, assumida concretamente “pelo ente que eu mesmo sou”.

Que a proveniência e formação religiosa de Heidegger tenha marcado e direcionado fundamentalmente o seu pensamento – e talvez mesmo influenciado na condução de vários momentos ulteriores da sua obra – é um tema sobre o qual apenas fornecemos aqui alguns elementos. Limitamo-nos a resgatar o modo como a tensão conflituosa da existência se prenunciava no curso de 1921, onde

aparecem, pela primeira vez, alguns dos caracteres de ser constitutivos do ser-aí na analítica existencial, como o *peso*, a *queda*, a *tentação* e a *dispersão*.

É notável, por fim, que Heidegger se apropria da *confessio* agostiniana sem atribuir ênfase à *base inicial* e à *finalidade* do seu exercício ascético, respectivamente: *Deus* e a procura da *vida feliz* (*beata vita*). Isso significa que à abordagem fenomenológica do filósofo naquele momento interessava mais caracterizar o *transcurso* do que subscrever ou questionar o sentido do fundamento divino que circundava a jornada de autoconhecimento do bispo de Hipona. Quando abordada diretamente na preleção, a natureza de Deus é determinada como *Lux* (luz) a partir de outros escritos de Agostinho, segundo a tradição neoplatônica e o evangelho de João. Se, para Agostinho, o conhecimento de si depende de conhecer a Deus, para Heidegger, em *Ser e tempo*, a compreensão mais aguda de si mesmo se realizará com o reconhecimento da possibilidade da morte.

Recebido em: 06.07.2017 | Aprovado em: 01.01.2018

Referência Bibliográfica

CAPUTO, J. D. Heidegger e a Teologia. In: GUIGNON, C. B. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993a.

_____. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993b.

COYNE, R. *Heidegger's confessions: the remains of Saint Augustine in Being and Time and beyond*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

FRITSCH, M. Cura et casus: Heidegger and Augustine on the care of the self. In: CRAIG, J. N. de P. *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an augustinian phenomenology*. New York: Edwin Mellen Press, 2006.

GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEBECHE, L. *Passagem para o prosaico: da ontologia existencial à gramática da facticidade*. Florianópolis: UFSC, 2015.

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. (GA 12)

KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.

SHEEHAN, T. A interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis. In: GUIGNON, C. B. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

SANTO AGOSTINHO. *Confessionum Libri XIII*. In: MIGNE, J. J.: *Patrologia cursus completus: Series latina*. vol. 32. Paris: 1861/1862. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index.htm>

_____. *Sermones de diversis*. In: MIGNE, J. J.: *Patrologia cursus completus: Series latina*. vol. 38. Paris: 1861/1862. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>

_____. *De continentia liber I*. In: MIGNE, J. J.: *Patrologia cursus completus: Series latina*. vol. 40. Paris: 1861/1862. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/continentia/index.htm>