



## Martin Heidegger e o neoplatonismo agostiniano

# Martin Heidegger and the Augustinian Neoplatonism

 Rodrigo Benevides

**Resumo:** O artigo examina a duradoura influência que Agostinho de Hipona exerceu na obra de Martin Heidegger. No volume 60 da *Gesamtausgabe* heideggeriana (intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*), o filósofo alemão trata do conceito agostiniano de *Curare* em articulação com os fenômenos da *memoria* e da *tentatio*, presentes na obra *Confissões*. Para Heidegger, os escritos de Agostinho servem como material hermenêutico para demonstrar como o surgimento de uma cosmovisão cristã, fundamentada no *Curare*, fornece uma imagem que permitirá a Heidegger operar a formulação do ‘cuidado’ (*Sorge*) enquanto existencial da presença (*Dasein*). Portanto, o intuito do artigo é demonstrar como o conceito de *Curare* serve como protótipo para o que, mais tarde, Heidegger denomina de *Sorge* em *Sein und Zeit*.

**Palavras-chave:** fenomenologia; neoplatonismo; cosmovisão; cristianismo; existencialismo.

### Abstract

The paper examines Augustine’s lasting influence on Martin Heidegger’s work. In volume 60 of Heidegger’s *Gesamtausgabe* (named *The Phenomenology of Religious Life*), the German philosopher deals with the augustinian concept of *Curare* in relation to the phenomena of *memoria* and *tentatio* as presented in *Confessions*. For Heidegger, Augustine’s writings serves as a hermeneutic source fit to demonstrate how the bringing about of a christian Worldview, anchored on *Curare*, provides an image that will allow Heidegger to formulate ‘care’ (*Sorge*) as *Dasein*’s existential. Thus, the paper has the purpose of demonstrating how the concept of *Curare* serves as a prototype for what Heidegger later denominates as *Sorge* in *Sein und Zeit*.

**Keywords:** phenomenology; Neoplatonism; worldview; Christianity; existentialism.

## 1. Introdução

O início da década de 1920 é, na trajetória intelectual de Martin Heidegger, marcado pelo esforço em combinar o pensamento fenomenológico com a tradição hermenêutica. Em suas preleções reunidas na obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*, Heidegger possui o intuito de, em poucas palavras, ressaltar o caráter fático da existência humana por meio de uma das características mais marcantes da hermenêutica enquanto área do conhecimento, a saber, a detalhada análise de textos religiosos da tradição judaico-cristã. Dito de outro modo, Heidegger harmoniza a fenomenologia husserliana com a tradição hermenêutica a partir do cuidadoso exame da consciência religiosa cristã assim expressa nos escritos deixados por Paulo de Tarso e Agostinho de Hipona.

O papel de Agostinho na obra heideggeriana é de suma importância, pois, como veremos, um dos conceitos centrais para a compreensão do *Dasein* na obra *Ser e Tempo*, nomeadamente, a noção de *Sorge*, provém diretamente de sua leitura das *Confissões* e do uso que Agostinho faz do conceito de *curare*<sup>1</sup>. Dito isso, o artigo está dividido em quatro seções: primeiramente, apresenta-se as razões pelas quais a *vida fática* deve ser explorada a fim de fornecer o modelo para a compreensão da categoria de *Sorge*; em um segundo momento, explora-se a relação entre consciência e *memoria*; na sequência, a noção de *vida beata* enquanto horizonte ético inato (impresso em nós por Deus, segundo Agostinho) esclarece-nos a posição cristã esposada por Paulo, além da noção de *curare* ser introduzida; finalmente, a última seção trata de amarrar os pontos apresentados anteriormente a partir da relação que Heidegger faz do fenômeno da *tentatio* com a vida fática de ordem cristã.

## 2. Em busca da *vida fática*

Na primeira preleção friburguense de 1921, na qual se apresenta “As Concepções de Agostinho” e a “Interpretação fenomenológica do livro X das *Confissões*” (Heidegger, 2014), Martin Heidegger se ocupou de produzir e apresentar um cuidadoso exame fenomenológico-hermenêutico do pensamento de Agostinho. Por si só, o santo católico já possui mérito suficiente para merecer um estudo próprio para qualquer um imerso na história do pensamento filosófico ocidental, porém, a fim de fundamentar o projeto que antecede a publicação de *Ser e Tempo*, o alemão busca – sobretudo em Aristóteles, como se sabe – as raízes intelectuais que fornecem o arsenal conceitual propício para a

---

<sup>1</sup> Cf. Coyne (2015). Além da noção de *Curare*, Coyne também indica o tamanho da importância de Agostinho ao notar que Heidegger conecta o santo católico com o pensamento de Anaximandro de Mileto que, para o filósofo alemão, teria sido o primeiro a vislumbrar o sentido do Ser de modo análogo ao que o Bispo de Hipona quer dizer ao estabelecer sua famosa distinção entre *uti* e *frui*.

devida descrição do *Dasein*<sup>2</sup>. Dito isso, se Aristóteles e Husserl são – nos anos 1920 – as figuras norteadoras para o pensador da Floresta Negra, qual seria então o papel de Agostinho em tal contexto?

O interesse em Agostinho possui uma camada extra de relevância, pois, como observa Heidegger, “A recepção de Aristóteles na Idade Média só teve realmente lugar – quando o teve – em intensa discussão com as linhas agostinianas de pensamento” (Heidegger, 2014, p. 143). De modo mais sucinto, deve-se ter em mente que todo o projeto heideggeriano daquele verão de 1921 é baseado no fato de que “A teologia medieval repousa sobre Agostinho” (Heidegger, 2014, p. 143). Além disso, dentro do protestantismo, Agostinho foi e continua a ser o mais influente dos padres da Igreja, fato crucial a ser lembrado quando se leva em conta que a tradição hermenêutica se confunde, em grande parte, com o advento da reforma protestante. Com isso em mente, como podemos definir o pensamento de Agostinho e compreender sua influência em Heidegger?

Apesar de afirmar categoricamente que “[...] não há filosofia cristã” (Heidegger, 1991, p. 5) em seu estudo seminal sobre Friedrich Nietzsche, Heidegger segue, de modo geral, a visão dominante acerca do pensador católico e resume sua obra ao compartimentalizar de um lado a contribuição filosófica e, de outro, a teológica: “O agostinismo significa duas coisas: *filosoficamente*, é um platonismo de coloração cristã contra Aristóteles; *teleologicamente*, é uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre-arbítrio e predestinação)” (Heidegger, 2014, p. 143, grifo do autor). No entanto, Heidegger também examina três concepções sobre Agostinho que surgem após “o despertar da ciência crítica da história no século XIX” (Heidegger, 2014, p. 143), a saber, a de Ernst Troeltsch, a de Adolf von Harnack e a de Wilhelm Dilthey. Vejamos cada uma.

Com Troeltsch, diz Heidegger, Agostinho é interpretado como alguém que produz “uma filosofia geral da cultura” (Heidegger, 2014, p. 144), isto é, trata-se de pensar a relação do *ethos* cristão em relação à cultura pagã em geral. Dito de outro modo, em *De Civitate Dei*, “o problema da cultura é assumido como o essencial da consideração histórico-universal da história” (Heidegger, 2014, p. 145). Se Troeltsch vê a obra de Agostinho como “uma filosofia geral da religião e da cultura” (Heidegger, 2014, p. 145), Harnack, por sua vez, pensa Agostinho “a partir da tarefa da história dos dogmas” (Heidegger, 2014, p. 146). Com isso, Harnack caracteriza Agostinho como o grande reformador da piedade cristã e o maior teólogo cristão em busca da “unidade de um sistema de doutrina da fé” (Heidegger, 2014, p. 146)<sup>3</sup>. Finalmente, Heidegger expõe a visão de Dilthey que, no

---

<sup>2</sup> Cf. Heidegger (2011).

<sup>3</sup> De fato, Harnack oferece um valioso ponto de vista, pois, concordamos com Heidegger quanto à teologia medieval basear-se em Agostinho e, acrescentamos, o bispo de Hipona deve ser tomado como o teólogo sistemático de maior influência na história da cristandade. Cf. Agostinho (2002).

espírito hermenêutico, foca na questão da “formação da consciência histórica e [da] fundamentação, a partir da perspectiva da teoria do conhecimento, das ciências do espírito” (Heidegger, 2014, p. 147)<sup>4</sup>.

De modo similar ao que o próprio Heidegger faz em sua análise das epístolas paulinas, Dilthey busca destacar que o advento de Jesus de Nazaré na história inaugura uma nova vivência (*Erlebnis*) que, por sua vez, fundamenta uma nova cosmovisão (*Weltanschauung*). No entanto, Heidegger indaga, “Que relevância tem esta transformação [instauração de uma nova visão-de-mundo] para o contexto da finalidade da ciência [humana]?” (Heidegger, 2014, p. 147), ou seja, o que a *Weltanschauung* cristã significa enquanto fator influenciador na metodologia das *Geisteswissenschaften*? Trata-se, é claro, do tópico fulcral da hermenêutica: qual *Erlebnis* possibilita a melhor autocompreensão da consciência histórica? A resposta é óbvia: ao postular um Deus que não apenas age na história (judaísmo) como também participa enquanto ator de carne e osso, o cristianismo deve ser compreendido como de suma importância no desenvolvimento geral do espírito humano. Ao encarnar o transcendente, portanto, o cristianismo se torna um importante marco no desenvolvimento da consciência histórica.

Com o cristianismo supera-se a limitação da ciência antiga, a qual se ocupava somente da religiosidade do mundo exterior: a vida anímica converteu-se em problema científico. Na medida em que Deus se revela na realidade histórica (história da salvação), é tirado da transcendência teórica, em Platão, e entra no contexto da experiência. *Nesse ponto radica a origem da consciência histórica.* (Heidegger, 2014, p. 147, grifo nosso)

Com isso, somos levados à inquirição fulcral: “Que importância tem Agostinho nesse processo?” (Heidegger, 2014, p. 147), isto é, qual a relevância do santo católico no processo de estabelecimento da consciência histórica?

Primeiramente, segundo Heidegger, Dilthey recorda a antecipação agostiniana do argumento do *Cogito*, superando o ceticismo séculos antes do advento da modernidade. No entanto, e aqui entra a discordância entre Heidegger e Dilthey, o último assume que, quanto à análise do escopo do poder intelectual da interioridade da alma humana (mais especificamente, a experiência interior de apreensão do caráter trinitário do Deus cristão), Agostinho cai em um equívoco que seria contornado apenas com Kant e Schleiermacher: “Dilthey afirma: o que Agostinho queria conseguir e alcançar, os primeiros a conseguir e alcançar, contudo, foram Kant e Schleiermacher. Com isso, porém, Dilthey incorreu num total mal-entendido do problema interior em Agostinho” (Heidegger, 2014, p. 147).

---

<sup>4</sup> Cf. Dilthey (2010) e Gadamer (2003).

Não obstante a discordância de Heidegger, o objetivo da investigação de Dilthey – para além de quaisquer pormenores – é unívoco: “trata-se de uma fundamentação ou construção das ciências históricas do espírito; em última instância, a ‘convicção’ de que um ingresso histórico-espiritual concreto (objetivo) no passado é uma tarefa espiritual vital do presente” (Heidegger, 2014, p. 151).

Após sua breve exposição, Heidegger classifica as mencionadas posições como, respectivamente, *histórico-cultural*, *histórico-dogmática* e *histórico-científica*, o que leva o filósofo a afirmar (no que diz respeito a qual das interpretações seria a correta) que “A distinção entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’ [...] não pode ser simplesmente transferida para a história” (Heidegger, 2014, p. 148). A história não é um mero objeto que se possa prestar a postulados verificacionistas. Não obstante, se, digamos, a verdade histórica não é algo facilmente obtido, “muito menos é possível argumentar aqui pelo expediente do ceticismo. Em outras palavras, relacionar o histórico com o relativo, como se costuma fazer, é um contrassenso” (Heidegger, 2014, p. 148). Qual a saída, então? Segundo Heidegger, o problema da objetividade histórica se responde precisamente de modo histórico, ou seja, não a partir de um parâmetro que, supostamente, poderia abarcar qualquer período da história e serviria de régua para todos os fatos, passados ou futuros. Na verdade, diz o filósofo, a objetividade de análises de fatos históricos se dá pela própria *historicidade* das análises, ou seja, se o objetivo é fazer uma fenomenologia-hermenêutica da vida fática cristã assim expressa nas epístolas paulinas ou nas *Confissões* agostinianas, deve-se, na própria análise, proceder na esfera da ‘consciência histórica’, daí a razão e importância da propedêutica realizada por Heidegger: ela guia a consideração, isto é, o exame posterior da obra de Agostinho.

Se a experiência e o conhecimento históricos não podem ser entregues aos padrões de medida dos conhecimentos herdados, então deve ser procurada e encontrada positivamente uma decisão que seja ela mesma histórica. *A consequência dessa decisão e sua genuína apropriação dominam e perpassam as considerações a seguir*, as quais foram pensadas unicamente como trabalhos preparatórios. (Heidegger, 2014, pp. 148-149, grifo nosso)

Em outras palavras, Heidegger assume a importância e abrangência das três propostas históricas descritas acima (cultural, dogmática e científica), mas visa ultrapassá-las ao assumir a radicalidade da historicidade do *Dasein* no próprio ato descritivo. Em outras palavras, o alemão defende a adoção de uma investigação fundamentada em um modo “filosófico-fenomenológico” (Heidegger, 2014, p. 152), o que o permite lembrar de uma das lições husserlianas fundamentais: “não há por que pensar que o ‘contrário’ do histórico-objetivo seja ‘subjetivo’, ‘não científico’” (Heidegger, 2014, p. 152), ou seja, não há, no fundo, oposição entre objetividade e subjetividade. A

objetividade é, a rigor, um desdobramento da ‘subjatividade’, ou melhor, do mundo-da-vida (*Lebenswelt*)<sup>5</sup>.

Apresentada a postura metodológica, Heidegger delimita sua investigação fenomenológica e resume o âmbito filosófico que nos interessa aqui: “trata-se da questão da medida e do modo de influência da filosofia neoplatônica sobre o trabalho dogmático teológico-filosófico de Agostinho” (Heidegger, 2014, p. 152). Cabe ressaltar, porém, que ao relacionar Agostinho e neoplatonismo, Heidegger não busca apresentar a obra do pensador católico como uma manifestação específica da ‘discussão geral’ que trata da relação ‘helenismo e cristianismo’, precisamente porque, diz Heidegger, “o cristianismo em que cresce Agostinho já está totalmente afetado pelo grego” (Heidegger, 2014, p. 153), isto é, a análise do pensamento do Bispo de Hipona pode, de fato, jogar alguma luz sobre o entrelaçamento intelectual e cultural entre Atenas e Jerusalém, porém, apenas de um modo incipiente e, inevitavelmente, inconclusivo e deficitário, pois, como dito, o desenvolvimento de Agostinho já se dá em um contexto plenamente helenizado e o filósofo alemão já parte de tal pressuposto sem pretensões de problematizá-lo. Desse modo, Heidegger delimita ainda mais seu objetivo: trata-se, enfim, de examinar “um fenômeno de radicalidade muito maior” (Heidegger, 2014, p. 154), a saber, a *vida fática*. Heidegger busca, como em seu curso anterior acerca de Paulo de Tarso, atingir a “percepção imanente” (Heidegger, 2014, p. 154), mesmo que seja, de todas as tarefas, “a mais difícil de ser realizada” (Heidegger, 2014, p. 154). Como realizá-la, então? Segundo Heidegger, deve-se “recorrer de modo muito concreto e determinado, tanto ao teológico como ao filosófico” (Heidegger, 2014, p. 155) e, para tanto, como veremos a seguir, o alemão elege o livro X das *Confissões* como fonte de acesso ao âmbito fenomenológico da *vida fática* cristã-neoplatônica.

### 3. Consciência e *Memoria*

O livro XI das *Confissões* é o mais debatido por conta de sua originalíssima discussão acerca da temporalidade. Heidegger, no entanto, está interessado no livro X. Como o alemão indica, o livro X, com seus 43 curtos capítulos, possui na *memoria* seu núcleo gravitacional. Não obstante, Heidegger é preciso ao notar que, quanto aos livros anteriores, “o livro X pode diferenciar-se facilmente dos demais, atendendo ao fato de que nele Agostinho deixa de informar sobre seu passado para ocupar-se do que agora é: *in ipso tempore confessionum mearum*” (Heidegger, 2014, p. 159), ou seja, do Agostinho de coração inquieto ainda em busca de Deus, chegamos ao Bispo de Hipona que,

---

<sup>5</sup> Cf. Husserl (1970) e Moran (2012).

do livro X em diante, conecta sua trajetória pessoal com a própria indagação acerca do gênero ‘homem’, da temporalidade e do próprio Deus.

Dada a natureza de Deus, Agostinho nota, qual seria a utilidade de uma confissão? Há algo de oculto para aquele que Tomás de Aquino definiu como *ipsum esse subsistens*? Há um plano da existência não acessível ao próprio *Logos* enquanto tal? Dito de outro modo, “nada convém consequentemente comunicar que ele [Deus] já não saiba de antemão” (Heidegger, 2014, p. 160). Além disso, uma confissão, é obviamente incapaz de cobrir a totalidade de uma vida até o momento da escrita: “Agostinho reconhece que não sabe tudo sobre si mesmo. Também isso quer ele ‘confessar’” (Heidegger, 2014, p. 160). Sempre há algo de inescapável na compreensão do homem pelo homem e o livro X, em uma extraordinária demonstração de sensibilidade intelectual moderna, deixa claro que todo indivíduo é inábil de vislumbrar, finalmente, quais tentações se é capaz de resistir e quais não, ou a razão última a fundamentar todos os atos passado. O que nos leva à distinção corpo e alma, ou melhor, exterior e interior.

Heidegger indica que, para Agostinho, o homem é “Algo exterior e algo interior” (Heidegger, 2014, p. 161), porém, como nota o alemão, tais aspectos não estão em pé de igualdade, ou seja, não há uma pura síntese ou uma condição de igualdade entre corpo e alma no cristianismo agostiniano: *melius quod interius* [“o interior é maior”]. Ao refazer o argumento de Agostinho, Heidegger diz: “o *homem interior* é aquele que julga o que é notificado [pelos sentidos]. É ele quem coloca realmente as perguntas, e a ele se responde: *ipse fecit nos* [‘ele mesmo nos fez’]” (Heidegger, 2014, p. 162). Agostinho ressalta, então, que *animalia interrogare nequeunt* [‘animais não fazem perguntas’], pois, como diz Heidegger, “perguntar já é uma maneira de julgar e estar por cima” (Heidegger, 2014, p. 162). ‘Estar por cima’, evidentemente, significa estar em um plano judicativo não-material da existência. Poder interrogar demonstra o quão ontologicamente predominante é a ‘interioridade’ humana em contraposição à ‘exterioridade’, isto é, a alma possui primazia ontológica em relação ao corpo. No entanto, vale notar que, obviamente, não há gnosticismo em Agostinho. O corpo está abaixo na hierarquia ontológica agostiniana, porém, ele não é algo a ser superado e, então, descartado. A matéria não é algo caído que deve ser abandonado de modo a, enfim, atingir a ‘salvação’. Pelo contrário, a dogmática cristã se desprende de visões gnósticas precisamente ao reverenciar e ressaltar a importância e a imprescindibilidade da vida corporal, mesmo ao assumir o caráter ontologicamente superior da ‘parte interior’.

A partir da compreensão de tal visão agostiniana, Heidegger se vê em posição de reiterar sua busca pela *vida fática*: o *Dasein* não pode ser reduzido às relações psicológicas, econômicas,

sociológicas etc. O âmbito da *vida fática*, isto é, da esfera existencial, ocorre precisamente na esfera de tal interioridade que não pode ser confundida com âmbitos diversos. Para Heidegger, Agostinho sucede na apreensão de tal caráter que define o *Dasein* a partir de sua discussão da faculdade da memória expressa nas *Confissões*, algo que representa o “primeiro passo para a superação existencial da ordem de relações de referência objetual da psicologia. Ou, o que dá no mesmo, interpretação e captação concretas do problema a partir da vida fática histórico-existencial” (Heidegger, 2014, p. 164). Com isso em mente, podemos, afinal, adentrar no conteúdo que vai do capítulo oito ao décimo nono das *Confissões*, a saber, o “amplo campo da *memória*” (Heidegger, 2014, p. 164, grifo do autor).

Como aludido anteriormente, Agostinho parte do pressuposto que o homem é, incontornavelmente, uma incógnita para si mesmo. A memória, portanto, ilustra tal tese perfeitamente ao indicar que há algo em nós para além de nossa capacidade de acesso. Apoiado na análise agostiniana, Heidegger nota que o conjunto de minhas experiências, armazenadas de algum modo em minha interioridade, “pertence a mim mesmo, e eu mesmo não o abarco. Para possuir a si mesmo, o espírito é demasiadamente estreito. *Onde* porém deve estar o que o espírito não abarca em si mesmo?” (Heidegger, 2014, p. 164, grifo nosso). Todo indivíduo compreende a experiência de tentar relembrar algo e notar que certas coisas surgem imediatamente, outras de modo confuso e algumas parecem completamente inacessíveis, apesar de termos a sensação que, de algum modo, a informação está lá e, se nos esforçarmos corretamente, conseguiremos acessá-la (o que é, diga-se, de fato o caso em diversos momentos).

Diferentes memórias são facilmente acessíveis à interioridade; desde o que se acessa pela sensibilidade: “sou capaz de cantar com a língua calada e a garganta em descanso. Sem nada cheirar neste exato momento posso distinguir o aroma do lírio em relação ao da violeta” (Heidegger, 2014, pp. 165-166); como também aquilo que pertence ao imaterial: “não somente estão disponíveis dessa maneira objetualidades sensíveis, mas também, por exemplo, *proposições e regras, teses e perguntas das ciências*” (Heidegger, 2014, p. 166, grifo do autor). Com isso, devemos retomar o debate fenomenológico por excelência (continuação, é claro, da pergunta fundante da *Teoria do Conhecimento* e contenda central que anima a oposição entre racionalismo e empirismo): qual o estatuto ontológico de conteúdos que, ao que tudo indica, extrapolam os dados sensíveis? Heidegger – o pupilo de Husserl – segue Agostinho.

Ainda conservo, embora saiba perfeitamente que se tem extinguido os sons das palavras, as imagens dos sons das palavras com o que se formulam as proposições; contudo, o que assim possuo não é “a proposição”. Contudo, não recebi a mesma coisa, o sentido, que compreendo, pela via auditiva, através dos “sentidos”, e não o vi em algum lugar fora da consciência, e não

tenho uma figura do sentido da frase na consciência, mas o próprio sentido. Como chegou à consciência? [...] Até então não estavam na *memória*. Contudo, onde estavam? A *memória* contém, pois, também razões numéricas e leis de relações espaciais (*objetos matemáticos*). Não são coloridos, nem emitem sons, nem oferecem nenhuma outra feição efetivamente sensível. [...] os objetos matemáticos não pertencem ao gênero da expressão linguística. Quando vejo a linha mais tenuamente traçada, fina como as de uma teia de aranha, não se trata da linha matemática como tal. Somente a tem presente pelo conhecimento aquele que - sem pensar de modo precisamente corpóreo-sensível - a compreende. (Heidegger, 2014, p. 166, grifo do autor)

Mais tarde, como se sabe, tal idealismo transcendental de tons kantianos e husserlianos sofrerá certa mitigação com a *analítica existencial* do *Dasein* em *Ser e Tempo*. De todo modo, Heidegger continuará a assumir a intuição transcendental fundamental: a análise fenomenológica conduz, invariavelmente, à admissão de conteúdos intencionais não provenientes da mera absorção sensorial corporal. Como Lopes (2017, p. 182) ressalta, “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”. Com isso, tais ‘atos teóricos’, como Heidegger denomina nas preleções de Friburgo, estão de um modo “disperso e desconhecido na *memória*” (Heidegger, 2014, 167, grifo do autor), o que leva o filósofo – trilhando o caminho argumentativo de Agostinho – a apresentar a noção de que “a *memória* não é nada ao lado da consciência, *mas é ela mesma*” (Heidegger, 2014, p. 168, grifo nosso).

A *memória é consciência*, diz Heidegger, porque tudo o qual se pode falar já se instalou de algum modo e em algum grau enquanto informação armazenada (mesmo que não acessível). Trata-se aqui, grosso modo, de uma reformulação do capítulo 14 do livro X de Agostinho: consciência é memória porque só há possibilidade de *atos teóricos* devido à possibilidade cognitiva de circular livremente na esfera não-material de conteúdos intencionais retidos (na seção seguinte, trataremos de como retê-los sem algum dado primordial. Adiante-se: Agostinho recorre ao inatismo platônico). Mas e quanto aos animais? Eles também possuem memória, “posto que voltam a seus lugares habituais ou a seus ninhos e a tudo mais que estão habituados. Porque somente por causa da *memória* podem habituar-se” (Heidegger, 2014, p. 172). Como explicar, então, nossa diferença quanto a eles? Deve-se, ao fim e ao cabo, “transcender a *memória*” (Heidegger, 2014, p. 172, grifo do autor) e tal transcendência – para Agostinho – significa pura e simplesmente a busca por Deus fundada na ‘memória’ inata de que Ele existe, como bem demonstra a análise heideggeriana dos capítulos vigésimo ao vigésimo terceiro que lidam com a *Beata Vita*.

#### 4. *Beata Vita*

Ao pregar a necessidade de transcendência da *memoria*, Agostinho segue a lógica socrático-platônica explicitada no *Paradoxo de Mênon*. Quanto à ensinabilidade da *Areté*, Sócrates e Mênon percebem que, primeiramente, é necessário defini-la. No entanto, observa Mênon, como saberemos reconhecer a resposta correta quando ela for proposta? Não seria necessário, no mínimo, uma espécie de pré-compreensão para que se possa reconhecer e distinguir o falso do verdadeiro? Sócrates contorna o paradoxo ao defender o inatismo de certas *formas* e conduz o escravo de Mênon de modo a demonstrar que certas verdades geométricas já estão em nós, sendo necessário apenas a adoção do método correto que possibilita seu desvelamento (*aletheia*). A postura socrático-platônica, pois, assume que há ideias inatas que independem da empiria, o que precisamente permite uma adequação cognitiva dos dados sensíveis para que eles possam ter um mínimo de coerência perceptiva. Quanto à ‘ideia-Deus’, Agostinho segue o mesmo princípio: “Preciso transcender também a *memória*. Contudo, por outro lado, o que procuro, o que amo, deve estar de algum modo ‘na’ *memória*. De alguma maneira *preciso possuí-lo para procurar*. Que procuro, pois, quando procuro a Deus?” (Heidegger, 2014, pp. 174-175, grifo nosso). A resposta, claro, é o fundamento da ética de Agostinho: quando procuro Deus, procuro a *vida feliz*. O que alguém ama quando se ama Deus? A *Beata Vita*. Assim, buscar ou conhecer Deus se converte em viver de modo a atingir a *vida feliz*.

O ‘paradoxo’ apontado no diálogo *Mênon*, não obstante, continua de pé. Diz Heidegger: “somente a ‘tenho’ [*Beata Vita*] se me for possível dizer: basta, aqui está” (Heidegger, 2014, p. 175). A busca, portanto, só pode ser *per recordationem*, o que implica a tese de que toda pessoa enquanto criação de Deus conserva a ‘memória-esquecida’ do que deve ser uma vida feliz, isto é, “como se, de alguma maneira, já alguma vez a houvesse tido, a houvesse perdido” (Heidegger, 2014, p. 175). Sobre o ‘esquecido’ que ainda persiste como dado da memória, Heidegger diz:

Que acontece, pois, quando deve ser procurado o que carece de ser descartado da memória, o que não está nela, o que foi esquecido? Onde procuramos então? [...] na *memoria* mesma. Contudo, não está nela! Ou, por acaso, está uma parte do que procuramos nela e outra parte foi descartada, de modo que ao procurar temos ainda um resto na consciência que procuramos completar para evitar assim a mutilação? [...] Tal é o caso quando nos ocupamos em recordar o nome de uma pessoa que vem ao nosso encontro quando se trata de alguém que conhecemos; todos os nomes que se nos ocorrem são descartados até que nos deparemos com *aquela* que estamos acostumados a relacionar com a pessoa em questão. Todavia, também o esquecido emerge *de e na* consciência. Portanto, não pode ter sido totalmente descartado dela. (Heidegger, 2014, p. 173)

Em suma, não se pode dizer que esquecemos de algo na medida em que pelo menos lembramos que esquecemos de tal coisa. A busca por Deus, ou melhor, a busca por Deus por meio da *Beata Vita*, pois, é como a busca pelo nome esquecido da pessoa conhecida, ou seja, possuímos a noção de que ‘sabemos que esquecemos’. Assim, mesmo não sabendo dizer qual o nome da pessoa, estamos em condição de *reconhecer* tal nome quando ele emerge dentro de um leque de opções. Do mesmo modo, a vida feliz é reconhecida quando nos deparamos com ela ou quando a assumimos, indicando assim a existência da *forma* de Deus em nós. Para encontrar Deus “é necessário ter de algum modo, por sua essência e por seu sentido, a *beata vita*” (Heidegger, 2014, p. 175), já que, de acordo com Agostinho, há uma convergência intersubjetiva do que queremos, do que amamos.

[...] só podemos amá-la [*beata vita*] na medida em que temos também um conhecimento a seu respeito. Por mais diferentes que possam ser as expressões para a *beata vita*, todos compreendem, para além desta diversidade, um sentido idêntico e reconhecem que a desejam. Isso não seria possível se aquilo a que se aspira não estivesse de algum modo na *memoria*. (Heidegger, 2014, pp. 176-177, grifo do autor)

Lembremos que a ‘memória’ da vida feliz segue a argumentação platônica no sentido de que ela não deve ser entendida como uma representação mental de algo que foi, primeiramente, apreendido pela via da corporeidade: “A *beata vita* é tida *como* presente ao modo como a cidade de Cartago está presente quando alguém a recorda por tê-la visto alguma vez com os olhos de seu corpo? Evidentemente que não” (Heidegger, 2014, p. 177). Não se pode afirmar que a *Beata Vita* seja algo apreensível pela sensibilidade. Ela é, então, análoga ao estatuto ontológico das entidades numéricas e geométricas. Não obstante, tal analogia – Heidegger observa – só vai até certo ponto: “A *beata vita* está aí como são tidos os números? Não, os números estão, eles mesmo, aí; não é possível começar a tentar obtê-los” (Heidegger, 2014, p. 177). Em outras palavras, a vida feliz é algo que se deseja, que se ama, que se busca; os números, por sua vez, simplesmente estão aí e deles fazemos uso. A relação cognitiva para com a felicidade ou *Eudaimonia*, portanto, é de outra ordem; envolve certo sentimento ou intuição de que algo está faltando e, assim como dissera Aristóteles, todo homem a busca mesmo que não haja total concordância do que seja. Para Agostinho, entretanto, a resposta é clara: a vida feliz consiste em um *gozo desinteressado por Deus*. Além disso, mesmo aqueles que estão desviados de tal caminho não estão de todo modo desviados da noção do que é o Bem, isto é, do que seja Deus. Há um eco aqui da postura socrático-platônica na qual todo homem busca o Bem e, quando se pratica o mal, na verdade, trata-se de um erro de cálculo, uma não-apreensão do que de fato é o Bem. Uma ética racionalista, portanto, parte do inatismo das ideias e da noção de que o desvio do caminho

verdadeiramente ético é, em última instância, uma má compreensão do que seja o Bem, já que seria inconcebível reconhecê-lo e repudiá-lo. Agostinho está de acordo com tal tese: só se afasta de Deus aquele que ainda não conseguiu corretamente rememorar-lo, isto é, quem ainda não conseguiu o ‘reconhecer’.

Voltando à vida fática, Heidegger destaca que “A *beata vita* como tal e o *como de seu ser-aí* é uma mesma coisa formalmente falando” (Heidegger, 2014, p. 180, grifo nosso). Por mais que a análise heideggeriana esteja a se debruçar especificamente sobre o texto de Agostinho, o intuito do alemão é precisamente trazer à tona o que de fato significa assumir inteiramente a postura existencial cristã que estabelece o ‘como-ser-feliz’ que, finalmente, é associado por Agostinho à *veritas*. A vida fática cristã é uma espécie de incorporação tácita da noção de que a busca pela ‘verdade’ enquanto tal é, em essência, a busca por Deus por meio da vida feliz, mesmo quando ainda não se sabe disso. A busca pelo gozo desinteressado por Deus, portanto, é um gozo pela verdade: *Beata quippe vita est gaudium de veritate*.

Não querer a ‘verdade’ seria como não querer a ‘vida feliz’, algo impensável ao espírito humano: “todos querem a verdade; preferem a *veritas* à *falsitas* [...] Muitos homens querem, certamente, enganar aos outros; contudo eles mesmos não querem ser enganados” (Heidegger, 2014, p. 181). Como nota Heidegger, todos os homens – mesmo os que se valem da *falsitas* – são “conduzidos por um sentido da verdade” (Heidegger, 2014, p. 181, grifo nosso), ou seja, do mesmo modo que há uma *memoria* do que seja a *Beata Vita*, há uma inclinação inata pela *veritas*. O maior dos mentirosos é, necessariamente, mais um que se agarra à verdade, o que não significa que todo *Dasein* se abre à verdade em toda e qualquer circunstância. Antes de Jean-Paul Sartre descrever minuciosamente o fenômeno da *má-fé*, Heidegger havia chamado a atenção para a fuga deliberada da verdade como recurso de proteção egóica. Não obstante, mesmo em tal estado de recusa ou de *inautenticidade*, o gozo pela *veritas* ainda persiste, ainda predomina.

Amam-na [a verdade] quando vem luminosamente ao seu encontro, quando podem obter uma satisfação de ordem estética de tanto fulgor, deixando-se levar assim à preguiça e à renúncia. Entretanto, odeiam-na quando lhes bate no corpo. Quando lhes afeta diretamente e lhes sacode, quando põe em questão sua própria faticidade e sua existência, então, é melhor desviar, em tempo, a vista dela [...] Porém, o que se deve compreender agora é sensivelmente o seguinte: que também neste entrincheirar-se contra a verdade, neste fechar-se a ela, o homem a ama mais que o erro, esforçando-se assim pela *beata vita*. (Heidegger, 2014, pp. 183-184)

A autêntica vida feliz, portanto, é equivalente ao gozo desinteressado pela ‘verdade’, isto é, pela *verdade* enquanto aquilo que possibilita com que o ‘todo’ da vida seja percebido pelo prisma

cristão que, no caso de Agostinho, é confirmado pela tese platônico-socrática inatista: “Procurando o que ele [Agostinho] ama quando ama a Deus, não encontrou nada *extra memoriam* [fora da memória]” (Heidegger, 2014, p. 184). Além disso, há em Agostinho o mesmo aspecto relacional que Platão atribui aos transcendentais do bom, do belo e do verdadeiro: “na medida em que a verdade é algo que tenho na *memória*, o que resulta acessível nela como tal, aí encontro a Deus” (Heidegger, 2014, p. 185), ou seja, do mesmo modo que Platão pensa o bom, o belo e o verdadeiro como transcendentais inseparáveis, Agostinho defende que a própria noção inata de verdade e a memória que temos da *Beata Vita* são inseparáveis da memória da existência de Deus, algo que – como se lê nas *Confissões* – Agostinho demorou a perceber em sua própria vida. Agostinho tardou em incorporar a *vida fática* cristã, e tal postura de busca pela *vida feliz* e pela *verdade* como caminhos para Deus, diz Heidegger, exemplifica precisamente o que ele classifica como o “*traço fundamental da vida fática*” (Heidegger, 2014, p. 188, grifo nosso), a saber, o ‘*estar preocupado*’ (*curare*) que, mais tarde, em *Sein und Zeit*, o alemão denominou de *Sorge*. Como observa Santos (2019, p. 141), “Heidegger chega ao âmago do fenômeno da cura, compreendendo o *curare* como caráter fundamental da vida fática e reconhecendo no *quaerere Deum* a constituição da facticidade”.

‘Estar preocupado’, em poucas palavras, significa possuir um “*horizonte de expectativas* propriamente fático e concreto” (Heidegger, 2014, p. 190, grifo do autor). É imprescindível notar aqui a importância de tais preleções no desenvolvimento ulterior da obra heideggeriana. O *curare* que Agostinho utiliza para descrever sua própria condição cristã é utilizado por Heidegger para delinear que, grosso modo, o ‘horizonte de expectativas’ do *Dasein* “Realiza-se como *timere e desiderare*, como um ter temor de algo (retroceder frente a isso) e um ter o desejo de algo (tentar produzir-se com isso, esforçar-se por e fatigar-se com isso)” (Heidegger, 2014, p. 190), ou seja, a estrutura existencial denominada como *Sorge* é, no fundo, o estabelecimento de um horizonte existencial que revela o fenômeno em termos daquilo que nos impõe ‘temor’ ou ‘desejo’. E já antecipando um dos temas centrais de *Ser e Tempo*, Heidegger indica que quem acaba por ser tomado pelo ‘temor’ é precisamente aquele mais propenso a “decair no *inautêntico*” (Heidegger, 2014, p. 192, grifo nosso). Ora, o *Curare* ou *Sorge* pré-cristã de Agostinho é justamente um exemplo de vida inautêntica. Como o Bispo de Hipona mesmo relata, toda ação hedonista ou postura intelectual adotada anteriormente indica, afinal de contas, um ‘temor’ de não perseguir aquilo que, no fundo, ele já sabia, aquilo que já estava na *memoria*: a verdade, o gozo desinteressado, a *Beata Vita*, enfim, Deus. O ‘temor’, isto é, a vida inautêntica (para usarmos terminologia heideggeriana), portanto, é a vida pautada na *tentatio* (o tema dominante das páginas finais das *Confissões*), como veremos a seguir.

#### 4. *Tentatio* e Vida Fática

Como observa Santos (2019, p. 146), “A parte crucial do curso do semestre de verão de 1921 diz respeito às Confissões X, 30-39, passagem na qual Agostinho considera a tentação, e a análise heideggeriana fornecerá as referências gerais para enquadrar a especificidade da facticidade agostiniana”. Desse modo, ao tratar da tentação (*tentatio*) em Agostinho, Heidegger faz questão de se afastar da leitura equivocada usual na qual se costuma perceber apenas “reflexões geniosas de um ‘moralista’ pedante. Ou a perder-se em surpreendentes análises psicológicas particulares. Em ambos os casos, perdeu-se a autêntica linha de compreensão” (Santos, 2019, p. 146). O problema da *tentatio*, na verdade, está em completa harmonia com “o problema genuíno – procurar a Deus” (Heidegger, 2014, p. 193). Em outras palavras, *Numquid non tentatio est vita humana?* [acaso não é a vida humana tentação?].

Ora, se a existência humana como um todo é uma ‘tentação’ e a postura autêntica é a busca pela verdade e o gozo desinteressado por Deus, como não assumir que, em Agostinho, a compreensão do *Dasein* se dá a partir do ‘como’ que se lida com a *tentatio*? A linha que separa o ‘autêntico’ do ‘inautêntico’ na vida fática cristã, portanto, é o modo pelo qual o ‘estar preocupado’ – *Curare* ou *Sorge* – do *Dasein* lida com a tentação. Se, em *Sein und Zeit*, Heidegger privilegia o fenômeno da angústia para examinar o ser do *Dasein* enquanto *Sorge* – “o fenômeno da angústia mostra, portanto, a presença [*Dasein*] como ser-no-mundo que existe faticamente” (Heidegger, 2006, p. 258) –, Agostinho, por sua vez, concentra seus esforços em descrever a constante ‘tentação’ como fato definidor do rumo que a vida de um indivíduo pode tomar. Dito isso, vejamos os três tipos de *tentatio*.

Segundo Agostinho, há três modos de manifestação da *tentatio*: *concupiscentia carnis*; *concupiscentia oculorum*; e *ambitio saeculi*. A noção tripartite de *tentatio* está fundada na leitura do segundo capítulo da primeira epístola do apóstolo João. Nos versículos 15-16, o autor da carta nos diz “Não ameis o mundo, nem as *coisas* que há no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele. Porque tudo o que há no mundo, a *concupiscência da carne*, a *concupiscência dos olhos*, e a *soberba da vida*, não é do Pai, mas é do mundo” (Bíblia Sagrada, 1Jo, 15-16, 2022, grifo nosso).

Sobre a primeira tentação, Heidegger nota a amplitude que Agostinho a atribui, já que o santo católico “não considera o prazer sensual no sentido limitado da vida sensual instintiva” (Heidegger, 2014, p. 195). Nesse sentido, Agostinho pensa a tentação da carne como algo para além da necessidade de reprodução sexual que, naturalmente, floresce por conta da corporeidade. Trata-se aqui, na verdade, do desejo enquanto luxúria que, no caso de Agostinho, só foi contornável pela

adoção do celibato. A vida fática pautada na *concupiscentia carnis*, observa Heidegger, resume-se a “perseguir, progredir, procurar nova satisfação na queda, sem fim” (Heidegger, 2014, p. 204).

Se os desvios da concupiscência carnal são evidentes, a *concupiscência dos olhos* – que Agostinho também descreve como ‘curiosidade frívola do saber’ – merecem mais atenção. Heidegger nota que “O *mero querer ver*, a curiosidade nua, é o sentido dominante” (Heidegger, p. 208, grifo do autor) nessa *tentatio*. De certo modo, pode-se dizer que Agostinho e Heidegger estariam a tratar aqui das famosas linhas iniciais da *Metafísica* de Aristóteles: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e *amam, acima de todas, a sensação da visão*” (Aristóteles, 2002, p. 3, grifo nosso). No entanto, a *concupiscentia oculorum* diz respeito ao conhecimento desviante de Deus que acaba por fazer o *Dasein* decair por meio de uma postura que assume a *veritas* enquanto ferramenta para determinado fim, isto é, nessa tentação a busca do conhecimento é dominada pelo caráter instrumental que busca em Deus ou no transcendente uma ferramenta ou meio para fins pessoais: “Nesta curiosidade [*concupiscentia oculorum*] reside também a queda, a decadência, assim como também a dedicação à magia, à mística e à teosofia” (Heidegger, 2014, p. 209). Heidegger se ocupa mais detalhadamente desta segunda *tentatio*, pois, partindo de Agostinho e em harmonia com Aristóteles, o alemão insiste em ressaltar que “primário é o sentido pleno do *videre* [ver; visão], pois determina todas as experiências fáticas, inclusive as mais decisivas e derradeiras” (Heidegger, 2014, p. 211). Como Aristóteles diz, o sentido visual é privilegiado simplesmente porque “a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações” (Aristóteles, 2002, p. 3). Agostinho, no capítulo X das *Confissões*, chega a reforçar tal tese ao notar que até mesmo em expressões linguísticas cotidianas a visão é tomada como privilegiada, como quando se fala ‘veja como isso soa’, ‘veja como é duro’ ou ‘veja como isso é doce’ etc. Nesse mesmo sentido, Heidegger diz que “Os outros sentidos relacionados não são convertidos em operativos para alcançar o acesso, mas, ao contrário, o ver possui o sentido de tornar acessível [aquilo apreendido pelos demais sentidos]” (Heidegger, 2014, p. 210). Com isso, novamente tratemos de lembrar o perigo existencial que Agostinho percebe em tal tendência ao ‘saber’: se ocuparmos-nos, ou melhor, *preocuparmos-nos* [*curare/Sorge*] de modo demasiadamente instrumental, isto é, desvirtuado do gozo desinteressado por Deus, da *veritas* ou, simplesmente, da *Beata Vita*, corremos o risco de aprisionarmos-nos em “cavernas escondidas para receber e abrigar dentro de si banalidades frívolas totalmente alheias a Deus e distantes dele” (Heidegger, 2014, p. 212). Já que o *Dasein* possui a propensão natural ao ‘saber’ que, por sua vez, ocorre de modo mais atenuado com o sentido da visão, deve-se ter em mente que *Curare*

ou *Sorge* é, enfim, a designação do processo de estabelecimento de toda *Weltanschauung* e, como observa Heidegger, “As interjeições da curiosidade impõem as experiências fáticas” (Heidegger, 2014, p. 212), ou seja, o direcionamento existencial da predisposição ao ‘querer saber’ fundamenta nossa *Weltanschauung* de modo ainda mais decisivo que as ‘solicitações’ da *carne*. Mesmo atrelado à sensualidade ou à corporeidade, o sentido visual ultrapassa o mero âmbito do material ao definir de modo incisivo o tipo de postura existencial do *Dasein*, ou seja, de que modo o indivíduo utiliza sua inclinação natural ao saber? A *veritas* é, para mim, ferramenta ou fim em si mesmo? Vejamos agora a *soberba da vida*.

Para compreender a terceira *tentatio*, é importante notar que ela é distinta das duas anteriores por se tratar de um fenômeno exclusivamente interior, isto é, enquanto a concupiscência da carne e a do olho estão necessariamente atrelados ao exterior, a última *tentatio* é, por definição, pertencente ao âmbito introspectivo. Como observa Heidegger,

Nas duas primeiras formas de tentação os pontos de relação da experiência que determinam a situação são os seguintes: 1) o *agir* [*Umgegen*] agradável, 2) o curioso *olhar em volta* [*Sichumsehen*], desejoso tão somente de conhecer. Ambos os pontos de relação e de referência da experiência apontam para algo essencialmente pertencente ao mundo circundante e não ao si-mesmo, porque mesmo no 1) como no 2) comundano - esta ou aquela pessoa, nesta ou naquela situação - entra em jogo a objetualidade do agir e, sobretudo e respectivamente, a objetualidade do olhar em volta, do querer adquirir conhecimentos novos, de poder estar informado com, do saber acerca disso ou daquilo [*Von-ihm-Wissen*] e, por esta razão, nunca abandonam - e isso é o peculiar das relações de experiência que lhes afetam - o caráter de *objeto* essencialmente próprio do mundo circundante (significância). (Heidegger, 2014, pp. 212-213, grifo do autor)

No caso da *soberba da vida*, por outro lado, “o si-mesmo opera na realização articulando-se de um modo determinado, na medida em que é ele quem está explicitamente em jogo, é ele quem deve ser tomado em toda sua importância em sentido genuíno” (Heidegger, 2014, p. 213). O primeiro e essencial ponto a ser notado na última *tentatio* é seu grau de perigo ao colocar-nos em um contato direto de queda ou decadência com o si-mesmo. Não se trata mais da mundanidade que pela ‘carne’ ou pelo ‘saber’ nos puxam e – pela via exterior – nos desvirtuam; pelo contrário, trata-se aqui da perdição interna.

A perdição do si-mesmo, diz Agostinho, se resume em *timeri et amari velle ab hominibus* [‘querer ser temido e amado pelos homens’]. É essa, enfim, a tentação derradeira. Em suma, trata-se de um *Curare* pautado no auto-engrandecimento. Quando o *Dasein* cede a tal tentação, a estrutura existencial *Sorge* fundamenta uma *Weltanschauung* que se reduz ao objetivo único de autossatisfação por meio da subjugação do Outro. Toda a vida fática se mostra por este único filtro existencial. Dada

as devidas proporções, pode-se afirmar que Agostinho aponta aqui para o primeiro momento da dialética hegeliana do senhor e do escravo no qual a consciência-de-si ainda não se vê capaz de ultrapassar o estágio da “certeza sensível” por ainda não incorporar a reciprocidade no reconhecimento do Outro<sup>6</sup>. Trata-se, portanto, de uma consciência ainda presa na autorreferência e limitada à busca pela subordinação de *outrem*, impossibilitando o reconhecimento da outra consciência-para-si. Em suma, estamos simplesmente diante de um sujeito preso à *ambitio saeculi*.

O *curare* próprio desse experimentar ocupa-se duramente da realização de uma determinada posição do experimentador em relação com o mundo circundante. É um *velle* [‘querer’]: *propor-se, aspirar a, colocar em obra a vida conscientemente de um modo tal que seja temido ou, respectivamente, amado pelos 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. No *timeri et amari velle* dá-se importância ao mundo próprio em detrimento a uma situação comundana na vista desde si de uma maneira exclusiva. Trata-se de estar numa condição de superioridade no mundo compartilhado [*In-mitweltlicher-Geltung-Sein*]. No *timeri velle*, *alguém vê a si mesmo como superior e faz um esforço de impor-se assim aos demais e na convivência com eles*. No *amari velle*, *alguém atribui-se a condição de valioso, de que merece apreço e valorização positiva dos outros*. Em ambos os casos pode tratar-se de uma certa veemência interna da existência, mas também e em geral, de uma motivação de vida a uma debilidade covarde e a uma insegurança e necessidade de encontrar adesões no caminhar juntos ou de um precaver-se protetor e de um *salvaguardar-se de toda possível discussão*. (Ao ceder a estar *tentatio*, o si-mesmo perde-se totalmente de seu modo de ser próprio. Corresponde a isso o ganhar e o perder, correspondendo também a isso a possibilidade do autoconhecimento e a clareza em relação a si mesmo). (Heidegger, 2014, pp. 214-215, grifo nosso)

Como se vê, não nos parece exagero traçar um paralelo com a dialética hegeliana do reconhecimento. Não é nosso intuito aprofundar tal ponto aqui, mas cabe ao menos indicar a intuição certa de Hegel na qual se afirma que “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 2014, p. 126). Desse modo, o *Dasein* que sucumbiu à *ambitio saeculi* é precisamente o indivíduo preso – como bem nota Hegel – em um ciclo precário de “reconhecimento unilateral e desigual” (Hegel, 2014, p. 131). Nos termos de Agostinho, sucumbir à tal *tentatio*, isto é, estar “dominado por uma tal *curare*” (Heidegger, 2014, p. 215) nos leva, inevitavelmente, à *misera vita* e à *foeda iactantia* [‘vanglória indigna ou ‘arrogância vergonhosa’].

A partir disso, Heidegger introduz, em poucas linhas, o que poderíamos tomar como a síntese da *analítica existencial* posteriormente elaborada em *Sein und Zeit*. Ao apontar os desdobramentos do *Curare* de um *Dasein* preso à *soberba da vida*, Heidegger os classifica como *existenciais* que, por

<sup>6</sup> Cf. Hegel (2014).

sua vez, indicam o aspecto *hermenêutico* do *Dasein*: “todos os *explicata* de sentido conclamados a serem desvelados nesta problemática [do indivíduo em tentação] são *existenciais*, isto é, formalmente falando ‘categorias’ e, *historicamente e de maneira realizadora*, são *hermenêuticas*, não categorias ordenadoras e reguladoras” (Heidegger, 2014, p. 217, grifo do autor). Daí que se deve compreender que a *tentatio* não é “um acontecimento, mas um sentido de realização existencial, um como da experiência. Em relação ao quê? Ao sentido do que vai ao encontro do experimentar” (Heidegger, 2014, p. 234). Com a *ambitio saeculi* e a ‘realização existencial’ do “*tomar-se a si mesmo como importante*” (Heidegger, 2014, p. 217, grifo do autor), o *Curare* gira em torno da busca incessante de validação daqueles que constituem seu entorno: “o foco motivacional da vida própria concentra-se plenamente no querer estar em situação de autoridade no mundo compartilhado e entre aqueles com os quais o compartilhamos” (Heidegger, 2014, p. 218). No entanto, como observado anteriormente, apesar da necessidade de aprovação e submissão de *ourem*, a terceira das tentações descritas por Agostinho não deve ser confundida como algo fundada no exterior. A patológica obsessão por *status* é fruto da interioridade humana e sua origem, como toda e qualquer forma de decadência na vida fática cristã, é o afastar-se de Deus em busca de satisfação no jogo inócuo de reconhecimento entre consciências. Além disso, vale ressaltar que, obviamente, homens e mulheres inevitavelmente serão louvados, amados, temidos e respeitados, no entanto, “na medida em que o homem é digno de ser louvado e merece ser considerado como sendo valioso e importante, isso *não* acontece em razão de seus próprios esforços e preocupações, nem mesmo aponta para eles” (Heidegger, 2014, p. 220, grifo nosso), ou seja, o que é verdadeiramente merecedor de admiração – na cosmovisão cristã – é a pessoa humana enquanto manifestação da ação divina. Tudo, no fim, aponta para Deus, o único ser verdadeiramente digno de louvor, amor, temor e respeito. Feliz, portanto, é o *Dasein* que prefere louvar a ser louvado. Permitir a dominação da soberba, do auto engrandecimento, em poucas palavras, “é uma queda, porque diante de Deus o homem não é, desde o ponto de vista de sua importância, senão um mero ‘nada’” (Heidegger, 2014, pp. 220-221). Curiosamente, perceber-se como mero ‘nada’ é o que possibilita a libertação da corrida frenética por reconhecimento, pois, se estou sendo louvado, minha inclinação é buscar mais e mais reconhecimento para confirmar meu *status*; do mesmo modo, a situação inversa me leva à mesma linha comportamental: “A reprovação faz com que vacile e me incite a olhar para os outros. Não me sustento puramente na verdadeira alegria” (Heidegger, 2014, p. 222), ou seja, não há escapatória – estando no topo ou na base da hierarquia – se o *modus operandi* do indivíduo está baseado em assumir o caminho da queda, isto é, da negação de Deus. A *ambitio saeculi* representa tamanho perigo existencial e, justificadamente, ganha destaque nas ponderações

de Agostinho, pois, como observa Heidegger, ao se deixar dominar pela soberba, o *Dasein* acaba por racionalizar sua queda: “Eu não estou mais seguro de mim mesmo e me entrego inerte ao poder do mundo compartilhado. [...] Procuo salvar-me e justificar-me com o argumento de que não está propriamente em mim, que eu caio: ‘o ser humano é pois assim’” (Heidegger, 2014, p. 222). A *ambitio saeculi*, portanto, leva ao cinismo e à resignação.

O que seria, portanto, na lógica da *Weltanschauung* cristã, a não-queda, isto é, a vida autêntica, a *Beata Vita*? Novamente: preferir louvar a ser louvado. Compreender, genuinamente, que nenhum *Dasein*, em última instância, é digno de fato de louvor. Com isso, a *beatitudo* surge de modo natural ao “Alegrar-se de poder louvar realmente” (Heidegger, 2014, p. 222). Aquele que “se preenche de vaidade, decai e se perde no vazio e no nada” (Heidegger, 2014, p. 224). Ceder à tentação da soberba ou possuir “um *alto conceito* de si mesmo” (Heidegger, 2014, p. 224, grifo do autor) redireciona equivocadamente o centro existencial do *Dasein* à medida em que “toma-se, portanto, como importante o que ‘se tem feito’, o que ‘se faz’, o que ‘se pode’, algo a que no fundo não cabe atribuir a consideração de um bem genuíno” (Heidegger, 2014, p. 224). Como o próprio Heidegger descreve, é na contínua e distorcida auto apreciação – manifestada pela soberba e pela vaidade – que reside o que há de mais ‘satânico’. Lembremos que ‘satã’, no hebraico, deriva de um verbo que significa ‘obstruir’ ou ‘opor’ e em sua forma de substantivo adquire a conotação de ‘acusador’ ou ‘adversário’<sup>7</sup>. O *Dasein* em queda, isto é, o *Dasein* perdido na *ambitio saeculi* assume uma vivência ‘satânica’ no sentido de que sua vida fática se torna a concretização de uma postura existencial divisiva, o que nos leva a um dos pontos cruciais da análise heideggeriana de Agostinho: é claro que atitudes divisivas provém daquele que se toma como importante e, de fato, consegue o louvor de *outram*; entretanto, mais perigoso ainda – argumenta o filósofo alemão – é a vaidade e a soberba daquele que se toma como importante, porém, não obtém louvor e se percebe como injustiçado ou não reconhecido perante os outros, ou seja, a manifestação comportamental ‘satânica’ por excelência, diz Heidegger, é exatamente a do *ressentido*.

[...] a preocupação aqui muito precisamente significa um tomar-se como importante, e isso de um modo tal que a realização da preocupação se converte numa realização nova, num situar esta experiência, respectivamente, a existência, em si genuína, diante do mundo próprio, de tal modo que, por obra deste “movimento” escondido, tudo cai no vazio, *inanescit* [se esvazia] e perde radicalmente toda vigência no que faz ao *summum bonum* (diante de Deus). Na última, mais decisiva e mais pura preocupação por si mesmo, está à espreita a possibilidade da queda mais abissal e do genuíno perder-se a si mesmo [*Sichselbstverlieren*]. [...] *Aqui radica o realmente satânico da tentação!* [...] A preocupação por si mesmo parece fácil cômoda,

<sup>7</sup> Cf. Schökel (1997).

interessante como “egoísmo” e superior, uma vez que é nociva para o “bem da comunidade”, sendo um individualismo perigoso. *Entretanto, na realidade, é tanto mais grave quando alguém se toma a si mesmo cada vez como menos importante, envaidecendo-se porém cada vez mais.* (Heidegger, 2014, pp. 226-227)

Superar o ressentimento, então, significa se colocar na trajetória de uma vida *autêntica*, algo que, como se pode imaginar, abre espaço para ‘se perder’. Entretanto, é justamente o risco que permite ao *Dasein* compreender a importância da recompensa de se encontrar em uma vida fática que transborda ‘sentido’.

Na realização genuína e concreta da experiência, dá-se a possibilidade da queda, mas deve contar também, por sua vez, com a preocupação própria mais radical de si mesmo, com a plena ‘oportunidade’ concreta e fática de alcançar o *ser* da vida mais própria. [...] Na preocupação por si mesmo, o si-mesmo forma - no como de ser próprio - a possibilidade radical da queda, mas dá também e, por sua vez, vida à ‘oportunidade’ de ganhar-se. Temos de procurar ganhar uma *vita bona*, temos de fazê-la nossa. Portanto, nossa vida, de alguma maneira, tem de *importar-nos*. (Heidegger, 2014, pp. 230-231, grifo do autor)

## 5. Conclusão

Em busca da solução para sua confusão interior, Agostinho buscou Deus como quem procura um ente. Quando o Bispo de Hipona percebe que, na verdade, Deus se revela na *memoria* que possuímos daquilo que é indicativo da *Beata Vita*, a busca de sua vida para sossegar seu coração inquieto, portanto, se torna menos intelectual que existencial, ou seja, encontrar a verdadeira *eudaimonia* não ocorre após uma racionalização acerca da existência de Deus ou da verdade dessa ou daquela religião, mas no ato de assumir, na *vida fática*, determinada preocupação (*Curare/Sorge*) que, enfim, se torna o parâmetro pelo qual o mundo se revela ao *Dasein*. A vida fática pode ser marcada pela *tentatio*, porém, também pela *Beata Vita* que, para Agostinho, é o ato de assumir o *ethos* cristão voltado para o caminho da salvação.

A queda ou decadência do *Dasein* em uma *Weltanschauung* cristã gira em torno da *tentatio* que, lembremos, Agostinho divide em três tipos: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e *ambitio saeculi*. Como explicado anteriormente, as duas primeiras tentações estão fundadas no ‘exterior’, enquanto a última, e mais importante, diz respeito ao mundo ‘interior’. Curiosamente, Heidegger observa que a interioridade da última tentação serve, ao mesmo tempo, como a mais difícil provação e direcionamento à salvação, ou seja, a *tentatio* da interioridade coloca em jogo a possibilidade existencial de ganhar a si mesmo e se colocar rumo à autenticidade. Partindo da noção de que a categoria do pecado está associada à individualidade do *Dasein*, Heidegger nota que, de

certo modo, o caminho da *ambitio saeculi* inevitável, porém, é na decadência da tentação interior que nossa individualidade se mostra de maneira mais evidente e, precisamente em tal experiência, é que a vida fática se revela como individualizada e, com isso, merecedora de valorização.

## Referências

- Agostinho (2017). *Confissões*. Westminster: Editora Penguin-Companhia.
- Agostinho (2002). *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Fortaleza: Editora Paulus.
- Aristóteles (2002). *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola.
- Bíblia Sagrada (2022). Versão Bíblia King James 1611 de Estudos. Niterói: Ed. BV Books.
- Coyne, R. (2015). *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in 'Being and Time' and Beyond*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dilthey, W. (2010). *A construção do mundo histórico nas Ciências Humanas*. São Paulo: Editora Unesp.
- Gadamer, H.-G. (2003). *O problema da consciência histórica*. São Paulo: Editora FGV.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche: Volumes I and II*. San Francisco: Harper Collins Pub.
- Heidegger, M. (2006). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Heidegger, M. (2010). *Phenomenology of religious life*. Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2011). *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles; introdução à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2014). *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An introduction to Phenomenological Philosophy*. Illinois: Northwestern University Press.
- Lopes, M. D. (2017). A apropriação de Heidegger sobre Santo Agostinho: o Livro X das Confissões. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 6(2), 176-191.
- Moran, D. (2012). *Husserl's Crisis of the European Science and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, B. S. (2019). Heidegger e Agostinho: o fenômeno da *tentatio* e a historicidade do si (*Selbst*) na apropriação fenomenológica do livro X das Confissões. *Trans/Form/Ação Revista De Filosofia*, 42 (Special Issue), 135–158.
- Schökel, L. A. (1997). *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Fortaleza: Editora Paulus.