

FACTICIDADE E LINGUAGEM NA LEITURA HEIDEGGERIANA DE SANTO AGOSTINHO

Maria Adelaide Pacheco

Instituto de Filosofia Prática / Universidade de Évora

O curso de semestre de Inverno de 1920/21 *Introdução à Fenomenologia da Religião* e do semestre de Verão de 1921 *Agostinho e o Neoplatonismo*, constituem o resultado sistemático de uma contínua investigação de Heidegger na direção de uma fenomenologia da religião e devem ser lidos, segundo indicação do próprio Heidegger, à luz da situação hermenêutica que se encontra descrita por este, numa confiança a Karl Lowith, nos seguintes termos: “Eu trabalho concreta e facticamente a partir do meu “eu sou”, a partir da minha origem fáctica intelectual, meio, contexto vital, e tudo o que pode ser avaliado como a experiência vital na qual eu vivo. A esta minha facticidade pertence aquilo que eu brevemente chamaria o facto de que eu sou um teólogo cristão. Isto envolve uma preocupação pessoal radical, uma particular cientificidade, uma estrita objetividade na facticidade; nela deve ser encontrada a consciência histórica, a consciência da história cultural e intelectual. E eu sou tudo isto no contexto vital da universidade.”¹

Ora, sabemos que a compreensão do que significa então para Heidegger ser um teólogo cristão é indissociável da sua rutura com o catolicismo e com o sistema de uma teologia dogmática que procurava fundar a experiência religiosa nas categorias da cosmologia grega, assim como na autoridade do direito romano.

Ser teólogo cristão significa, para ele, filiar-se numa genealogia de teólogos que querem recuperar o sentido originário e a força instituinte do cristianismo primitivo, em que ressaltam Santo Agostinho, Lutero, Kierkegaard, e essa

¹ Theodore Kiesel, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University California Press, 1995, p.78

intenção renovadora encontra-se levada a cabo nos textos referentes aos dois seminários acima referidos. Contudo, na confiança a Karl Lowith, Heidegger não parece centrado na sua filiação na tradição de uma teologia protestante, mas sim na dilucidação da relação entre a teologia e a emergência da consciência histórica, assim como na inclusão da sua própria condição de teólogo no contexto institucional da Universidade alemã.

De facto, a relação entre cristianismo e historicidade tornou-se um tema da Universidade quando, com a obra de Dilthey *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, (1883) o cristianismo, colocado na génese da consciência histórica, foi associado à problemática das ciências humanas. Nesta obra, Dilthey mostra a novidade da experiência cristã em torno da descoberta do mundo interior do *Selbst*, caracterizado pela luta de cada um para ir para além da natureza em direção à liberdade interior da fé. Esta experiência, tendo um carácter intrinsecamente temporal, por se desenrolar no tempo da vida de cada um, articula-se com a narrativa mais vasta de uma história da humanidade a que a figura de Cristo emprestou um sentido e um inteligibilidade global.

Na perspetiva de Dilthey, Santo Agostinho teria sido o primeiro a traduzir a experiência cristã a partir do mundo histórico, ao contrário dos outros padres da igreja que procuraram traduzir esta experiência nas categorias do mundo natural, como “substância” e “causa”, convertendo a teologia num sistema objetivo e autoritário.

Heidegger retomará esta leitura de Santo Agostinho, libertando-a das preocupações epistemológicas de Dilthey, mas vinculando-a à descoberta da vida fáctica, associada a uma preocupação de renovação não apenas da teologia, como do interesse pela filosofia, que é patente neste primeiro período da sua produção filosófica.

Mais tarde, quando Heidegger já não se define a si mesmo como teólogo e faz uma nítida distinção entre o domínio predominantemente cético da filosofia, e o domínio da crença da teologia, não deixará, no entanto, de reafirmar o interesse filosófico de uma fenomenologia da vida religiosa, como podemos deduzir da seguinte afirmação extraída da conferência “Fenomenologia e Teologia” realizada em Julho de 1927: “O acontecimento cristão como renascimento implica que a existência pré-crente, isto é, não crente do *Dasein* é superada. “Superada” significa aqui não eliminada, mas assumida na nova criação, mantida e preservada nela. Na fé, com efeito, a existência pré-cristã é subjugada no sentido ôntico-existencial. Mas que a fé como renascimento tenha subjugado de maneira existencial a existência pré-cristã, isso significa justamente que o *Dasein* pré-cristão subjugado é encerrado, de maneira ontológico-existencial, na existência crente. Subjugar significa não rejeitar,

mas dispor de maneira nova [...] Todos os conceitos teológicos encerram necessariamente em si a compreensão do ser que o ser humano como tal tem de si mesmo na medida em que ele simplesmente existe.”²

Ora, refazendo o caminho do pensar de Heidegger, podemos constatar que na leitura fenomenológica das *Confissões* de Santo Agostinho ele teve a ocasião não apenas de encontrar algumas das categorias em que essa compreensão da existência pode se levar a cabo, como a inspiração para prosseguir no caminho da sua reformulação da fenomenologia husserliana, e da renovação da filosofia, que ele não vê mais como uma ciência dos conceitos universais e das definições, mas como um saber vinculado ao domínio da execução da experiência da vida fáctica.

1. A vida fáctica

O problema da possibilidade de uma adequada compreensão da vida fáctica ocupara já os semestres de Inverno de 1919/1920 e o semestre de Verão de 1920, e aí Heidegger leva a cabo uma reflexão sobre a fenomenologia enquanto método de aproximação ao âmbito originário da vida, adotando a expressão “facticidade” usada pelo neokantismo.

Contudo, não se trata de prosseguir a tentativa da filosofia neokantiana de levar a cabo a interpretação da vida a partir de um *a priori*, mas sim de destruir essa tendência para uma objetivação da vida, compreendendo-a a partir da sua temporalidade dinâmica e da sua capacidade para gerar por si mesma um sentido.

No curso sobre fenomenologia da religião este tópico voltará a ter um lugar central, retomando a noção de “indicação formal” para indicar a possibilidade de aproximar o plano lógico e categorial do plano empírico e imediato da experiência de vida. A experiência que a vida faz de si mesma está ela mesma carregada de sentido e de valor, é compreendida imediatamente a partir de certas formas que a fenomenologia pode clarificar.

² « [...] so liegt doch in christlichen Geschehen als Wiedergeburt, daß darin die vorgläubige, d.i. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist. Aufgehoben heißt nicht beseitigt, sondern in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt. Im Glauben ist zwar existenziell-ontisch die vorchristliche Existenz überwunden. Diese zum Glauben als Wiedergeburt gehörige existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz besagt aber gerade, daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen liegt. Überwinden besagt nicht abstoßen, sondern in neue Verfügung nehmen [...] Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.» Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, GA9, 63.

Permitir que a vida fática se mostre a partir de si mesma, na sua natureza de fenómeno, coloca uma nova tarefa e novos desafios metodológicos para a filosofia:

negativamente significa: lutar contra a tendência que a própria vida tem de se assegurar contra o histórico, decaindo na objetividade, através da destruição fenomenológica das formações lógicas objetivantes.

positivamente significa: tomar a vida como um fenómeno dinâmico; a vida tem-se a si mesma num processo no qual pode ganhar ou perder a familiaridade consigo mesma. O sentido desse ter-se a si mesma pode ser descoberto mediante a pergunta pelo quê? (o conteúdo do que é experienciado, *Gehaltssin*), a pergunta pelo como, ou pela relação entre as tendências e os motivos daquilo que é experienciado (sentido de relação, *Bezugsin*) e a pergunta pela realização do sentido em direção à espontaneidade do *Selbst* (o sentido de atualização, *Volzugsin*).

Estes três elementos do sentido indicam a direção da corrente da vida, permitem o acesso à vida no seu carácter “situado”, isto é, na unidade de uma situação dominada por certas tendências e potencialidades.

Ora, as *Confissões* de Santo Agostinho, obra percorrida por uma intenção confessional, que é, no fundo, uma intenção do autor se conhecer a si mesmo, apresenta-se como um empreendimento que obedece à mesma intenção de uma apreensão da vida fática. O “Tornei-me um problema para mim mesmo” de Santo Agostinho não é lido por Heidegger exclusivamente num registo gnosiológico, ou seja num sentido de conteúdo (o que pode saber de si mesmo e de Deus), mas ainda num sentido de relação (a relação consigo mesmo e com o mundo à volta) e um sentido de execução (como pode realizar e atualizar as potencialidades próprias).³

Esta experiência da vida é colocada por Heidegger, a partir do horizonte hermenêutico aberto por Dilthey, sob a indicação formal do histórico: ela

³ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, §8, 178: «So will Augustinus wagen, von sich zu bekennen. Und er wird nur das bekennen, was er von sich selbst “weiß”. Augustin gesteht zu, nicht alles zu wissen von sich. Auch das will er” bekennen”. (« Quaestio mihi factus sum.» Begreifen ist bei einem Menschen sein Umfassen des Menschlichen; aber Glauben ist sein Verhältnis zum Göttlichen. « Terra difficultatis.» Beachte den verschiedenen Bezugssinn! «Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis[...] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam» ».

desenrola-se no âmbito do irrepetível, do intrinsecamente temporal, do Eu sou, que Heidegger designa como *Dasein* ⁴.

Eu sou, sublinha Heidegger, para mim mesmo “*terra difficultatis*”, opacidade da consciência a si mesma “há algo não obstante, no homem que nem o próprio espírito do homem conhece... a que tentações posso resistir e a quais não posso”. Pela voz de Santo Agostinho Heidegger mostra que o saber de si mesmo está envolto em obscuridade e o desejo de total transparência destinado ao fracasso. A *tentatio* é o cerne da vida fáctica em Santo Agostinho, e ela ilustra a resistência e a opacidade da carne, a *delectatio* indeterminada, suspensão entre a dupla possibilidade do *defluxus* e da *continentia-vita est tota tentatio sine ullo interstitio*. A vida é carga para si mesma, há um lastro que a arrasta constantemente num sentido descendente e este lastro não pode ser suprimido: “*Deformis ist mein Leben*”, sublinha Heidegger, mostrando que para Santo Agostinho a vida não é um passeio e na verdade “sou uma carga para mim”.⁵

A facticidade é isto mesmo, esta carga ontológica que constantemente pesa sobre a vida, como um lastro, condenando-a a debater-se contra a sua tendência para decair, e manter-se cerrada para a verdade. O manter-se aberto para a verdade implica um contramovimento, que não pode, contudo, suprimir as moléstias e trabalhos, mas deve aguentá-los e tolerá-los. *O tolerare* as moléstias e dificuldades, na semântica do cristianismo, o reconhecimento da miséria da condição humana, é aqui identificado por Heidegger como uma direção característica da vida fáctica.⁶

Em Santo Agostinho, referência fundamental da filosofia cartesiana, Heidegger não vê, pois, a subjetividade autossuficiente que Descartes proclamou com a descoberta do Cogito, mas a consciência da finitude e da contingência da existência. De facto, esta experiência da vida fáctica nem sequer pode ser

⁴ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, §8, 181: sobre o deslocamento da pergunta sobre Deus para o terreno da vida factica em Santo Agostinho comenta Heidegger: “*Hier schon die “Verschiebung” der Frage[...]unter dem Druck der Phänomene: nicht mehr, ob dies und das Gott ist, sondern ob ich “darin”=“damit”=“darin lebend” Gott finde*”.

⁵ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60 §12, 205: “*“Deformis” ist mein Leben. - Nicht um sich zu entschuldigen, sondern gerade um sich rücksichtslos von sich zu stoßen und um aus dieser unnachsichtigen Distanz sich zu gewinnen, macht sich nun Augustin klar daß das „Leben“ kein Spaziergang ist*”

⁶ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60 §12, 205: este contramovimento não resulta da autonomia da vontade, mas, pelo contrário, do reconhecimento da finitude e contingência duma vontade que esbarra na constituição ontológica da existência, e se lança na direção da “esperança” e da “misericórdia”: “*Es ist so etwas, daß der (konstitutiv existentielle) Vollzugssinn des erwartend aufbrechenden Sich-offenhaltens-für nur sein kann “tota spes [...] non nisi in magna valde misericordia [Dei].”*”

compreendida a partir do domínio da subjetividade - pois ela é radicalmente estranha a esta cisão entre objeto e sujeito que confere sentido aos conceito de subjetividade.

A experiência da vida fáctica é ela mesma relacional, é a experiência duma relação primordial do ser humano com o mundo, o *Lebenswelt*, o mundo da vida que nunca experienciamos como um objeto, mas como “aquilo no qual vivemos”, e que podemos articular formalmente em 3 categorias: *Umwelt* - o meio em forma de objetos materiais e ideias, o *Mitwelt*, o mundo social das instituições e o *Selbstwelt*, o mundo do si mesmo, constituído por essa experiência própria não diretamente compartilhável.

A experiência da vida fáctica é, pois, a experiência do mundo da vida, estou já sempre facticamente ligado ao mundo à volta e tudo o que nele experiencio nunca possui à partida o carácter da objetividade, mas o carácter da significatividade (*Bedeutsamkeit*). É a filosofia que pode posicionar-se a si mesma como consciência do “como”, ou das diversas modalidades dessa experiência do mundo da vida, tomando em mãos a tarefa de levar a cabo uma hermenêutica da facticidade.

Se o termo “hermenêutica da facticidade” não aparece mais em *Ser e Tempo*, sendo substituído pelo termo “analítica existencial” esta prosseguirá a tarefa de uma descrição da experiência imediata da vida fáctica de todo o homem enquanto ele é simplesmente alguém que existe, enquanto ele é um ser no mundo, *in der-welt-sein*.

2. O cuidado e a temporalidade

As confissões de Santo Agostinho são lidas por Heidegger como o testemunho da mudança de direção da procura de Deus: o que significa buscar Deus? Significa já o ter tido de algum modo: *und wie soll ich suchen, wenn ich Dich nicht irgenwie habe, um Dich weiss?*⁷ aqui encontra-se a ideia de um ter prévio, que orienta toda a pesquisa de algo, pois contém em si uma possibilidade projetada no futuro. Procurar é, assim, desenvolver uma possibilidade e expressar o que nela se encontrava já contido como expectativa. O que se encontra na memória como recordação e expectativa é o desejo da *beata vita*.

Ora, o que Heidegger sublinha em Santo Agostinho, como em S. Paulo, é que para estes o tornar-se cristão está ligado a um primado do sentido de execução: Deus não é um objeto de especulação metafísica, nem de contem-

⁷ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, §9, 190.

placão. Estar perante Deus ou na presença de Deus não acontecerá num tempo objetivo, mas no elemento vivo da esperança. Deus desvenda-se no tempo da vida fáctica, enquanto realização da *beata vita*

Contudo, que Deus seja procurado como “*beata vita*” evidencia ainda o peso da tradição: a equação *beata vita-veritas-Deo* projeta-nos de novo para o neoplatonismo de Santo Agostinho, para o uno, como a extensão de um conceito importado da filosofia grega, impondo um “ponto de vista”. Esta via está ainda contaminada pela pretensão de um “saber objetivo” e nessa medida impõe-se a tarefa de “destruição” do livro X das *Confissões* ⁸.

Trata-se de reconstruir um outro caminho de acesso presente na compreensão imediata da expressão “*beata vita*”, que Heidegger destaca na citação seguinte das *Confissões*: “Ouvimos a expressão “uma vida feliz” e todos confessamos que desejamos a própria coisa, porque não é o som que nos deleita. Quando um grego a ouve, em latim, não se deleita, porque ignora o que foi dito; nós, porém, deleitamo-nos, tal como ele se a tivesse ouvido em grego, porque a própria coisa que os gregos e os latinos e os homens das restantes línguas desejam possuir não é grega nem latina. Portanto, é conhecida de todos aqueles que, se lhes pudéssemos perguntar se queriam ser felizes, responderiam a uma só voz, sem nenhuma hesitação que queriam. O que não aconteceria, se a própria coisa, cujo nome é essa expressão, não estivesse contida na sua memória.”⁹

A *beata vita* tem um sentido de relação, que remete para um ter que é um ser, ou para um sentido de execução. Nesse segundo sentido a *beata vita* é uma possibilidade que pode ser positivamente apropriada, num contexto de execução (*Vollzugszusammenhang*) e não um conceito que remete para um saber objetivo (*einstellungsmässigen*).

Este primado do sentido de execução que caracteriza a busca de Deus ou da *beata vita* é traduzido pelo termo “*cura*”, preocupação, cuidado, com o qual

⁸ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, «Anhang II, Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker», GA 60, 292: «Im ganzen ist aber die Explikation der Gotteserfahrung bei Agustin spezifisch “griechisch” (in dem Sinne wie auch unsere ganze Philosophie noch “griechisch” ist). Es kommt nicht zu einer radikal kritischen Fragestellung und Ursprungsbeachtung (Destruktion)».

⁹ „[...] audimus nomen hoc et omnes rem ipsam nos appetere fatemur; non enim sono delectamur. nam hoc cum Latine audit Graecus, non delectatur, quia ignorat, quid dictum sit; nos autem delectamur, sicut etiam ille, si Graece hoc audierit, quoniam res ipsa nec Graeca nec Latina est, cui adipiscendae Graeci Latiniue inhiant ceterarumque linguarum hominibus. nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse uellent, sine ulla dubitatione uelle rersponderent. quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur” Santo Agostinho, *Confissões*, Edição Bilingue, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, Livro X, XX, 29, 480.

Santo Agostinho designa a ocupação da vida consigo mesma, o cuidado com a realização das suas próprias possibilidades e, com a mais radical e universal das possibilidades, a de uma vida feliz: "*Finis enim curae delectatio est.*"¹⁰

O *curare*, como preocupação da vida consigo mesma não é a quietude contemplativa, que Aristóteles associava à *eudaimonia*, mas desassossego e permanente inquietação, que estão fundadas no carácter histórico da própria vida fáctica. O histórico é aqui uma "indicação formal" – remete para o modo como originariamente experimentamos a temporalidade na experiência fáctica. Compreender este carácter histórico da existência implica a explosão das categorias tradicionais da metafísica, que visam precisamente anular o histórico, securizar a existência "contra o histórico".

Encontrar o sentido genuíno do histórico é caminhar contra esta tendência, libertando o carácter perturbador do histórico, indo ao encontro do modo como originariamente experimentamos a temporalidade na existência. Neste seminário de 1921, o cuidado será traduzido por Heidegger pelo termo alemão "*Bekümmertsein*", estar preocupado, aflito ou inquieto, que procura traduzir esta relação imediata com a temporalidade. "*Bekümmern*", que é nos cursos dedicados à religião a tradução heideggeriana do termo latino "cura", tem precisamente este efeito destruidor do caminho intelectual para a objetualidade de Deus.

Heidegger mostra que a vida fáctica do cristão nunca pode estar segura de si mesma, ela está sempre irremediavelmente condenada a buscar um sentido para si própria, não um sentido em geral, tomado como uma verdade intemporal, mas um novo sentido, que constantemente tem que afirmar-se perante o já sido, como uma nova criação e uma nova síntese.

Em *Ser e Tempo* Heidegger abandonará o termo alemão "*Bekümmern*", retomando o termo latino de "cura", sem contudo o filiar em Santo Agostinho, mas sim na fábula latina de Higino comentada por Herder e Goethe, e traduzindo-o pelo termo alemão "*Sorge*". Se aí o termo cura é totalmente alheio ao contexto da vida fáctica cristã, mantém a mesma centralidade que já Heidegger lhe

¹⁰ [...] sed delectari in Domino, dirigit iustum in ipsa conscientia coram se, ubi nullus hominum videt, sed solus ille qui perspicit quid quisque cogitet, et quid quemque delectet. Finis enim curae delectatio est; quia eo quisque curis et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem perveniat. Videt igitur curas nostras, qui scrutatur cor: videt autem fines curarum, id est delectationes, qui perscrutatur renes; ut cum invenerit, non ad concupiscentiam carnis, neque ad concupiscentiam oculorum, neque ad ambitionem saeculi, quae omnia transeunt tanquam umbra [I Ioan. II, 16, 17], inclinari curas nostras, sed ad gaudia rerum aeternarum sustolli, quae nulla commutatione violantur, dirigat iustum, scrutans corda et renes Deus. Opera enim nostra, quae factis et dictis operamur, possunt esse nota hominibus; sed quo animo fiant, et quo per illa pervenire cupiamus, solus ille novit, qui scrutatur corda et renes Deus", Agustinus, Ennarrationes in Psalmos, VII_9.

atribuíra nas suas lições sobre Santo Agostinho, onde o considerava o carácter fundamental da vida fáctica (*Das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens*¹¹): Em *Ser e Tempo*, o cuidado (*Sorge*) é a categoria que designa a totalidade da constituição existenciária do *Dasein*: “enquanto totalidade estrutural original, a cura é existencialmente *a priori* de toda a “posição” e conduta fáctica do do *Dasein*, isto é está já sempre nela.”¹²

Mas da leitura heideggeriana de Santo Agostinho não resultou apenas o termo cura, como concha vazia, mas como termo que mantém o seu sentido essencial de experiência da temporalidade. É este mesmo sentido pré-ontológico do cuidado que Heidegger sublinha ao comentar a fábula de Higino, em *Ser e Tempo*: “a definição pré-ontológica da essência do homem dada na fábula de Higino fixou de antemão a sua visão, de acordo com isto, naquela forma de ser que domina a sua passagem temporal pelo mundo.”¹³

Em *Ser e Tempo* Heidegger retoma ainda o sentido ambíguo de *Bekümmern*, ansiosa preocupação da vida consigo mesma, oscilando entre a dispersão pelos múltiplos cuidados do dia a dia (*defluxus*) e a preocupação pelo mundo próprio, pela continuidade e unidade do *selbst* (*continentia*)¹⁴. Essa ambiguidade será nesta obra a oscilação entre o estar atarefado com o simples fazer pela vida (*Besorgen*) e o cuidado apropriado pela própria existência (*Sorge*)

À primeira vista parece uma radical novidade de *Ser e Tempo* a vinculação do exercício apropriado do cuidado (*Sorge*) com o exercício adequado da temporalidade extática. No entanto, uma leitura atenta de *Santo Agostinho e o Neoplatonismo* mostra que esse tópico se encontra aí claramente antecipado. Com efeito, nesta obra, a mobilidade da existência, o *transitus* do sonho à vigília, da necessidade à saciedade, é ela mesma geradora de ambiguidade, de permanente risco de queda na dispersão, contra qual é necessária uma decisão permanentemente renovada. Esta decisão é sempre uma escolha incerta e de resultados imprevisíveis entre dois possíveis, cair na fragmentação da *volup-*

¹¹ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, §12, 205

¹² “Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existential-apriorisch “vor” jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen “Verhaltung” und “Lage” des Daseins.“, SuZ, GA 2, §39, 193

¹³ “Die in der Fabel ausgedrückte vorontologische Wesensbestimmung des Menschen hat sonach in vorhinein die Seinart in den Blick genommen, die seinen zeitlichen Wandel in der Welt durchherrscht“, SuZ, GA2, §42, 198-199.

¹⁴ Sobre este carácter ambíguo e contraditório da vida em Santo Agostinho, comenta Heidegger: „Das “in multa defluere” ist ein orientiertes Gezogenwerden durch und in delectatio, das weltliche Leben in seiner Bedeutsamkeitsmannigfaltigkeit – multum ist so zu verstehen – spricht an (Vgl. Oben S 197: “cadunt” und die existenzielle Gegenbewegung. – Multum das Mannigfaltige, unum das Eigentliche; ...), GA60, §12,206.

tas ou reestabelecer a unidade da *continentia*. O carácter casuístico desta decisão faz com que ela se dê literalmente num instante único e irrepetível, não existindo algo como uma caminho universal e intemporal capaz de assegurar a todos o acesso à *beata vita*, mas uma vereda obscura e estreita que cada um terá de descobrir por si mesmo: “A *beata vita* como tal, na ordem do como do seu ser-aí, é uma, formalmente. Na realidade, trata-se do indivíduo, do modo como se apropria dela. Há uma única vida autêntica e precisamente ela para cada indivíduo.”¹⁵

Ser e Tempo não mantém apenas o sentido de “cura” como a totalidade estrutural do *Dasein*, como a forma da existência inacabada e inconclusa de um ser temporal, mas conserva e mantém as implicações ontológicas que já no curso de 21 se encontram pensadas: como vimos, Heidegger já aqui chamou a atenção para a necessidade de levar a cabo a destruição fenomenológica da via teórica de acesso à verdade e desenvolver uma segunda via de acesso aberta por esta intencionalidade profunda da vida em direção às suas próprias possibilidades.

Efetivamente, em Santo Agostinho se a *beata vita* se identifica com o *gaudium de veritate*, tal não deve ser identificado primariamente com a posse de uma verdade teórica. Todo o homem tem, enquanto cuidado pela própria existência, um impulso genuíno para a verdade. Algo semelhante afirmará Heidegger em *Ser e Tempo*: “A estrutura do cuidado [*Sorge*] como antecipadamente ser-já-num-mundo, como ser junto aos entes intra-mundanos arrasta o estado de aberto do *Dasein*. Com e por este é o estado de descoberto, logo, unicamente com o estado de aberto do *Dasein* se alcança o fenómeno mais originário da verdade”¹⁶

3. A linguagem e a 3ª forma da *tentatio*: *ambitio saeculi*

Embora a questão da relação entre linguagem e verdade não seja um tópico central nas *Confissões* de Santo Agostinho, elas mesmas, enquanto discurso confessional, são um certo modelo de exercício da linguagem e de experiência do ser da linguagem, cujo significado não poderia ter escapado a Heidegger.

¹⁵ (Die *beata vita* als solche und bezüglich des Wie ihres *Daseins* ist eines, formal angezeigt. Eigentlich geht es dabei um den einzelnen, wie er sich sie aneignet. Es gibt eine echte; und die wieder und gerade sie für den einzelnen [...]) GA60, §10, 197

¹⁶ „Die Struktur der *Sorge* als Sichvorweg - schon sein in einer Welt - als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des *Daseins*. Mit und durch sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der Erschlossenheit des *Daseins* das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht.“, SuZ, GA2, §44, 220/221.

O próprio Santo Agostinho afirma em *De Magistro*, obra capital para uma reflexão filosófica sobre a natureza da linguagem: “Relativamente a todas as coisas que compreendemos, não é uma fala que soa fora de nós o que consultamos, mas a verdade que norteia interiormente a nossa mente, apenas advertidos pelas palavras a fazê-lo. Ora, só aquele que consultamos desse modo é que nos ensina: é Cristo, aquele de quem se disse que habita no “homem interior”, e é a imutável e eterna sabedoria de Deus.”¹⁷

Tendo presente o significado desta linguagem interior como via de acesso à verdade, Heidegger sublinha que o fracasso dos esforços do cristão em direção à *continentia* é a experiência decisiva, na qual pode unicamente nascer disposição para a “escuta” da voz interior da consciência de que as *Confissões* se apresentam como modelo.

Não é, no entanto, a dimensão moral, associada às noções de culpa e de remorso que nesta fenomenologia da consciência Heidegger sublinha, mas sim a sua dimensão propriamente linguística. De facto, no livro X das *Confissões* a memória oferece-se como o exercício duma linguagem: a memória presentifica as coisas passadas e também os movimentos emotivos da alma, através da evocação das suas imagens, às vezes essa presentificação é desordenada, outras, porém, ela é articulada por uma certa intencionalidade.

A mesma temática será retomada por Heidegger nos parágrafos 55, 56 e 57 de *Ser e Tempo* dedicados aos fundamentos ontológico-existenciais da consciência. Aí a voz interior da consciência (*Stimme des Gewissens*) é tematizada como chamamento (*Ruf*) ligada aos dilemas existenciais, essa voz interior chama o *Dasein* de volta a si mesmo, arrancando-o ao estado de perdido em que normalmente se encontra.

Um segundo tópico de importância capital para a futura reflexão heideggeriana sobre a natureza da linguagem é a cuidadosa distinção feita por Agostinho entre o modo de articulação de sentido e presentificação dessa voz interior da consciência e o poder presentificador da linguagem exterior associado ao ensino e à investigação das matérias científicas: a investigação e o ensino permitem que as coisas sejam “*ad manum positum*”, que apareçam na modalidade da disponibilidade, que Heidegger caracterizará em *Ser e Tempo* como “*Vorhanden sein*”, tradução literal da expressão latina usada por Santo Agostinho: “Que é então realmente o *discere*, a obtenção de conhecimento? (como se converte algo em *notitia*?) a aprendizagem? Pois não é outra coisa

¹⁷ “De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia”, Santo Agostinho, *De Magistro*, 11.38.

senão um juntar, um ordenar o que – neste sentido do pensamento – jaz desordenado, disperso e desconhecido na memória, trata-se de um ordenar tal que o aprendido e o assim posto numa ordem em cada caso *jam familiari intentioni facile occurrant* (se apresenta já na memória com facilidade e de modo habitual) (ajustando-se ao correspondente sentido de antecipação do âmbito – ao serviço de uma ordenação precisamente disposta a utilizá-la).

O que assim *ad manum positum est* (o posto ao alcance da mão), o que está disponível já ordenado, isto é, o consciente, o aprendido. Se permanece desatendido muito tempo, desaparece de novo, mas não cai inteiramente para fora da consciência e tem que ser trazido de novo à superfície.”¹⁸

A questão para a qual a leitura heideggeriana de Santo Agostinho permite chamar a atenção é que Deus não poderá ser encontrado no horizonte desse esforço teórico de presentificação; não estando *ad manum positum*, ele não pode ser trazido à presença à maneira dos enunciados universais da ciência, por um discurso demonstrativo, nem à maneira das essências imutáveis pela dialética da reminiscência platônica: “na busca de este algo como Deus passo eu mesmo a jogar um papel completamente distinto. Não sou só aquele de que parte a busca e se move até algum lugar, ou aquele em que ocorre a busca, mas a própria execução da busca. Que quer dizer eu sou ? (Aquilo que eu tomo como representação de mim mesmo torna-se a conquista de uma representação do *Selbst*. Kierkegaard).”¹⁹

É através da linguagem interior da memória que eu me encontro comigo mesmo e me disponho a encontrar deus no elemento vivo da esperança : esta experiência da linguagem interior feita por St Agostinho mostra que ela permite apropriarmo-nos dum passado vivo e a partir dele projetar o futuro,

¹⁸ „[...]was ist denn nun eigentlich das discere, die Gewinnung von Erkenntnis (Wie wird etwas notitia?), das Lernen? Nichts anderes als ein Zusammennehmen, ein Ordnen dessen, was – in dieser Hinsicht des Denkens – ungeordnet in der memoria «liegt» verstreut und vernachlässigt. (Discere besagt hier eigentlich forschen, aus-heben von Wahrem.) Es ist ein solches Ordnen, daß das Gelernte und in der Ordnung so Bestimmte jeweils “jam familiari intentioni facile occurrant” (dem entsprechenden Gebitsvorgriffssinn entgegenkommend – verwendbar vorgezeichneter Geordnetheit entsprechend!).

Was so “ad manum positum est” geordnet verfügbar ist, das ist Gewußtes, Gelerntes. Bleibt es längere Zeit unbeachtet, so versinkt es wieder, fällt aber nicht gänzlich außerhalb des Bewußtseins und muß wieder wie etwas Neues und Erstmaliges hervorgeholt werden: “quod in animo (ex quadam dispersione) colligitur, id est cogitur”. GA60, §9, 185.

¹⁹ „Im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle. Ich bin nicht nur der, von dem das Suchen ausgeht und irgendwo sich hinbewegt, oder in dem das Suchen geschieht, sondern der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst. Was heißt ich „bin“? (Es kommt zur „Vorstellungs“ gewinnung des Selbst, was ich für eine Vorstellung von mir selbst habe. Kierkegaard)“, GA60, §9, 192.

fazendo irromper espontaneamente um outro modo de presença (futuro esperado - *quasi preasenciae*²⁰). Nessa articulação temporal da linguagem espontânea, que cada um fala por si mesmo e a partir de si mesmo, pode acontecer a quase-presença da Verdade.

Esta linguagem interior da consciência é ainda, sublinha Heidegger, um perguntar e responder numa certa direção, tem um carácter dialógico, nela se confrontam um Eu singular e um Tu; é um perguntar que remete para as condições existenciais e históricas, isto é, para aquilo que Heidegger designa como “situação de execução”.²¹

A contraposição a este modelo de exercício apropriado da linguagem será também desenvolvida por Heidegger nas lições sobre *Santo Agostinho e o Platonismo*, no parágrafo 15º sobre a terceira forma da *tentatio* “*Ambitio saeculi*”. Trata-se aqui de um exercício inautêntico da linguagem direccionado para a falsa afirmação do *Selbst*, para a sedução dos outros com quem partilhámos o mundo, sugerindo a sua dissolução na *Öffentlichkeit*, no domínio do anonimato e da publicidade. Trata-se ainda de um ouvir e dum dizer, mas inautênticos – o ouvir afasta o eu de si mesmo, dissolve-o nas opiniões comuns, no falatório mundano: “*Et a veritate tua gaudium nostrum deponamus, atque in hominum fallacia ponamus* (e deixamos o nosso gozo da tua verdade para pô-lo no engano dos homens) (importante para a reta compreensão da *veritas Dei*). *Deponere*: mudar a direção da cura, isto é, do ter por valioso e do afirmar o *finis*, e *ponere*: transferi-los para os sentimentos e opiniões dos homens, preocupar-se “com o que pensam de nós”, com a maior ou menor importância que podemos ter a seus olhos e com as razões dela; instalar-se, enfim aí, com as aspirações da vida fáctica.”²²

A contraposição a estes dois modos de exercício da linguagem será levada a cabo em *Ser e Tempo*, onde a voz interior da consciência ou chamamento [*Ruf*] é o exemplo paradigmático da *Rede* [fala], enquanto linguagem que

²⁰ Cf. GA60, §9, 187.

²¹ Cf. GA 60, §11, 203: Tudo depende da atitude que se assume ao perguntar e do querer ouvir a resposta. De modo algum encontrar Deus pode resultar de uma intenção puramente especulativa, na perspectiva de Agostinho, partilhada por Heidegger: “Liquide tu respondes, sed non liquide [klar, ungetrübt, rein, echt] omnes audiunt [audire: “verstehen”, d.h. Vollzugsmodus]. [...] Es hängt also alles am eigentlichen Hören, am Wie der Fragehaltung, des Hörenwollens. Nicht, daß überhaupt nur von Dir herum spekuliert wird in bequemer Neugier”.

²² “« Et a veritate tua gaudium nostrum deponamus, atque in hominum fallacia ponamus» (Wichtig für die rechte Fassung der veritas Dei.) Deponere: die Richtung der cura bzw. Werthalten und Ansetzen des finis wegverlegen, und ponere: hinverlegen in die Gesinnung des Menschen, sich bemühen um das «Wie –sie-von-uns- Denken », wie und als was wir bei ihnen im Kurs stehen, sich dort mit den Aspirationen seines faktischen Lebens festsetzen.“ GA60, §15, 233

abala o falatório, o simples falar por falar em que caímos a maior parte do tempo, ou *Gerede*.

Aí Heidegger indica explicitamente que não se trata de entender a voz interior e silenciosa da consciência a partir das categorias da existência fáctica do cristão, mas a partir estrutura existenciária do *Dasein*, como “linguagem” em sentido eminente, isto é, como articulação do sentido produzida pela dinâmica da própria existência: “Compreendemos o chamamento [*Ruf*] como um modo da fala [*Rede*]. Ele articula a compreensibilidade. A característica da consciência como chamamento não é de modo algum apenas uma “imagem” como a do tribunal da consciência de Kant [...] Na tendência do chamamento a abrir há o momento do choque, da sacudidela intermitente. Somos chamados da distância para o distante. Pelo chamamento é alcançado quem quer ser reconduzido a si mesmo.”²³

Esta rápida revisitação da leitura heideggeriana de Santo Agostinho permite-nos, pois, acompanhar a génese do projeto da investigação fenomenológica centrada nas questões da temporalidade e da linguagem que será levado a cabo em *Ser e Tempo*. Tal génese não tem, para nós um interesse puramente “arqueológico”, mas sim um interesse filosófico e hermenêutico, advertindo-nos de que a obra de 27 se enraíza numa experiência originária da vida fáctica, descoberta por Heidegger nas *Confissões* do Bispo de Hipona.

Bibliografia

De Martin Heidegger

Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/1921, GA60, 1995

Augustinus und der Neuplatonismus, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921, GA 60, 1995.

Sein und Zeit, GA2, 1977

Phänomenologie und Theologie (1927), GA9, 1976

De Santo Agostinho

Confissões, Edição bilingue, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

De Magistro, Sancti Aurelii Augustini Opera, vol 2-2, Turnhout, Brepols Publishers, 1970.

²³ “Das Rufen fassen Wir als Modus der Rede. Sie gliedert die Verständlichkeit. Die Charakteristik des Gewissens als Ruf ist keineswegs nur ein „Bild“, etwa wie die kantische Gerichtshofvorstellung von Gewissen [...] In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Aufrüttelns. Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.“ SuZ, GA2, §55, 271.

Enarrationes in Psalmos, Sancti Aurelii Augustini Opera, vol 10, Turnhout, Brepols Publishers, 1956.

Estudos

Theodore Kiesel, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University California Press, 1995.

AA.VV., *As Confissões de Santo Agostinho*, Atas do Congresso Internacional. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2001.

RESUMO

A análise fenomenológica das *Confissões* de Santo Agostinho proporcionou a Heidegger a oportunidade de radicalizar o caminho da destruição da via teórica de acesso a Deus e de descoberta da vida fáctica, colocada sob a “indicação formal” do “histórico”. No livro X das *Confissões*, com o seu longo rodeio pela memória, Heidegger encontrou uma experiência autêntica da temporalidade, em rutura com a temporalidade cosmológica própria da filosofia grega e da tradição metafísica. Uma confrontação com tal experiência está centrada na interpretação do termo agostiniano de *cura*, que Heidegger irá incorporar como existenciário responsável pela totalidade estrutural do *Dasein* em *Sein und Zeit*. Do mesmo modo, a descrição fenomenológica do “cuidado” na dupla modalidade da propriedade ou impropriedade na *Freiburger Vorlesung* de 1921 direccionou a investigação de *Sein und Zeit* para a ambiguidade da existência e do exercício da linguagem, enquanto *Rede* e *Gerede*.

Palavras-chave: temporalidade, cuidado, facticidade, linguagem.

ABSTRACT

Language and facticity in Heidegger's lecture of Saint Augustine. The phenomenological analysis of the *Confessions* of Saint Augustine gave to Heidegger the opportunity to radicalize the deconstruction of the theoretical path to God and to discover the factual life under the “formal indication” of “the historical”. In Book X of the *Confessions* Heidegger found an authentic experience of temporality, breaking down with the cosmological concept of time characteristic of Greek philosophy and of metaphysical tradition. The confrontation with such an experience is inscribed in Heidegger's interpretation of the augustinian concept “*cura*”, that Heidegger will incorporate in *Sein und Zeit*, as an “existential” accountable for the whole *Dasein's* existential structure. So, the phenomenological description of “care”, in the double modality of authenticity or unauthenticity in the *Freiburger Vorlesung* de 1921 will also lead the heideggerian's investigation in *Sein und Zeit* in the direction of the ambiguity of both *Dasein's* existence, which moves back and forward, and of *Dasein's* language, which swings between *Rede* and *Gerede*.

Key words: temporality, care, facticity, language.